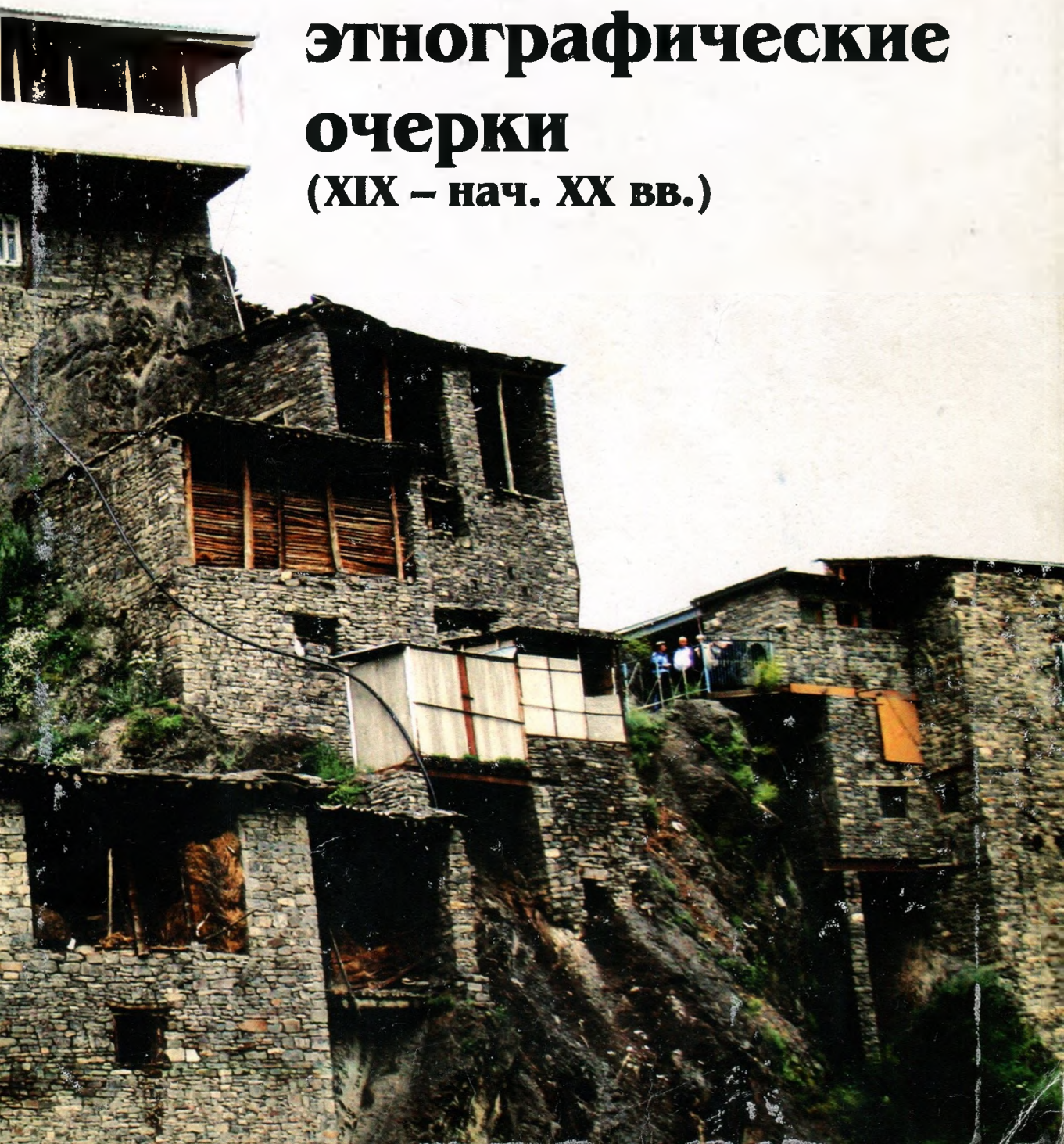


М.М Магомедханов
М.К. Мусаева

ТИНДАЛЫ:
этнографические
очерки
(XIX – нач. XX вв.)



**ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ДАГЕСТАНСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РАН**

М.М Магомедханов, М.К. Мусаева

**ТИНДАЛЫ:
Этнографические очерки
(XIX – нач. XX вв.)**

Махачкала 2009

ББК 63,5 (23Рос-Даг)

М-12

Рекомендовано к изданию решением Ученого совета
Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН

Ответственный редактор –

доктор исторических наук, профессор М.А. Агларов

Рецензенты -

доктор исторических наук Б.М. Алимова

кандидат исторических наук М.-З. Ю. Курбанов

Магомедханов М.М., Мусаева М.К.

Тиндалы: Историко-этнографические очерки (XIX – нач. XX вв.).

Махачкала: ООО «ДИНЭМ», 2009

ISBN 5-91446-003-1

Книга содержит очерки этнографии тиндалов и адресована тем, кто интересуется историей, культурой и бытом народов Дагестана.

ББК 63,5 (23Рос-Даг)

ISBN 5-91446-003-1

© Магомедханов М.М., Мусаева М.К. , 2009

© Институт ИАЭ ДНЦ РАН , 2009

© ООО «ДИНЭМ» (дизайн, верстка), 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. РАССЕЛЕНИЕ	11
2. ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЕ	17
4. ЗЕМЛЕДЕЛИЕ	18
4. СКОТОВОДСТВО	34
5. ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ	43
6. ТОРГОВЛЯ	44
7. ПОСЕЛЕНИЯ	45
8. ЖИЛИЩА	69
9. ОДЕЖДА	90
10. ПИЩА	123
11. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ	151
12. СВАДЬБА	165
13. ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ ДЕТЕЙ	170
14. СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ	216
15. ПОХОРОННЫЙ И ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ	230
16. СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ	231
17. ТУХУМЫ	242
18. ОБЫЧАЙ ВЗАИМОПОМОЩИ	244
19. ОБЫЧАЙ ГОСТЕПРИИМСТВА	246
20. КРОВНАЯ МЕСТЬ	250
21. ОБРАЗОВАНИЕ	256
22. ФОЛЬКЛОР	260
23. ФОРМЫ ОБРАЩЕНИЯ	263
24. ПРАЗДНИКИ, РАЗВЛЕЧЕНИЯ, ИГРЫ	266
25. КАЛЕНДАРЬ	272
26. МУСАБЕШТА (ПРАЗНИК ПЕРВОЙ БОРОЗДЫ)	274
27. ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ	275
28. ВЕРОВАНИЯ	277
29. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА	284
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	288
ИЛЛЮСТРАЦИИ	291



ВВЕДЕНИЕ

Тиндалы это один из относительно малых по численности народов Дагестана. Самоназвание – идери, идарии, идарал. Аварцы называют их «тИндал», «тИндассел».

Численность по оценочным сведениям около 10 тыс.чел.

Тиндалы – коренное население северо-западного Дагестана (совр. Цумадинский р-н). Примерно половина от их общей численности расселена в Кизилюртовском и Хасавюртовском районах, а также в городах Махачкала (более 100 хозяйств) и Кизляр (более 20-ти хозяйств). Примерно 20 хозяйств тиндалов живет в Аксае, столько же в Нечаевке. В Чонт-ауле их более 30-ти хозяйств, в Бабаюртовском районе более 80-ти хозяйств. За пределами Дагестана (примерно 10 хозяйств) тиндалы представлены в Ростовской области и Ставропольском крае.

Встречаются они и среди дагестанской диаспоры (в Иордании, Сирии, Турции (в основном выходцы из с. Акнада).

Тиндалы, как и другие аварские народы, не только осваивали, знали, потребляли, но и создавали аваро – и арабо-язычные духовные и культурные традиции.

Говорят на тиндинском языке, имеющем диалекты: между речью акнадинцев, ангидинцев и тиндинцев есть небольшие различия. Многие жители Цумадинского района, особенно лица старшего и среднего поколения владеют тиндинским языком. В связи с распространенностью в прошлом отходничества среди тиндинцев были люди владевшие русским, чеченским и кумыкским языками.

Тиндалы утверждают, что они немного понимают годоберинский, каратинский и андийский языки, а между багулальским и тиндинским языками видят едва ли не меньше различий, чем между хунзахским и тляротинским диалектами аварского языка. Однако важно отметить, что в общении тиндалов и багулалов языкового барьера практически не

существует. Тиндинским владеют и хваршины (в основном инхокваринцы). В арабских и грузинских средневековых источниках народы северо-запада Дагестана, в т. ч. тиндалы, известны под общим названием дудания, дидо, дидоэти.

Тиндалы упоминаются в исторической хронике Мухаммеда Рафи «Тарихи Дагестан».¹

Имеющиеся в литературе сведения о тиндалах очень скудны, да и появляются они уже после завершения кавказской войны (1864), и в абсолютном большинстве случаев сводятся к упоминанию Тиндинского общества, перечню отселков и хуторов, входивших в него, а также сведений о численности жителей, почерпнутых из посемейных списков 1886 года. Приведем те из сведений, что пока нам удалось обнаружить.

В Актах кавказской археографической комиссии (в дальнейшем – АКАК – авторы), есть переписка, в частности: рапорт генерала Головина гр. Чернышеву от 15 декабря 1838 г.: «для покорения Дагестана» предлагал: «прорезать Дагестан удобно проходимыми дорогами, по коим ежегодно посылать значительные силы ... для поддержания властей, которые нами там устанавливаемы будут; чтобы непокорные в страхе ... приобвыкли (так в тексте - авторы.) к покорности»².

Среди этих предполагаемых дорог генерал называл «из Кахетии, через землю Дидойцев, Богос и Тинди в Хунзах и из Богоса или Тинди в кр. Грозную»/³

В аналогичном рапорте от 26 августа 1838 г. Говорится: «Прибытие войск наших в Аварию произвело волнение в непокорных дагестанских обществах. Калалалыцы разделились на две партии: одна прислала

¹ Мухаммадрафи «Тарихи Дагестан»/ (введение, перевод, комментарии А.Р. Шихсаидов)//Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М-Р. Дагестанские исторические хроники. М., 1993.

² См.: Рапорт № 2161. АКАК. Тифлис, 1885. Т. 9. С.228.

³ См.: То же. С. 229.

депутатов к ген.-л. Фезе об изъявлении покорности, а другая обратилась к неприязненным племенам, с убеждением вооружиться против нас. По призыву ее прибыли в сел. Карату Джамалальцы и Тиндинцы, под предводительством Тиндинского старшины Аличо-Магома. ... Сборище из обществ Гидатль и Аквари заняло хребет Тало-кари против левого фланга отряда нашего. После чего прибыл в сел. Карату Шамиль с несколькими отрядами мюридов».⁴

Военные действия, длившиеся в течении 6-9 августа у сел. Инхело, были неудачными и завершились тем, что Шамиль покинул Карату и направился в Чирката, а к ген. Фезе «явились Тиндинский старшина Аличо-Магома и 23 депутата от 8-ми обществ, участвовавших в неприязненных против нас действиях. Они принесли присягу на верноподданство России и обещались жить мирно и спокойно. Заведование ими поручено Ахмед-хану Мехтулинскому, чем, казалось, они были довольны. Из 8-ми обществ, принесших покорность: Тиндинское, Джамалальское, Гидатлинское, Асса и Хида никогда не покорялись»⁵. Но уже в рапорте ген. Головина гр. Чернышневу от 10 ноября 1838 г. читаем: «Лезгинские общества: Джамалал, Тинди, Богулал и Калалал, лежащие между Кахетиею и Авариею» обещали по требованию Шамиля «дать помощь»⁶.

По проекту положения об управлении Дагестанской областью, утвержденному Барятинским 5 апреля 1860 г. общества Хварши и Тинди были включены в Бежтинский округ. Однако ошибочность такого административного подчинения была вскоре осознана и ген.-адъют. Кн. Орбелиани в «отношении командующего Кавказской Армией к управляющему Военным Министерством ген.-адъют. Милютину от 28-го июня 1861 года № 1311» сообщалось: «Общества Тиндальское и

⁴ См.: Рапорт № 1375. АКАК. Там же. С. 316.

⁵ Там же. С.318.

⁶ Рапорт № 2926. АКАК. Там же. С. 321.

Хваршинское я присоединил к новому округу на том основании, что в течении 7-ми зимних месяцев жители этих обществ совершенно бывают отрезаны от своего окружного управления, которое, по неимению помещения в Бежите, на зиму переводится в Сацхенис»⁷. Таким образом, Тинди вошло в одну из шести отдельных наибств Андийского округа (Гумбетовское, Андийское, Технуцальское, Чамалало-Ункратльское, Хваршинское).

В июне 1865 Тиндальское и Хваршинское наибства были объединены в одно⁸.

О тиндальском наибстве в указанном источнике находим следующие данные:

«Акнада -110 «дымов», 503 чел. Хутора: Мегилья, Егатля, Бошоля, Батля, Киля, Ахоба, Иго Цаба, Цаба-Гадар. Ангида - 111 «дымов», 426 чел. Ашша (Аща) - 54 «дымов», 190 чел. (Считается выселком из с. Тинди).

Тинди - 473 «дымов», 2050 чел. Хутора: Куанкуа, Ажужа, Косу, Гелла (Пела), Гамада, Мукаркх, Элемегджа, Гунаичир, Гачик, Елла, Ахалдати, Хундоба, Ибатль, Хиляжи, Цевкули.

Тисси (Исимихижи) - 58 «дымов», 225 человек. (Считается выселком из с. Тинди»⁹.

Упоминание о том, где живут тиндалы и об их самоназвании имеется и в книге Р.Эркerta¹⁰ Из опубликованных источников, имеющих отношение к нашей теме, следует назвать работу Е. Шиллинга «Народы андо-цезской группы»¹¹. В ней о тиндалах сказано следующее:

⁷ Отношение № 1311. АКАК. Т. 12. Тифлис, 1904. С.454.

⁸ Памятная книжка Дагестанской области. Сост. Е.И.Козубский. Темир-Хан-Шура, 1895. С. 36-37.

⁹ Там же. С. 208-209.

¹⁰ Erkert (R.von). Der Kaukasus und seine Volker. Nach eigener Auschaung. Leipzig, 1888. С. 288.

¹¹ Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы// Панеш Л.Б., Шиллинг Е.М. Сборник очерков по этнографии Дагестана. (Научный редактор – Сефербеков Р.И.). Махачкала,

«Самоназвание – идерилал. Живут в восточной части Цумадинского района в аулах Тинди, Акнода, Тисси, Аща, Эчеда и др. Тиндальская территория находится между Богосским хребтом и рекой Андийское Койсу. По имени хребта данное общество в Кахетии известно под названием Богос. Соседями тиндалов являются хваршины на юге, аварское общество Ункратль на западе, чамалалы на севере, ахвахцы на востоке.

В языке различаются наречия тиндинское, тиссинское и эчединское. Численность – 4095 человек (1926 г.)»¹².

К сожалению, этнография тиндалов не нашла должного отражения в таком фундаментальном труде, как «Материальная культура аварцев»¹³. Автор главы «Хозяйство» М.М. Ихиллов среди тех, у кого: «стерлись ... этнические и языковые особенности, произошел процесс национальной консолидации их в единый аварский народ»,¹⁴ тиндалов, среди других андо-дидойских народов, не упомянул.

Правда в разделах «Поселения» и «Жилища» А.И. Исламмагомедов со знанием дела отмечает существовавшие у тиндалов в этих компонентах материальной культуры особенности¹⁵. Сведения о жилище тиндалов имеются и в работах Г.Я. Мовчана¹⁶

Ничего не сказано о тиндалах и в монографии С.Ш. Гаджиевой «Семья и брак у народов Дагестана в XIX - нач. XX в.»¹⁷ Цитата, которую приводит автор из рукописного сочинения Г.Ф. Чурсина

1996.

¹² Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы. С. 25.

¹³ Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967.

¹⁴ Там же. С.5.

¹⁵ Там же. С. 101, 122, 153.

¹⁶ Мовчан Г.Я. Социологическая характеристика старого аварского жилища// Кавказский этнографический сборник. 1972. Вып. 5; Старый аварский дом. М., 2000.

¹⁷ Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX - нач. XX в. М., 1985.

«Этнографический очерк. Авары. 1928 г.»¹⁸, о четырех тухумах: «Чухби, Гадариял, Хандиял и Нахандиял (Гарбаниял)» «и о брачных отношениях между этими тухумами», – никакого отношения к тиндалам не имеет. Таких тухумов не было ни в Тинди, ни среди тиндалов. В рукописи Г.Ф. Чурсина, как следует из контекста, речь идет о гидатлинском селении Тиди¹⁹.

Как характеристики современного быта тиндалов-переселенцев (жителей селений Акнада и Ангида Кизилюртовского района), так и экскурсы в этнографическое прошлое тиндалов, содержатся в книге: «Традиционное и новое в культуре и быту дагестанцев- переселенцев»²⁰. Содержательная с методологической точки зрения оценка системы управления Тиндальского вольного общества дана и в монографии М.А.Агларова «Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII - начале XIX в.»²¹.

Обрядовая сторона жизни тиндалов нашла освещение в монографии А.Г.Булатовой «Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX - начале XX века»²². Заметное место анализу хозяйственной жизни тиндалов уделено в книге М.-З.О. Османова: «Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIX- начале XX в.»²³. Обстоятельные сведения о тиндалах имеются и в работах известного этнографа Ю.Ю. Карпова²⁴.

¹⁸ Этнографический очерк. Авары. 1928 г. //РФ ИЯЛИ. Ф. 5. Оп. 1, д. 65. Л.20-21.

¹⁹ Этнографический очерк. Авары. 1928 г. //Там же. Л. 41.

²⁰ Традиционное и новое в культуре и быту дагестанцев-переселенцев. М., 1988.

²¹ М.А.Агларов. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII - начале XIX в. М.,1988. С. 61.

²² А.Г.Булатова Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – начале XX века. М, Л., 1988.

²³ Османов М-З. О. Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1990. С. 56, 86, 138, 216, 286 и др.

²⁴ Карпов Ю. Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев

Особо следует отметить значение серии историко-этнографических исследований последних десятилетий, посвященных малым по численности народам Дагестана²⁵, а также фундаментального историко-этнографического исследования А.И. Исламмагомедова, посвященного аварцам.²⁶ Важность этих работ бесспорна и потому, что этнокультурное развитие этих народов и тиндалов происходило в основном в сходных социально-политических и экологических условиях, и потому, что в них освещается характер межэтнических взаимоотношений и связей.

Что касается отечественной литературы вообще, то ее значение для понимания общих тенденций социально-культурного, этнического развития Дагестана трудно переоценить. И это важно подчеркнуть, ибо тиндалы, как одно из относительно сильных обществ (джамагIатов), не находилось в стороне от исторических событий, происходивших в Дагестане. Они жили в той же культурной среде и социальной атмосфере, что и другие дагестанские народы.

Часть тиндалов, точнее жители селений Акнада и Ангида, были Кавказа. СПб., 1996; Он же. Взгляд на горцев, взгляд с гор. Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб, 2007 и др.

²⁵ Алимова Б.М. Лугуев С. А., Магомедов Д.М. Бежтинцы XIX – нач. XX в. Махачкала, 1994; Они же. Дидойцы (цезы). XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2000; Они же. Каралал (каратинцы): историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX века. Махачкала, 2009; Мусаева М.К. Хваршины. XIX – нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995; Алимова Б.М., Лугуев С. А. Годоберинцы XIX – нач. XX в. Махачкала 1997; Ризаханова М.Ш. Гунзибцы. XIX - нач. XX века: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001; Она же. Гинухцы. XIX - нач. XX века: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006; Агларов М. А. Андийцы. Махачкала, 2002.; Лугуев С.А. Ахвахцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008; и др.

²⁶ Исламмагомедов А. И. Аварцы. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2003.

насильственно депортированы в феврале 1944 г. в Чечню, а в 1958 г. переселены в Кизилюртовский район Дагестана, где они образовали два населенных пункта под одноименными названиями.

Тиндалы принимали активное участие в политических событиях, происходивших в Дагестане. В Кавказской войне 1817-1864 гг. тиндалы отличились мужеством и исключительной преданностью Иمامу Шамилю. Они проявили воинственность и в ходе антиколониального восстания горцев в 1877 году.

Двести двадцать четыре тиндинца погибло на фронтах Великой Отечественной войны 1941-1945 гг., а Кади Абакаров стал Героем Советского Союза.

1. РАССЕЛЕНИЕ

Тиндалы составляли население нескольких сельских общин джамаатов (Тинди, Акнада, Ангида, Ашша, Тисси) и около 30-ти хуторов («коло», «кили»).



Богосское ущелье (фото Р.Г. Магомедова)

По поводу возникновения вокруг Тинди хуторов, по множеству которых могут сравниться, пожалуй, такие с развитой хуторской системой расселения и хозяйствования общества, как Куядинское или Ругуджинское, рассказывают, что изначально на месте хуторов существовали сторожевые башни и опорные наблюдательные пункты.

Краткое, но весьма содержательное с методологической точки зрения научное эссе о тиндалах содержится в фундаментальном исследовании М.А. Агларова, приводим его без сокращений: «Гидатль, Андалальские общества (сел. Чох, Ругуджа), Тинди, Анди – характерные образцы развитых хуторских комплексов земледельческо-скотоводческого и чисто скотоводческого направлений. Тинди, например, окружен отселками (Акнада, Тисси и др.), которые ранее были его хуторами, в прошлом закрывавшимися на лето. К XVII – началу XIX в. хутор Акнада настолько укрупнился, что превратился в селение, но юридически не обрел своей территории и политически в большинстве важных вопросов был связан с «метрополией». Вместе с тем здесь имелись десятки групп хуторов, находившихся на положении сезонных, без каких-либо территориальных и политических прав потому, что хозяевами этих хуторов являлись жители Тинди – «метрополиии». Общество Тинди в этом отношении интересно как модель, где процесс превращения хуторов в отдельные отселки (с территориальными и политическими правами) зафиксирован в нескольких звеньях или этапах. При этом общество Тинди не находилось в динамическом состоянии превращения его хуторов в селения: промежуточные звенья (сезонные хутора) зафиксировались в их непосредственных функциях и вряд ли имели перспективу превращения в отселки и селения. Они слишком близко располагались к центральному обществу, и передача им территории лишила бы само Тинди важнейших частей его территории. Пока джамаат Тинди обладал политической силой, он не допускал отделения близлежащих отселков, непременно добываясь полного вывода населения и скота из хуторов-отселков в летний сезон, в

период «закрытия «мегъ». Однако, самые отдаленные тиндинские отселки (например, Эчеда) стали самостоятельными селениями с полной передачей им окружающей территории еще в средневековье»²⁷. Часть тиндалов (точнее жители селений Акнада и Ангида) были насильственно переселены в феврале 1944 г. в Чечено-Ингушетию, а затем, в 1958 г., в Кизилюртовский район Дагестана. Здесь они образовали два села под одноименными названиями.

Тиндалы принимали активное участие в политических событиях, происходивших в Дагестане и в Закавказье. Согласно Гюлистанскому мирному договору 1813 между Россией и Ираном, заключенному «за спиной» дагестанских народов, территория Дагестана отводилась к России. Но для тиндалов этот договор не имел никакого значения и последствий. В Кавказской войне 1817-64 тиндалы отличились мужеством и преданностью имаму Шамилю. Они приняли активное участие в антиколониальном восстании горцев 1877. Двести двадцать четыре тиндинца погибло на Фронтах Великой Отечественной войны 1941-1945 гг.

Относительно возникновения селения Тинди существуют различные фольклорные версии. По одной из них первым на территории тиндинцев обосновался некий Шугъурхан. Расположился Шугъурхан со своими людьми в местности между нынешними селами Тисси и Хуштада. Местность эта до сих пор называется «шугъурханихъ».

²⁷ Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – начале XIX вв. М.: Наука, 1988. С. 61.



Виды села Тинди (фото Р.Г. Магомедова).

По народной этимологии само название Тинди возникло от слова «Тил» (шест, палка). Как гласит предание, когда-то, за достойное вознаграждение, с заданием поискать подходящее для строительства села место, был отправлен охотник.



Он нашел такое место, и чтобы не перепутать ее воткнул в землю на том месте, где находится теперь Тинди «Тил». По другой версии предания, место, где расположено Тинди когда-то было покрыто льдом. Поэтому охотники останавливались в пещере, которая находится под тем местом, где стоит джума-мечеть и назвали эту пещеру: «Тил кьалерб нохьо» («пещера, у которой втыкали «Тил»). Отсюда якобы и происходит название Тинди. Третья версия связана с родниковой водой. Так как она здесь очень холодная кто-то сказал: «Валлагь, течет она из дна» («Тиндасса»). Отсюда будто-бы и название – «Тинда» – «Тинди». Относительно других сел, населенных тиндалами также существуют различные версии, предания.

Считается, что селение Ангида некогда был хутором, основанным выходцами из с. Тинди. В качестве подтверждения этого тиндинцы ссылаются на то, что живущие в Ангида имеют земельные наделы и в пределах с. Тинди, Аналогичное предание бытует и относительно селения Эчеда: в этот бывший тиндинский хутор («кили») стали селить тех, кто подвергся высылке из Тинди. По этой причине Эчеда разросся и стал

селением. Жители Эчеда должны были платить в Тинди дань («магало»).

Упомянутые села и хутора были объединены в вольное общество Тиндал (Богос) с административным центром Тинди. С этим вольным обществом в разное время в «конфедеративных», по определению М.А. Агларова, отношениях находились багулалы и хваршины.

Акнадинцы и ангидинцы имели «свои» джамааты и определенную самостоятельность. В джамагIат Эчеда, кроме самого с. Эчеда входили и отселки Ащца и Тисси.

Соседние с Тинди джамагIаты (Акнада, Ангида, Тисси, Аща, Эчеда) хотя и сохраняли самостоятельность в решении своих внутрисельских вопросов, особо важные дела делались по согласованию или совету с джамагIатом с. Тинди. С этой целью в Тинди посылались почетные люди (вакилзаби). Относительно взаимоотношений между джамагIатами существуют различные предания. По одному из них названные выше сельские общества находились в зависимости от Тинди и были обязаны вносить в пользу последнего «ясахъ» (т.е. дань). По другому преданию в былые времена правитель тиндинского общества (хан) находился в Акнада и ему каждая семья («цIараки», эквив. русскому «дым») должна была ежегодно подносить хану по ягненку. Само село Акнада находилось не там где оно расположено теперь, а в местечке, называемом «мигъила». Когда очередной раз акнадинский хан востребовал от тиндалов положенных ему ягнят, один из умных тиндинцев вручил хану палку с привязанным на конце камнем и деревянный щит. Хан, поняв, что это объявление войны, стал готовиться к ней. На второй год тиндалы вообще отказались платить хану дань и послали в Акнада лазутчиков («жасусал»), одного из которых переодели в шкуру медведя. Молодые акнадинцы бросились убивать медведя, но попали в засаду и были перебиты. С тех пор ханство перешло к тиндинцам.

Отношения с Тинди строились не на основе подчинения, а на взаимоуважении. Выражением этого считалось в частности то, что в Тинди

на пятничную молитву обычно отправлялся кто-либо из почетных акнадинцев. И это была традиция, способствовавшая сплочению тиндинского вольного общества, формированию атмосферы и морали доверия и приязни. Вообще акнадинцы воспринимали Тинди как город, а тиндинцев нередко называли городскими людьми (шагьаралзул чагӀи). Примечательно, что само название Тинди тиндинцы объясняют от арабского «идара» (администрация).

Об участии тиндинцев в набегах на Грузию свидетельствует не только смысл слова «хъзахъал», под которыми подразумевается социальная группа, родословную которой составляют в основном плененные некогда грузины, но и наличие термина «гъебагъаби» (набег) с тождественным грузинскому понятию «лекианоба» значением. Тиндинцы объясняют что «гъебагъаби» равнозначно аварскому «давла гъаби», досл. «делание добычи». Аналогичный термин «магъало» имеет несколько другой смысловой оттенок. Его употребляют, когда речь идет о добровольном или насильственном отчуждении имущества, добра, принадлежащего другой социальной группе, другому джамагӀату. До революции в Тинди молодежь верхней части села (авал) иногда, ради потехи, совершала «магъало» на нижнюю часть села.

2. ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЕ

Семьи имели свои земельные наделы, хутора (на несколько семей). Тухумных хуторов, как и тухумной собственности на землю у тиндалов не зафиксировано. Права собственности на землю теряли апараги (изгнанные из тиндинского общества в канлы) и умалишенные (доля, которая им полагалась по наследству переходила: в первом случае – к ближайшим родственникам по отцовской линии, во втором – к опекунам).

Лучшие земли принадлежали мечети (вакуфные) и тухуму «гъиндилъ». Были семьи, которые вообще не имели пахотной земли. Аренда земли практиковалась очень редко. Плата за аренду земли,

осуществлялась натурой – обычно отдавалась половина урожая. На пастбища, присельские выгоны, лес частная собственность не распространялась – они принадлежали джамаату. Однако право пользования ими было строго регламентировано между отдельными семьями. Чтобы сохранить на зиму пастбища, расположенные на солнечной стороне, сберечь их от потравы в летне-осенний период в некоторых местах (например, между хуторами Гвинейчи и Гадайчи) строились каменные заборы и заграждения – «елайд», достигавшие более чем километровой длины.

В Тинди иногда прибегали и к праву первой заимки. Заранее определялись и объявлялись более или менее пригодные для устройства террасных полей участки. В объявленный день у Тиндинской соборной мечети собирались те, кто не имел пахотных участков. «ГПел» подавал знак (сигнал) и безземельные спешили (бегом) занять заветный участок земли. Доставался же он тому, кто смог дойти первым и «поставить знак» (камень, колышек). В редких случаях обнищавшей семье мечеть могла из вакуфных земель выделить в качестве собственности незначительный участок земли. Обычно вакуфные поля сдавались малоимущим селянам в аренду.

Среди тех, кто в прошлом веке сдавал землю в аренду (таковых в тиндинском обществе, как уже отмечалось, было единицы) называют ХАжияв-Дибира, который имел пашни, засеваемые 60-ю мерками («къали») зерна. Причем ХАжияв-Дибир в аренду сдавал землю только тем, у кого была земля – с тем расчетом, чтобы арендатор, в случае чего не мог уйти от уплаты долга.

В долг обычно давали тому, у кого была в собственности земля. Деньги, зерно, золото «на рост» не давали, так как «рибаъ» считался большим грехом.

Основные традиционные занятия – богарное земледелие и скотоводство. Поля террасные. Выращивали ячмень, пшеницу, просо, из

овощных культур – тыкву, морковь. Картофель стали выращивать лет 90 тому назад. Первым эту культуру начал возделывать человек по имени Гали на хуторе «Церекьани». До недавнего времени не сажали лук, чеснок, капусту. Все это покупалось на ботлихском базаре.

3. ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Проблемы этнографии хозяйственной жизни народов Дагестана относятся к рязряду наиболее изученных. По данной теме существует значительная литература, в том числе научная²⁸. Отдельные аспекты хозяйства тиндалов нашли отражение в обобщающих исследованиях по этнографии и социально-экономической истории Дагестана.

По данным на 1886 г. в Тиндальское наибство входило 10 поселений,

²⁸ Исламмагомедов А.И. Поселения аварцев в XX – XX вв. – «Ученые записки ИИЯЛ», т. XV, Махачкала, 1964; Ихиллов М.М. Хозяйство аварцев в XX – XX вв. Табл. 30 к рукописи. РФ ИИЯЛ, д.15-4, ф.3; Комаров А.В. Алаты и судопроизводство по ним. ССКГ, вып. I. Тифлис, 1868; Маркграф О.В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М., 1882; Мовчан Г.Я. Из архитектурного наследия аварского народа. СЭ, №4, М. 1947; Никольская З.А. Из истории аварского жилища. – Советская этнография, №2, 1947; Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Горное пахотное орудие террасовых полей Дагестана, СЭ, № 4, 19-52; Они же. Женская одежда аварцев. – КСИЭ. Т. XV. 195-3. Османов М.-З. О. Поселения даргинцев в XX – XX вв. Ученые записки ИИЯЛ. Т. 10. Махачкала, 1962; Османов М.-З. О. Жилище цудахарцев в XX – XX вв. Ученые записки ИИЯЛ, т. X, Махачкала, 1961; Памятная книжка и адрес-календарь Дагестанской области на 1901 год. Т. – X. Шура, 1901. Памятники обычного права Дагестана. М.1-965. Пиралов А.С. Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа. СПб, - 1913. Плисецкий М. Горцы Дагестана. Махачкала, 19-29. ИГЭД.М, - 1959. Сергеева Г.А. Экспедиционная работа в Дагестане в 1959 г. СЭ. 1 – 960. № 5. Труды первого съезда деятелей кустарной промышленности на Кавказе в Тифлисе в 1902 г. Тифлис, 1902. ССКГ вып. – V Тифлис. 1 – 871 (Мухаммед-Рафи) и др.

составлявших 3 сельских общества (джамаата). В наибстве имелось 1053 хозяйства (4448 человек). По тем же данным, Тиндальское (Тиндинское) наибство включало в себя тиндинское, тиссинское и хваршинское сельские общества. Население Тиндальского сельского общества, в которое, помимо самого Тинди (410 хозяйств (дымов) 1678 человек) и множества хуторов, перечень которых приводится ниже), входили также села (Акнада (97 хозяйств (502 чел.), Ангида (105 хозяйств (471 чел.), Аща (50 хозяйств (187 чел.)). Итого, 662 хозяйств (2838 человек).

Тиссинское сельское составляло одно селение – Тисси (53 хозяйства (204 чел.)).

Отметим, что до 1865 года и Тисси, и упомянутое Аща входили в состав тиндинского джамаата Эчеда, который, в свою очередь, административно был отнесен к Унк-Ратлю.

В июне 1865 года Тиндальское и Хваршинское наибства были объединены в Тиндальское наибство. Хваршинское сельское общество Тиндальского наибства составляли селения Инхоквари, Квантлада, Сантлада, Хварши и Хойни - всего 338 хозяйств (1406 чел.). По статистике на 1886 г. хваршины составляли почти треть населения Тиндинского наибства, а собственно тиндалы — 662 хозяйства (2338 человек).

По административной реформе, осуществленной царским режимом в рамках военно-народного управления, в тиндинское сельское общество были включены, помимо Тинди и его 15-ти хуторов, селения – джамааты Акнада (с 8-мью хуторами), Акнада и Аща, находившиеся в особых отношениях с Тинди, как с центром вольного общества и, по определению М.А. Агларова, «метрополией».

Согласно данным Е.И. Козубского²⁹ на 1895 год, в Тинди имелось 473 хозяйства (2050 чел.); в Акнада – 110 хозяйств (503 чел.); в Ангида -

²⁹ Дагестанская область. Свод статистических данных о населении Закавказского края извлеченных из посемейных списков 1886г. Тифлис, 1893., С. X I.: Памятная книжка Дагестанской области. Сост. Е.И. Козубский, Темир – Хан- Шура. 1895, С. 36-37.

111 хозяйств (426 человек); в Аща - 54 хозяйства (190 чел.); Тисси - 58 хозяйств (225 человек). Всего 806 хозяйств с населением 3394 человек.

Во время составления посемейных списков 1886, по народности тиндалы были отнесены к аварцам, а в графе «Язык домашний», указано: «Тиндальский». Советская статистика выделила тиндалов отдельным этносом дважды: во время Всесоюзных переписей населения 1926 и 1939 годов. (Ниже приведена таблица о численности тиндалов за разные годы.)³⁰.

Годы	1866	1886	1895	1926	1939
Численность	2,5	3,3	3,4	3,8	5,8
(в тыс. чел.)					

Чем же жила эта, довольно значительная в условиях высокогорья, масса людей, каково было их «жизнеобеспечение»?

Общеизвестно, что социальные, гражданские, этнические и другие сообщества людей для самосохранения и самовоспроизводства должны обеспечивать себя преемственностью духовных традиций, осваивать или генерировать знания, идеи, пользоваться природными ресурсами, хозяйствовать, создавать материально-вещную среду обитания, т.е. вести определенный образ жизни.

Основу социальной структуры тиндалов составляли уздени. Под словом уздени в дагестанских языках подразумевается лично свободное сословие. Полных или емких определенных понятий «уздени» в научной литературе нет.

³⁰ Составлена по данным: Комаров А.В. Списки населенных мест Дагестанской области//Сб. статистических сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис,1869; Дагестанская область: Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. Тифлис, 1893; Козубский Е.Н. Памятная книжка Дагестанской области, Темир-Хан-Шура, 1895, С. 36-37; Всесоюзная перепись населения 1926 г. М,1928.Т.V.,С. 343; ЦГА РД. Ф. 260., Оп. 10., Д. 33., Л. 1.

Дефиниции эти в лучшем случае сводятся к перечню прав собственности и гражданских прав узденей в дореволюционном обществе в контексте формационной концепции, доказывається их экономическая зависимость, то, что они подвергались эксплуатации эксплуататорами и т.п.

Попытки «вмонтировать» сословие узденей в «стройную» классовую теорию, где на одном полюсе феодал или буржуй, а на другом – бесправный крестьянин или пролетарий, не могли быть плодотворными по той причине, что вопреки канонам исторического материализма основу человеческой жизни составляют не только имущественные отношения.

Венцом и критерием развития любого общества является личность, ее гражданские права и обязанности, в том числе права собственности.

В этой связи можно считать безуспешными попытки специалистов по научному коммунизму «вогнать» вольные общества Дагестана в «универсальные» «пятистепенные» социально-экономические формации в их промежуточные звенья, в первобытно-общинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический, социальный строй, терминологический хаос дореволюционных и советских историков вокруг определения, «уровня социально-экономического» развития вольных обществ Дагестана («раннефеодальные», «военно-демократические», «родо-племенные образования», «патриархально-родовой строй»).

Не сняло проблему и введение в научный оборот понятия «горский феодолизм».

Незнание природы социальной организации дагестанского общества, вольности и одухотворенности, личной независимости узденства, составлявшей большую часть населения Дагестана, обусловило непонимание, или нежелание понимать причины столь ожесточенной и отчаянной борьбы горцев Дагестана за свою свободу.

«Уздени, – пишет М.А. Агларов, – составляли «костяк сельской общины» ... обладали равным правом участия и голоса в народном

собрании, могли быть в качестве «чIухIби» (правителей), по достижению 40-50 лет, если поведение, нравственная и интеллектуальная репутация не вызывала нареканий могли выдвигаться в совет старейшин. Уздени должны были быть вооружены и, в качестве воинов, выступать в поход на дальние земли в защиту своих земель по решению народного собрания. Уздени были не только землевладельцами, но и земледельцами... богатые или бедные, родовитые или «худородные» - никто не считал земледельческую, кА, впрочем, и скотоводческую работу зазорной, если она не «женская», т.е. если соответствовала половозрастному разделению труда»³¹.

Уздени были и собственниками, и гражданами. Они обладали правовым иммунитетом, влияли на характер власти, и, что не менее важно, являлись носителями и хранителями лучших нравственных характеристик дагестанцев, выраженных в философском понятии «узданли» (узденство).

«Паразитирующих» на чужом труде среди тиндалов в рассматриваемое время, можно сказать, не было.

Принудительный труд в качестве наказания за злодеяния тиндалы не применяли. Наоборот, отстранение от общественной работы, помочей («гвай») воспринималось как наказание.

Среди тиндалов не было не только эксплуататорского сословия, но и, вплоть до начала XX века, группы лиц, живших преимущественно за счет труда своих соплеменников.

Сразу же отметим, что в задачи данной работы не входит изучение истории возникновения и развития земледелия на примере тиндалов. Тем более что вопросы эволюции земледелия, технологии создания различных террас (на каменных подпорных стенах, с межевыми откосами, пойменные, откосные) освещены в научной литературе обстоятельно, с

³¹ Агларов М.А. Сельская община в нагорном Дагестане в XVII- начале XIX вв.:

(Исследование взаимоотношения форм хозяйства, социальных структур и этноса). М.: Наука, 1988, С.138.

привлечением обширного материала по всему Дагестану и сопредельным регионам. Здесь имеются в виду работы В.Г. Котовича³², Х.А. Амирханова³³, М.Г. Гаджиева³⁴, М.А. Агларова³⁵, М.-З.О.Османова³⁶, А.И. Исламмагомедова³⁷ и др. Отдельные аспекты этой проблемы рассмотрены в историко-этнографических работах С.Ш. Гаджиевой³⁸, А.Г. Булатовой³⁹, С.С. Агашириновой⁴⁰ и др.

Известно, что в так называемых традиционных обществах хозяйственная специализация населения находилась в жесткой зависимости от природно-географических и климатических условий. В существенной мере эта зависимость сохраняется вплоть до наших дней, и не только в технологически слаборазвитых странах третьего мира. Конец XIX – начало XX в. характеризуется распространением капиталистических отношений, в том числе в сельском хозяйстве. И если эти отношения на

³² Котович В.Г. К вопросу о древнем землевладении и скотоводстве в горном Дагестане. УЗ ИИЯЛ, т. IX, Махачкала, 1961.

³³ Амирханов Х.А. Чохское поселение. Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М., 1987.

³⁴ Гаджиев М.Г. Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. М., 1991.

³⁵ Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII – XIX в., М., 1988.

³⁶ Османов М.-З.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана XIX – XX в. Махачкала, 1996.

³⁷ Исламмагомедов А.И. Поселения аварцев в XIX – XX вв.//УЗ ИИЯЛ., т. XII, Махачкала, 1964; Он же. Аварцы. Историко-этнографическое исследование. XVIII- нач. XX в. Махачкала, 2002.

³⁸ Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана XIX – нач. XX вв. М., 1981.

³⁹ Булатова А.Г. Лакцы: (XIX – нач. XX вв.). Махачкала, 1971.

⁴⁰ Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин в конце XIX – начале XX века. М., 1978.

равнине и отчасти в предгорных районах Дагестана вызвали весьма ощутимые структурные изменения в сельскохозяйственном производстве, (например, виноградарство, мареневодство и т.д.), возникновению и развитию пищевой промышленности (виноделие, консервная промышленность и др.), то в высокогорных районах капиталистические отношения не изменили хозяйственную жизнь кардинально. Проще говоря, у тиндалов и земледелие, и скотоводство продолжало оставаться традиционным. Впрочем, таковым оно продолжало оставаться, в основных своих чертах, ина протяжении всего XX столетия. И это существенно расширяет возможности ретроспективного этнографического изучения хозяйства.

Основные традиционные занятия тиндалов – богарное террасное земледелие и скотоводство. Террасное земледелие – важная, детально описанная и хорошо изученная составляющая горцев. Тиндалы, как и другие народы Дагестана, накопили в этой области большой и полезный опыт.

Земледелие на территории расселения тиндалов, в частности террасное, возможно имеет такую же древнюю, как и в других, известных по археологическим данным, земледельческих зонах Дагестана, историю.

Земельные участки под пашню располагались на пологих горных склонах и в речных долинах, М. А. Агларов, специально исследовавший террасное земледелие Дагестана, пишет: «...приемы обработки горных склонов, в конечном счете приводившие к формированию террасного поля, достаточно специфичны... Участок склона горы, который предполагается отнести под поле, сначала освобождают от дерна мотыгами или лопатами, то есть поднимают целину. В год подъема целины ничего не сеют – трава и корни перевернутого дерна должны перегнить. В следующем году участок вспахивают. Вспашка должна была начинаться по точно очерченной нижней границе предполагаемого в будущем террасного поля по прямой горизонтали поперек склона... По достижению конца борозды из нее

вытаскивают плуг, быков поворачивают назад, и вторую борозду проводят почти по первой, но в противоположном направлении. Первые пять-шесть борозд проводят исключительно плотно друг к другу, в результате чего на склоне образовывалось подобие небольшого горизонтального валика, слегка возвышающегося над поверхностью земли (это закладка будущей межи – откоса или «травянистого клона»). Затем скошенную поверхность склона продолжают вспахивать до условной верхней границы. Это пахотное, но еще не террасное поле на склоне горы»⁴¹.

Путешественники и исследователи не раз отмечали, что в горах Дагестана земледелие отличалось исключительной приспособленностью к природно-климатическим условиям, рельефу местности. Это в полной мере относится и к тиндалам.

В пределах расселения тиндалов встречаются практически все известные в горной части Дагестана типы террас: пойменные, с межевými откосами, с подпорными стенками.

В непосредственной близости селений Тинди, Акнада, Ангида, преобладают в основном террасы с подпорными стенами. Они, по сравнению с аналогичными террасами на многочисленных хуторах, отличаются своей капитальностью и максимальным использованием, точнее искусственным «наращением» пригодной для пахоты земли.

Большая часть тиндинских сел и хуторов расположена на крутых гребнях гор и наличие вокруг этих поселений террас с подпорными стенами, т.е. террас, на сооружение которых требовалось много труда, с точки зрения экономичного использования территории, целесообразности, вполне объяснимо. Данный тип террас преобладает на землях, примыкающих к селу, а на хуторах представлены главным образом террасы с межевými откосами, т.е. без подпорных стен. Объясняется это ,

⁴¹ Агларов М.А. Террасное земледелие Дагестана. (Вопросы генезиса, культурной типологии и социальной роли системы) ...С. 55.

по-видимому, тем, что пахотные участки, расположенные вокруг или рядом с селением больше ценились – легче следить за состоянием, легче доставлять удобрение, облагораживать, сторожить от потравы. Отсюда и стремлением как можно полнее и интенсивнее использовать каждый клочок земли.

Отметим также, что во многих хуторах хозяйство имело в основном скотоводческую направленность, а более половины из них (особенно хутора вокруг сел Акнада, Ангида, Аща) расположено высоко в горах, т.е. там, где практиковалось не террасное, а «откосное земледелие».

Скотоводство давало достаточную как для внутреннего потребления, так и для реализации на стороне продукцию. Однако строгой специализации хуторов на скотоводстве или на земледелии у тиндалов не было. Во всяком случае вопрос о том, что является для хуторян важнейшим – скотоводство или земледелие, старожилам - тиндалам был не совсем понятен: они считают, что содержать крупный рогатый скот там где нет пашни не имеет смысла.

Показателен в этой связи тот факт, что в пределах расселения тиндалов нет ни одного хутора, где бы не было пашен. Были хутора с превосходными по качеству, плодородию почвы пашнями. Например, на хуторах Гьалатльи и Гьундучи, находящихся, по местным меркам на отдаленном (3-5 км.) от Тинди расстоянии, пахотные участки могли приобрести только самые состоятельные хозяева. Стоили они дороже, чем соответствующие участки, расположенные в непосредственной близости к Тинди.

Под названием «кули» тиндалы подразумевают и отселок, и хутор, т.е. поселение, тогда как слово «мархьу» означает сезонное (летнее или зимнее) пастбище с соответствующими хозяйственными постройками для скота.

В дореволюционной и советской литературе не раз отмечалось, что в горной и особенно высокогорной части Дагестана своего хлеба хватало от

3-х до 6-ти месяцев.

Что касается тиндалов, то они, судя по обилию террас и добротных пахотных участков, все же производили достаточный и для своего пропитания хлеб.

По сведениям из посемейных списков 1886 года в сельском обществе Тинди (включая хутора) на 410 хозяйств приходилось пахотной земли на 8434 пудов посева, в Тисси – на 53 хоз-ва 455 пуд, в Аща – на 50 хоз-в 345 пуд., в Акнада – на 97 хоз-в 875 пуд. соответственно. (Данные по селу Ангида в указанных списках отсутствует).

Если считать обычным для этих мест урожай в сам 6, то остается (за вычетом семенного зерна, т.е. 8434 пудов): в Тинди – примерно 105 пудов на одно хозяйство; в Тисси – 45; в Аща – 35; в Акнада – 45 пудов соответственно. По тем же подсчетам в указанных выше тиндинских селах производилось по меньшей мере более 800 тони зерновых, а на каждого жителя приходилось (не включая семенной фонд) в среднем 315 кг. верна, в том числе; в Тинди – 402 кг.; в Тисси – 178 кг.; в Аща – 148 кг.; в Акнада – 140 кг, зерновых. Словом, хлеба своего тиндалам все же хватало. Во всяком случае, для питания. (Примечательно, что в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. и послевоенного голода именно тиндалы продавали на Ботлихском базаре хинкалы).

Что касается закупок зерна в Чечне, то потребность в этом была обусловлена большей частью проблемами с фуражом. Без фуражного зерна содержать рабочих и убойных волов, отелившихся коров, истощавших к весне овец невозможно. Добавим к этому, что тиндалы приобретали в Чечне большей частью кукурузу и фасоль, а не только пшеницу.

К севу поле подготавливали тщательно: удобряли золой, навозом, очищали от крупных камней, приводили в порядок подпорные стены террас. Вспашку производили в основном мужчины.

Начало весеннего сева определяли по тому насколько «прогрелась» пашня, старейшины. Обычно оно приходилось на начало апреля. Озимые

сеяли в конце августа – начале сентября.

Начало пахоты сопровождалось магическими действиями и молитвами. Наиболее выразительным в этом отношении являлся, как и у других горцев Дагестана «Праздник первой борозды» («МусабештIа»).

Отмечался он торжественно. Обязанности по проведению обряда заранее брал на себя кто-либо из состоятельных тиндинцев. Причем в Тинди существовала очередность между двумя тухумами, т.е. если в этом году обряд проводился за счет представителя тухума «гъаччалъ», то на следующий год это должен был быть кто-то из тухума «гъиндилъ». В других тиндинских селах такого порядка не придерживались. Проведение «МусабештIа» в них, а тем более на хуторах, раньше чем в Тинди, или без согласования с Тинди исключалось – это нанесло бы оскорбление «метрополии». Точный день проведения первой борозды устанавливали в Тинди старейшины, в том числе старейшины из Акнада, Ангида, Аща, Тисси.

Первую борозду доверяли проводить тому из почетных жителей села, кто считался удачливым, имел репутацию доброго человека успешно ведущего свое хозяйство. Пока тот, кому предстояло провести первую борозду не внесет в поле удобрение (навоз, золу) никто не начинал удобрять свои пашни. Проведению первой борозды придавали ритуально-магический смысл. Считалось, что если кто-либо начнет сев раньше проведения «МусабештIа», то он лишит благополучия весь джамагIат, а год будет неурожайным.

На праздник созывались люди, готовилось хорошее угощение (резали быка, пекли хлеб). На рога быков, приготовленных для проведения первой борозды, надевались ритуальные хлебные круги. Пахарь надевал шубу наизнанку и, со словами молитвы, начинал вспашку, а дети и молодежь закидывали его комьями земли. Устраивались состязания в борьбе, прыжках, метании камня, различные игры.

Веселиться на празднике «МусабештIа» позволялось до известных

пределов. На пахотном поле, где проходил праздник, собачьи бои не разрешались: их устраивали в другом месте. Шутки, касающиеся будущего урожая, упитанности быков, пахаря и т.д., возбранялись как вредные. Следовало выражать радость и высказывать пожелания богатого урожая.

Исследователи уже обратили внимание на древность и большую выраженность в горах земледельческих, а не животноводческих обрядов, на то, что «праздник первой борозды» более насыщен культовым содержанием именно в горной части.

Тиндалы засевали в основном голозерный ячмень («бугIа») и рожь («муа»), реже овес («нихIа»), кукурузу («чакар»). Особый, можно сказать магический смысл придавался засеву. Не случайно тиндалы приветствуют пахарей пожеланием: «Гъумур битIу бисамакья» («Да пусть ложатся семена правильно»). Правильность разбрасывания семян непременно сказывалась на урожае. Доверялось это занятие опытному, богобоязненному человеку.

Общеизвестно, что урожайность поля во многом зависит от трудолюбия, опыта, знаний земледельца. Но извечным оставалась (и остается) зависимость урожая от неблагоприятных природно-климатических явлений, прежде всего засухи. Если таковая случалась, тиндалы, как и другие народы Дагестана, совершали обряд вызывания дождя.

Проводили его с разрешения сельского муллы – дибира. За три дня до начала обряда, дибир призывал держать пост (уразу). На 4-й день, который также начинался с поста, к полудню, старики («джамагIаталъулчи») собирались возле Джума-мечети. Все жители села выходили из своих жилищ, одевшись в старую одежду. Грудных детей на время проведения обряда нельзя было кормить и они должны были находиться отдельно от матерей. До завершения обряда ягнят отделяли от овцематок, телят от коров.

Кульминацией обряда было шествие по селу толпы с ряженым с ног

до головы травой мужчиной («цIадул хIама»). Последнего из домов обливали водой и угощали яствами. Процессия с причитаниями и мольбами к Всевышнему о дожде шла к местечку «Ханчабахаду», к реке, в которой «цIадул хIама» купали, а дети брызгали друг на друга водой. Люди старались разжалобить Аллаха, просили спасти от засухи, издавали жалостные крики. У реки совершался намаз. Дибир произносил молитву, в которой говорилось, что страдают не только раскаивающееся в своих прегрешениях люди, но и всякое живое творение Аллаха, страдают безгрешные малые дети, детеныши живых тварей и т.п. Затем распевали зикр, в котором помимо обычных молитв к Всевышнему, произносились, на аварском языке, и такие слова:

«Баркат бугеб цIад байи
ЦIакъ дуда гъари буго
Бакъван холеб хур буго
Къечон холеб ракъ буго»'
(«Пусть пойдет благодатный дождь.
Сильно просим тебя.
Пашня гибнет от засухи,
Земля гибнет от жажды»).

Завершался обряд вызывания дождя тем, что дибир писал на речной гальке специальный стих (аят) из Корана и кидал ее в реку, а также жертвоприношением. Резали барака или бычка. При этом кровь животного пускали в реку, а мясо раздавали бедным и сиротам.

Прополку делали не менее двух раз. Занятие это считалось сугубо женским. Уборкой урожая также занимались женщины, но снопы и копны делали и женщины, и мужчины.

Урожай на ток иногда перевозили на ослах. Для этой цели имелись особые деревянные седла с почти метровыми двумя парами боковых стоек

(рогатин)⁴². Такие седла позволяли навьючить на животное больше снопов.

О возможностях эффективного использования лошадей, ослов, мулов в качестве вьючных животных тиндалы знали очень хорошо. Тем не менее, они предпочитали тратить корма на содержание крупного рогатого скота, а не ослов (или лошадей, для которых требовались лучшие корма и лучший уход).

По данным посемейных списков 1886 года (19), только в с. Аща, расположенном высоко в горах и далеко от центра (т.е. от Тинди), ослы имелись почти в каждом хозяйстве (на 50 хозяйств – 41 осел), в Тинди и Тисси – в каждом втором, в Акнада – в каждом третьем хозяйстве. На каждые 10 хозяйств приходилась одна лошадь.

Несмотря на наличие гужевого транспорта, женщинам - тиндинкам приходилось перетаскивать на спине и корзины навоза на удобряемую пашню, и трех - четырех пудовые вязанки дров, скошенного урожая, сена.

Для обмолота применяли древнейший способ – пара или три молотильные доски, запряженные в пару волов.

Провеивали зерно, как и повсеместно в горах, широкими и длинными деревянными лопатами.

Большое значение придавали хранению зерна, особенно семенного. Прежде чем засыпать зерно в «цагъур» или отвести на мельницу его основательно сортировали и сушили. Некондиционное зерно шло на корм птицы и истощавших к весне овец. Грубая помолка такого зерна использовалась также для подкармливания зимой и в начале весны дойных коров, рабочих волов.

Недостатка а в количестве водяных мельниц тиндалы не испытывали. В Тинди их было 17, в Акнада - 2. В Тисси, Аща и Ангида

⁴² См.: Османов М.-З.О. К истории транспорта народов Дагестана XIX –XX вв. Махачкала, 1979.

мельниц не было. На речках Гъайа и Кита, протекающих рядом с Тинди Къури Амира сын Къури Магома, Къебехан МухАма и Гучача ГИали (Щамура Гучача) имели по три мельницы каждый. В Акнада владел мельницей Али, сын Тамимудара⁴³.

По конструкции это обычные для горной местности мельницы – водяная турбина с горизонтальным расположением лопастей.

Ручные мельницы применялись только для грубого помола небольшого количества зерна (пшеницы, кукурузы, ячменя).

Тиндинские мельницы считались по качеству помола лучшими в округе. Поэтому туда привозили зерно для помола и соседи – чамалалы.

Плата за помол называлась «дайа». Помимо мельничной пыли мельнику (точнее, владельцу мельницы) от каждой шестой мерки (къали) помола полагался один «сахI», т.е. примерно десятая часть.

Вообще с мельницами у тиндалов, как и у других народов Дагестана связан целый ряд мистических представлений о шайтАнах, джинах. Малолетних детей, например, во избежание порчи, старались, вообще не водить на мельницу, особенно в ночное время. Но если по той или иной причине приходилось это делать, то в качестве оберега использовали спички, ножик, ножницы, кусочек древесного уголька и т.д. По поверьям, если занести ребенка в мельницу головой вперед, то он вырастет умным, если ногами вперед – быстрым, шустрым.

Из овощных культур сажали тыкву. Картофель стали выращивать лет 80 тому назад. В основном картофель и морковь выращивали акнадинцы. До недавнего времени не сажали лук, чеснок, капусту. Все это покупалось на ботлихском базаре.

Фруктовые сады, в которых росли абрикосы, яблоки, груши имелись в Тисси, а также на хуторе ГадаичИ.

Тиндалы выращивали в относительно небольших количествах и

⁴³ ЦГА РД. Ф.21 Оп. 5. Д. 117. Л. 1-10; 211-240; 243-274.

виноград (по данным на 1886 г. – 900 сапеток).

По вкусовым качествам местный сорт винограда тиндалы сравнивают с ботлихским и даже с гимринским. Но несомненным его качеством является то, что он, при правильном хранении не портится до конца января. (Для хранения использовали цагъур: кисти винограда развешивались на гвоздях, за веточки, так, чтобы они не касались одна другой).

Основные сельскохозяйственные орудия – это типичное для горной зоны Дагестана деревянное рало с железным наральником, косовидные серпы, молотильные доски, деревянные лопаты, тяпки и т.д.

С конца XIX в. стали применять и круглые серпы с зубчатыми лезвиями, русские косы.

Пахотным орудием служило рало («берцИ»), Для жатвы и сенокосения применялись чаще всего косовидные серпы. Работали с такими серпами только женщины.

4. СКОТОВОДСТВО

Наряду с земледелием, скотоводство – одно из основных занятий тиндалов. Семью, которая не содержала хотя бы три коровы, тиндалы считали ленивой. По пастбищным возможностям территорию расселения тиндалов можно отнести к разряду превосходных. И по альпийским лугам, и по обилию зимних пригревов, пашен, горно-долинных садов, территория эта вполне может быть сравнима с андийской.

Как и другие жители высокогорья, тиндалы содержал и крупный рогатый скот, за исключением трех зимних месяцев, на хуторах, а в разгар лета на альпийских лугах (кроме телят). Особое значение тиндалы придавали разведению быков.

Крупный рогатый скот, за исключением трех зимних месяцев, содержали на хуторах. Разведение быков – предмет гордости тиндинцев. К

моменту образования колхоза только в Тинди имелось 800 быков. В результате коллективизации от каждого хозяйства отчуждено было по 4-ре быка и 20 соток пашни. Быка резали на мясо обычно поздней осенью, часто в середине декабря. Покупая для откорма быка, больше обращали внимание на его возраст и рослость, чем на упитанность. Считалось, что если откормить худого быка, то его мясо будет нежнее. Содержали быка в отдельном помещении. Уходом за ним занимался мужчина. Чтобы не волновать животное, «посторонним», даже жене и домочадцам, заходить в помещение, где содержался бык, не полагалось. Пугать животных возбранялось. Считали, что от этого они в течение недели не набирают веса.

Овец с начала весны до поздней осени выпасали на альпийских пастбищах, а зимой содержали на хуторах. Здесь же имелись и зимники. В отаре насчитывалось до 2000 голов овец. Для содержания такой отары требовалось 3-4 чабана («игъва») и один удаман. До коллективизации овцеводы имели отары в 350 – 550 голов овец. В том, что хозяин сам являлся чабаном своих овец, не было ничего зазорного. Зимой основная масса овец содержалась на хуторах.

Только состоятельные и предприимчивые овцеводы, у которых было более 200 овец, могли позволить себе аренду зимних пастбищ на равнине. Арендовали пастбища в Чирюрте, Костеке, Адиль-Кутане, Ургъудане и др.

Кошары представляли собой полуподземные помещения, с тремя рядами сводчатых каменных арок, построенных без использования леса, с одним довольно узким входом. Крыша кошары покрывалась толстым слоем земли, что оберегало ее от протекания и хорошо сохраняло тепло. Кошары имели прямоугольную продолговатую форму. На крыше оставляли несколько отверстий, закрытых каменными плитами. Служили они для регуляции температуры внутри кошары.

Качество кошары существенно сказывалось на том, как пройдет зимовка.

Рассказывают, что опытные чабаны, для проверки температуры в кошаре ночевали в ней раздевшись, без покрывала. Если внутри кошары было очень жарко, то отверстия на крыше кошары открывались, если холодно – закрывались, а поверх крыши укладывали дополнительный слой овечьего кизяка. Если на овцах завелись паразиты, для их уничтожения кошару «перегревали» пару ночей.

Чабаны по народным приметам умели предсказывать с той или иной долей вероятности погоду. Особенно внимательно за погодой следили в зимнее время. Например, чтобы предостеречь овец от легочных заболеваний пасли их после того, как начинал исчезать иней. В 60-х годах XX века, на каждого чабана выдавалось 22 кг муки, 12 кг мяса и 2 кг сыра. Если чабаны съедали сверх этой нормы, с них удерживались деньги «Удаманас вехъасе вехъльи гъабула» («Удаман является чабаном чабанов» – говорят тиндалы. В обязанности удамана входило обеспечение чабанов всем необходимым. Охрана овец в ночное время также входила в его обязанности. При этом удаман должен был считать овец вечером, а чабан – утром. Но обычно этим не занимались, так как отношения между чабанами и удаманом бывали, как правило, доверительными. Отлучаться от кошары удаману или чабану было положено по взаимному согласию, но только одному из них. За окотом скота следил лично удаман. Передоверять эту важную работу кому-то считалось безответственным. Труд удамана оплачивался ниже, чем труд чабана. На время окотной кампании колхоз направлял по 2-3 помощника к каждой отаре. Направлялись только мужчины, так как овцеводство считается мужским делом. Труд помощников оплачивался наравне с трудом чабана.

Планы по сдаче мяса, настригу шерсти, приплоду устанавливались не по отарам, а для колхоза в целом. Качественной считалась выщипленная шерсть, чем стриженная. К весне местная порода овец «линяла». Впрочем, в Тинди овец держали не столько для шерсти, сколько для мяса. Тиндалы уверены, что местная порода (дидойская и аварская) овец хорошо

переносит зиму, имеет большой кюрдюк. Что касается несовершенства этой породы, то они отмечают «Тасса мупагIат гьечIеб, гьаналаб» («Бесполезная снаружи (имеется ввиду шерсть), мясная»). В с. Акнада содержалась главным образом андийская порода. По мнению чабанов, эта порода менее приспособленная к местным климатическим условиям.

Случку овец производили с тем расчетом, чтобы окот пришелся на 40-й день весны.

Специального обряда, приуроченного к случке овец у тиндалов не зафиксировано. Обычно перед сезоном случки в кошару бросали горсть орехов. Как и у других народов Дагестана, орехи считаются символами плодовитости, способными помочь повышению репродуктивности скота.

Высокопородного барана-производителя выбирали тщательно. При этом имели значение не только продуктивные качества (шерсть, мясо), но и экстерьер. Заметим, что данный фактор для местной породы овец, отличающейся несравненно большим разнообразием экстерьера, чем, например, дагестанская полутонкорунная порода, был немаловажен.

После возвращения овец с горных пастбищ в Тинди устраивали своего рода смотр отар. Чабанам, чья отара была, по мнению сельчан, в лучшем состоянии делались подарки – обычно привязывали на шею кусок материи. В 50-е годы XX в. колхозное овцепоголовье составляло 15 тыс. голов, а в склад колхоза сдавалось до 20 тонн овечьего сыра. Доили овец в любую погоду, даже в снегопад, что в горах может случаться и в разгар лета, ибо нерегулярная дойка овец приводила к уменьшению надоя молока.

Термины: квий – куй – баран-производитель

анлги – кастрированный баран

риха – овца

релъаб – годовалый барашек

ретлана – полугодовалый барашек

кьезр – ягненок

ценатлги – коза

цИкIар – козленок

тIукIа – козел

Для ягнят отводилось отдельно и лучшее для пастьбы место. С 1948 по 1952 гг. существовала натуроплата за трудодни (пшеница, картофель, овцы, КРС). Если кто-либо из женатых людей бедствовал, то близкие родственники и члены тухума помогали скотом, полученным в качестве натуроплаты от колхоза. Причем срок возврата не оговаривался. Обычно говорили: «Разведи себе скот, вернешь, когда сможешь». Если же по тем или иным причинам случился падеж скота, то возмещения не требовали вообще.

Выращивание быков – древнее занятие и устойчивая традиция тиндалов.

Вряд ли в других местах Дагестана найдутся такие общества, как тиндинское, где количество коров и быков в стаде было бы почти что равным. Практически каждое хозяйство содержало по одному, а иногда и по два быка.

По данным из посемейных списков 1886 года только в селениях Тинди, Тисси, Акнада и Аща содержалось на 610 хозяйств 939 вола (т.е. 1,5 головы на хозяйство)⁴⁴.

Поголовье быков у тиндалов оставалось стабильно высоким. Как утверждают тиндалы, к моменту образования колхоза только в Тинди имелось 800 быков. В памяти народной еще свежи воспоминания о том, как в результате коллективизации от каждого хозяйства было отчуждено по 2 быка и 20 соток пашни.

Быка резали на мясо обычно поздней осенью, часто в середине декабря. При покупке для откорма быка больше обращали внимание на его возраст и рослость, чем на упитанность, Считалось, что если откормить

⁴⁴ ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 117. Л. 1-10; 211-240; 243-274.

худого быка, то его мясо будет нежнее. Содержали быка в отдельном помещении. Уходом за ним занимался мужчина. Чтобы не волновать животное, «посторонним», даже жене и домочадцам, заходить в помещение, где содержался бык, не полагалось. Нельзя было пугать животных. Считали, что от этого они целую неделю могут не набирать веса.

Уход за коровами и телятами считался исключительно женским делом. В зимнее время они находились на стойловом содержании. Летом, в период наибольшей продуктивности коров (конец мая – июль месяцы) организовывали «хавтльа»: несколько семей (родственники, соседи) составляли стадо 10-15 коров и уходили с ними на альпийские луга вокруг хуторов (Гъенибатлъахъ, Цџабигъайири, Ккала, Канабала и др.). При этом пастуха не нанимали. За коровами обычно присматривал чабан, пасший поблизости овец. В ночное время скот содержали за каменной загородью («кола»). Хозяйки определяли надои молока своих коров и в зависимости от этого устанавливалась продолжительность и очередность дойки всего стада для каждой из них.

Самым тяжелым женским трудом, их главной хозяйственной заботой являлась заготовка кормов, сена. От этого зависел исход зимовки скота.

Поскольку сенокосные угодья были ограничены и каждое хозяйство соревновалось с другим и старалось как можно больше заготовить сено, взаимопомощь («гвай»), в этом деле как социальный институт, как обычай, – исключался.

Помощь здесь могла быть только индивидуальной, т.е. между родственниками, близкими, и то в случаях, когда кто-либо из женщин по причине траура или болезни не мог в дни сезона сенокосения выходить на работу.

Косили в основном женщины, и, реже, мужчины. При этом женщины пользовались косовидными серпами, мужчины – косами. Если погода позволяла, скошенное сено сушили на месте, если нет – перевозили на

хутора или в села и сушили на крышах сеновалов и домов.

Овец с начала весны до поздней осени выпасали на альпийских пастбищах, а зимой содержали на хуторах. Здесь же имелись и зимники. В отаре насчитывалось от 350 до 500 голов овец. Для содержания такой отары требовалось 2-3 чабана («игьва») и один удаман. Среди тиндалов чабановало не менее 30 человек. К труду чабана тиндалы относятся с уважением.

Хозяин сам мог являться чабаном своих овец. Это не считалось зазорным. Зимой основная масса, овец содержалась на хуторах. Только состоятельные и предприимчивые овцеводы, у которых было более 200 овец, огли позволить себе аренду зимних пастбищ на равнине. Арендовали пастбища в Чирюрте, Костеке, Адиль - Кутане, Ургьудане и др.

Кошары представляли собой полуподземные помещения, построенные из камня, без использования леса. Изнутри они представляют собой три ряда сводчатых каменных арок с одним довольно узким входом. Крыша кошары покрыта толстым слоем земли, что оберегает ее от протекания и хорошо сохраняет тепло. Кошары имеют прямоугольную продолговатую форму. На крыше оставляли несколько отверстий, закрытых каменными плитами. Служили они для регуляции температуры внутри кошары. По свидетельству информаторов, чабаны, для проверки температуры в кошаре ночевали в ней раздевшись, без покрывала. Если внутри кошары было очень жарко, то отверстия на крыше кошары открывались, если холодно закрывались, а поверх крыши ложили дополнительный слой овечьего кизяка. Если на овцах завелись паразиты, для их уничтожения кошару «перегревали» пару ночей. Чабаны по народным приметам умели предсказывать с той или мной долей вероятности погоду. Особенно внимательно за погодой следили в зимнее время. Например, чтобы предостеречь овец от легочных заболеваний пасли их после того, как начинал исчезать иней.

«Удаман является чабаном чабанов», – говорят тиндалы. В

обязанности удамана входило обеспечение чабанов всем необходимым, охрана овец в ночное время. Он же лично следил за окотом и не передоверял, эту важную работу чабанам. При том, что удаман являлся старшим над чабанами, труд его, по физическим нагрузкам, был легче, чем труд чабана, а по сему и оплачивался ниже.

И чабаны, и удаман, должны были обладать определенным запасом знаний по народной ветеринарии. Они умели распознавать болезни скота и лечить, особенно переломы костей и травмы.

Окотившуюся овцу и новорожденного ягненка первые два-три дня оставляли вместе. Для содержания ягнят в кошаре отводилось специальное место. Следили, чтобы там было тепло и сухо. Время окота овец регулировали в зависимости от места зимовки овцематок – на кутане, или на местных пригревах. Имея ввиду климатические различия в горах и на равнине, случку овец проводили с таким расчетом, чтобы на кутанах окот приходился на середину (примерно на 20 число) марта, а в горах – на 3-4 недели позже; (т.е на начало апреля) или, как говорят тиндалы, на 40-й день весны.

Специального обряда или ритуала, приуроченного к случке овец у тиндалов не зафиксировано, кроме того, что в кошару бросали горсть орехов и устраивали бараньи бои. У тиндалов, как и у других народов Дагестана, орехи считались символами силы, способствующей повышению репродуктивности скота.

Высокопородистого барана-производителя выбирали тщательно. При этом имели значение не только продуктивные качества (шерсть, мясо), но и экстерьер. (Заметим, что данный фактор для местной породы овец, отличающейся несравненно большим разнообразием экстерьера, цветовых оттенков шерсти, был немаловажен).

После возвращения овец с горных пастбищ в Тинди устраивали своего рода смотр отар. Чабанам, чья отара была, по мнению сельчан, в лучшем состоянии делались подарки – обычно привязывали на шею кусок

материи.

Производили тиндалы и овечий сыр. Дойка овец начиналась обычно со второй половины июня в течении полутора, иногда при хорошем травостое и теплой погоде (на альпийских пастбищах и в летнее время может стоять холодная погода) до двух месяцев. Причем доили овец ежедневно и в любую погоду, даже в снегопад, что в высокогорье может случиться и в разгар лета. Нерегулярная дойка овец приводила к уменьшению надоев молока.

Тиндалы уверены, что местная курдючная порода (дидойская и аварская) овец хорошо переносит зиму. В с. Акнада содержалась главным образом андийская порода.

Овцеводы хорошо знали особенности содержания молодняка («кьээр» – ягненок, «ретана» – полугодовалый барашек, «рельаб» – годовалый барашек), овцематок («риха»), баранов («квий», «анльи» – валух), коз («ценатльи» – коза, «циклар» – козленок, «тукла» – козел, «гьула» – безрогий козел или коза).

В наши дни овцеводство пришло в упадок. Еще лет пятнадцать тому назад поголовье овец в Тинди составляло 15 тыс. голов, а в склад колхоза сдавалось до 20 тонн овечьего сыра.

Если кто-либо из женатых людей бедствовал, то близкие родственники и члены тухума помогали скотом. Причем срок возврата не оговаривался. Обычно говорили: «Разведи себе скот, вернешь, когда сможешь». Если же по тем или иным причинам случился падеж скота, то возмещения не требовали вообще.

На основе анализа дореволюционных статистических данных, М.-З. Османов⁴⁵ выводит по тиндальскому участку следующие хозяйственные показатели: число селений – 10; число хозяйств – 953; пахотные угодья – 946 десятин (в пересчете на 1 хозяйство – 1); сенокосные угодья – 99

⁴⁵ Османов М.-З.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы)... С. 286

десятин (в пересчете на 1 хозяйство – 0,1); КРС – общее поголовье – 4265 (в пересчете на 1 хозяйство – 4,5); МРС – общее поголовье – 16455 (в перерасчете на 1 хозяйство – 17); МРС в переводе на КРС – общее поголовье – 2743 (в перерасчете на 1 хозяйство – 2,9); весь скот (включая лошадей и ослов) в переводе на КРС – общее поголовье – 7481 (в перерасчете на 1 хозяйство – 7,8).

Сравнение с соответствующими показателями по другим горным обществам Дагестана свидетельствует о том, что тиндалы располагали относительно развитым и мощным хозяйственным потенциалом.

По типу скотоводческого хозяйства автор относит Тиндальский участок к «внутриальпийскому с долинным отгоном». При этом он отмечает наличие всех стационарных форм содержания скота (стойло, выгон, выгонный и пастбищный хутор), а из подвижных форм содержания – яйлажной и долинно-отгонной⁴⁶.

5. ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ

Из домашних промыслов были развиты кузнечество, столярничество, обработка шерсти и кожи (изготовление вязаной одежды, скорняжных изделий). Производили они для домашних нужд войлок и бурки (по данным на 1902 год, 800 штук)⁴⁷.

Большого мастерства тиндалы достигли в обработке камня, металла, дерева (производство орудий труда, домашней утвари, деревянной и металлической посуды) и др. Резьбой по дереву украшались - деревянные сундуки, лари, люльки, кружки, мерки, поставцы, ложки, вилки и др.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ См.: Агларов М.А. Андийская группа народностей в XIX начале XX вв. (Историко-этнографические очерки). Дисс. Канд. Истор. Наук. Махачкала. 1965.. С. 109; Труды первого съезда деятелей кустарной промышленности на Кавказе в Тифлисе в 1902 г. Тифлис, 1902, с. 25

утварь и посуда). Среди известных в прошлом мастеров каменщики – Денга МахIама, Чвараси Мусалав, Гусар сын Шайх-МахIамада; кузнецы – Илун МахIамад, Аличу МахIама, Къебедил МахIама, Къура МахIамад сын Алимун Муку, Ихакко сын Гасана; серебряных дел мастера – Турулав сын Паличу МухIу, Гъазияв сын Гусара, Кучуча Пали МахIама; ювелир и оружейник МухIамад Нур; деревянных дел мастера – Духунилав Закария, Зан МахIад и др.; в кузнечном деле преуспели – Къебедил МахIама, в оружейном и ювелирном деле – МухIамад Нур (делал наганы). Женщины выделывали «сугъур», который находил спрос в Грузии.

Домашние, или народные промыслы были сосредоточены главным образом в Тинди, который не случайно и по сей день называют городом («шагъар»). За исключением разве что гончарных изделий, которые доставлялись балхарцами, не было ничего такого из необходимых в хозяйстве и домоводстве предметов, утвари, одежды, оружия, украшений, что не производили бы в Тинди. Женщины выделывали домотканное сукно «сугъур», паласы, хурджины, шили мужскую и женскую одежду (кроме овчинных шуб и кожаной обуви, шитьем которых занимались только мужчины).

Тиндалы не только обеспечивали себя всем этим, но и вывозили свои изделия на ботлихский и другие рынки, в Грузию.

Из побочных промыслов, не имевших принципиального хозяйственного значения, практиковались охота на туров и пчеловодство (основной тип ульев – плетеные каркасы, обмазанные глиной).

6. ТОРГОВЛЯ

Тинди являлось одним из торговых центров северо-запада Дагестана. В начале 20 века здесь стали появляться торговые лавки, магазины. Накануне революции некий МухIамад Дибир имел две-три лавки, в которых продавался товар, привезенный из Темир-хан-Шуры, Грузии. Он же имел большие наделы земли на хуторах Санухъ и Элла. Тинди в XIX

начале XX вв. – один из торговых центров северо-запада Дагестана. В начале 20 века здесь стали появляться торговые лавки, магазины. Накануне революции Мухамад Дибир имел две - три лавки, в которых продавался товар, привезенный из Темир-Хан-Шуры, Грузии. Он же имел большие наделы земли на хуторах Санухъ и Элла. Тинди, как и другие крупные поселения Дагестана (например, Хунзах, Анди, Согратль, Чох, Цудахар, Кумух, Ахты и др.) по своей административно-политической и экономической роли, численности населения являлся, по, разумеется, докапиталистическим критериям, городом и считался таковым («шагъар») как самими тиндалами, так и их соседями.

Тем не менее, в торговом отношении тиндалы были ориентированы на ботлихский базар. Туда они сбывали в основном животноводческую продукцию (мясо, сыр, масло, мелкий и крупный рогатый скот, овчины). Там же приобретали сахар, соль, спички, керосин, холодное и огнестрельное оружие, металл, железные сельскохозяйственные орудия, гончарные изделия и т.п.

С конца XIX в. получило распространение и отходничество. Особенно в Чечню.

7. ПОСЕЛЕНИЯ

Жизнедеятельность человека, в число которых входит и материальное производство, находится в постоянной связке с многочисленными факторами. На взаимозависимость социально-экономических и географических условий (зональных особенностей), с уровнем и характером производительных сил и материальной культурой указывали многие исследователи⁴⁸. Поселение – один из элементов материальной культуры, принцип его формирования соответственно всегда находится в тесной связи с вышеназванными экологическими

⁴⁸ См.: Османов М.-З.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана. Махачкала, 1996. С.198-199.

факторами и хозяйственной специализацией.

Тип поселения находится в непосредственной зависимости от уровня социальной и идеологической жизни народа. На облик поселения накладывают отпечаток даже незначительные изменения в экономике, социальной организации и идеологических представлениях общества, т.е. формирование и развитие поселений находится также в непосредственной связи с историей народов.

Анализ существующих исследований поселений и жилищ народов Западного Дагестана⁴⁹ позволяет сказать, что на возникновение и

⁴⁹ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народов в XIX– начале XX в., // УЗ ИИЯЛ. Т.16. Махачкала, 1966. С.367-390; он же. Андийская группа народностей XIX– нач. XX в (Историко-этнографические очерки) // Дисс... канд. ист. наук. Махачкала, 1965; Исламмагомедов А.И. Поселение аварцев в XIX–XX вв. // УЗ ИИЯЛ. Т.12. Махачкала, 1964; Гаджиев Г.А. Материальная культура чамалалов (XIX– нач. XX в.) 1987 г // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.661; он же. Хозяйство и материальная культура багулалов в XIX– нач. XX в. 1989 г // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.702. С. 82-87; он же. Поселения чамалалов в XIX– нач. XX в. // Материальная культура народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1988. С.41-56; Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Каратинцы: Историко-этнографическое исследование XIX – нач. XX в.1991 г // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.773. С.5-21; Ризаханова М.Ш. Материальная культура генухцев (XIX – нач. XX в.) // РФ ИИАЭ Ф.3. Оп.3. Д...; Алимова Б.М. Из истории поселений ботлихцев в XIX – нач. XX в. // Материальная культура народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С.56-66; она же. Ботлихцы. XIX – нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993; Мусаева М.К. Хваршины. XIX – нач. XX в. Махачкала, 1995; Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – нач. XX в. Махачкала, 1994; Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. XIX – нач. XX в. Махачкала, 1996; Магомедов Д.М. Оборонительные сооружения жителей Юго-Западного Дагестана. // Материальная культура народов Дагестана. XIX – нач. XX в. С.66-72; Мовчан Г.Я. Предварительные заметки о типологии жилища народов Дагестана // КСИЭ. №4 – М., 1948; он же. Из архитектурного наследия аварского народа // СЭ. 1947. №4.; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967; Шиллинг Е.М. Народы андо-цезской группы; Панек Л.Б., Шиллинг Е.М. Сборник очерков по этнографии Дагестана. Махачкала, 1996. С.21-38.

формирование поселения, на его облик в этом регионе повлияли те же факторы, что и на другие поселения народов Дагестана,⁵⁰ да и всего Кавказа⁵¹ в целом. Это, прежде всего, географический (наличие рядом водного источника, южная ориентация), экономический (наличие на данной территории достаточного количества пахотной земли и пастбищ, возможность экономии пахотной земли, близость угодий) и политический (стремление к недоступности и обороноспособности селения). Все эти факторы взаимно дополняют друг друга и в различные исторические эпохи один из них превалировал над другими.

Естественно, что найти место для поселения, где эти факторы изначально были бы учтены, весьма трудно. Каждый народ старался решить это по-своему. На определенном этапе в условиях «войны всех против всех»,⁵² т.е. многочисленных войн и внутренних столкновений, ареной для которых на протяжении многих веков были территории, заселенные народами Западного Дагестана, фактор оборонительный был наиважнейшим. «Чтобы понять древнюю горскую культуру, – писал Г.Я.Мовчан, – надо, прежде всего, понять, что защита от военного проникновения соей территории, своего «модуса вивенди», была главной задачей существования этого общества, не считая разве что задачи прямого жизнеобеспечения питания, одеждой, кровом»⁵³. Не случайно, все старые

⁵⁰ См.: Османов М.-З.О. Поселения даргинцев в XIX–XX вв. // УЗ ИИЯЛ. Т.10. Махачкала, 1962; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С.96-111; Гаджиева С.Ш., Османов М.-З.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967; Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекемцы XIX – нач. XX в. М., 1990 и др.

⁵¹ Кобычев В.Н. Города, селения, жилища // Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С.90-93; Токарев С.А. Этнография народов СССР. М., 1958. С.281, 291 и др.

⁵² Гаджиева С.Ш., Османов М.-З.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. С.76, 77.

⁵³ Мовчан Г. Старый аварский дом в горах Дагестана и его судьба. М., 2001. С.373.

селения занимают позиции, которые при наименьших искусственных мерах в достаточной степени были обеспечены недоступностью.

Если при поселении невозможно было учесть оборонительный фактор, за счет естественных укреплений, каковыми являлись крутые склоны и отвесные скалы, доступ к поселению только с одной стороны, сооружались искусственные сооружения в виде сторожевых боевых башен и укрепленных стен. В частности, наличие большого числа сторожевых башен в Западном Дагестане, в частности у багулалов в с. Хуштада, Тлондода, Кванада, Гимерсо и др. отмечает Г.Гаджиев⁵⁴. Например, в с.Тлибишо было 3 сторожевых башни в разных концах селения. Оборонительная система с.Тлонода была общей с соседней Хуштада. Кроме того, каждое багулалское селение для оборонительных целей имело общие ворота, которые закрывались на ночь. От этих ворот до центра селения обычно существовал подземный ход.⁵⁵ Есть свидетельство, что «прежний исчезнувший ныне, главный каратинский аул ЭшхIа, как и позднейшая Карата, был защищен, начиная с дальних подступов системой башен. Их расположение соответствовало четырем дорогам, ведущим в аул. Так, башня Бокох шеба в первоначальном поселке Бокохди защищала путь со стороны Ботлиха и т.д. Подобные же сведения собраны в самом Ботлихе: в окружающих его садах располагались башни – одна с севера в 3-4 км со стороны андийцев, другая на северо-западе - от аварского селения Ансалта, две или три с юга, со стороны Каратин⁵⁶. Похожие сторожевые башни, запирающиеся на ночь, зафиксированы в Северном Ахвахе в с. Кудиябросо и Изано⁵⁷. Селения Южного Ахваха, Цекоб,

⁵⁴ См.: Гаджиев Г.А. Хозяйство и материальная культура багулалов в XIX – нач. XX в. С.84.

⁵⁵ Там же. С.85.

⁵⁶ Мовчан Г.Я. Старый аварский дом... С.382.

⁵⁷ См.: Лутуев С.А. Материальная культура ахвахцев // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д. 571. С.4.

Тлянуб и особенно Ратлуб, менее естественно защищенные, изобиловали боевыми башнями, стенами, домами, крепостями, закрывавшими доступы со стороны Гидатля, Цумады и Цунта-Ахваха⁵⁸. У каратинцев с. Инхело с западной стороны также закрывалось тремя башнями.⁵⁹ Вокруг каратинского селения Маштада было несколько сигнально-сторожевых башен, а в с. Арчо башня, расположенная на вершине горы, перекрывала единственный подход к селению⁶⁰.

У хваршин в окрестностях с. Хварши (на месте старого поселения) также сохранились развалины четырех сторожевых башен⁶¹. В сс. Бежта и Тлядал у бежтинцев. можно также обнаружить остатки укреплений некогда представлявших собой оборонительные башни, «запиравшие» подступы к селениям⁶². Остатки башен были зафиксированы также у гунзибцев⁶³.

Сторожевые башни строились так, чтобы со всех поворотов и разветвлений сигналы об опасности (днем дымовой, а ночью огневой) могли быть замечены.

Как отмечают исследователи, сторожевые башни между обществами Анцух и Таш, Багулал и Тиндал сохранились до сих пор⁶⁴. Несколько иное назначение имели внутрисельские оборонительные башни, следов которых нет в остальном Дагестане. Они отличаются от сторожевых своими размерами, расположением, и структурно входят в топографию селения, примыкая к постройкам. Вход в них или подземный, или из

⁵⁸ См.: Лугуев С.А. Материальная культура ахвахцев. С.5.

⁵⁹ Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Каратинцы (кIкIаралал): историко-этнографическое исследование XIX – нач. XX в. С. 12.

⁶⁰ См.: Там же. С. 13.

⁶¹ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.30.

⁶² См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – нач. XX в. Махачкала, 1994. С.78.

⁶³ См.: Шиллинг Е.М. Народы андо-цезской группы. С.38.

⁶⁴ См.: Материальная культура аварцев. С.101.

соседнего помещения.

Размещение их в селении не поддается никакой системе. Они могли быть разбросаны по селению, иногда на значительные расстояния друг от друга⁶⁵. Однако, как писал Г.Я.Мовчан, «... ни вид сооружений не сохранился так плохо, как они. Мною было осмотрено достаточно боевых башен во всех аварских районах, но все они стояли в развалинах. Ни одной сохранившейся снизу до самого верху. Ни одной из многочисленных прежде крепостей. Оно и понятно. Оборонительные сооружения разрушались Шамилем за неповиновение, а русским командованием и во время Кавказской войны и после «замирения края», из-за одного опасения. Их жители не берегли по трудности мирного использования. Это ничтожные обрывки некоего общего узора оборонительной структуры, покрывавшей некогда горы»⁶⁶. Однако главным средством обороны (если не считать географический фактор) во многих селениях был комплекс хозяйственно-жилищных строений, тесно примыкающих друг к другу и расположенных глухими стенами, снабженными бойницами в сторону наиболее опасных подходов к селению⁶⁷. Плотная застройка селения и особенно его периметра, дом к дому, практически без просветов, которое могло бы позволить проникнуть внутрь и являлось прямым следствием приспособления в определенный период к нуждам обороны.

Подчинение архитектуры хозяйственно-жилого комплекса селений, который в сочетании с естественно-географическими особенностями расположения превращал их в серьезные укрепления было явлением весьма распространенным не только для высокогорных сел Западного Дагестана, но и для многих горных районов и даже предгорных районов.⁶⁸

⁶⁵ См.: Там же.

⁶⁶ Мовчан Г.Я. Старый аварский дом... С.337

⁶⁷ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.78.

⁶⁸ См.: Материальная культура аварцев. С. 106.

Не случайно исследователи и путешественники, побывавшие в горах Дагестана, говорят о здешних селениях, как о крепостях⁶⁹. В частности, Н. Воронов писал: «...нельзя не заметить, что в Дагестане все, что может служить для защиты страны – все это находится в целесообразном порядке: тропинки едва существуют, аулы непреступны, каждое жилище неудобопроницаемо и все это... носит в себе один стиль, создано по плану как бы одного архитектора... такая обстановка неудобна только для чужих...дагестанцы кажется хорошо доказали, что они вполне усвоили ... наставления природы»⁷⁰.

Менее развитую башенную культуру исследователи объясняют расположением некоторых обществ вдали от южных границ, которые следовало усиленно охранять в период усиления грузинского царства (в X–XIII вв.)⁷¹. Именно к этому времени относят исследователи строительство боевых башен вокруг аулов, а также сторожевых башен вдоль южной границы и по долинам рек, где проходили дороги со стороны Грузии⁷².

Другим очень важным фактором, которым руководствовались при выборе места для поселения, было наличие поблизости водных источников. Универсальность действия этого принципа для древних и поздних дагестанских поселений отмечена многими авторами⁷³.

На характер поселений своеобразный отпечаток наложил и фактор экономии пригодной для эксплуатации земли. Повсеместно, за редким

⁶⁹ См.: Воронов Н.И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. В.1. Тифлис, 1868. С.24; Гене Ф.Н. Сведения о Горном Дагестане // ИГЭД. С.346 и др.

⁷⁰ Воронов Н. Указ.раб. С.24-25

⁷¹ См.: Магомедов Д.М. Оборонительные сооружения жителей юго-западного Дагестана. С. 67.

⁷² См.: Там же.

⁷³ См.: Котович В.М. Верхнегунибское поселение. Махачкала, 1965. С.17; Котович В.Г., Шейхов И.Б. Археологическое изучение Дагестана за 40 лет // УЗ ИИЯЛ. Т.8. Махачкала, 1960. С.336-337; Пикуль М.И. Эпоха раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1967. С.34, 78 и др.

исключением, селения в Западном Дагестане располагались на каменистых выступах, скалах. Наличие вокруг селения достаточного количества пахотных земель и пастбищ – один из важных факторов для возникновения поселений. Отсутствие пригодной для пашни земли заставляло горца создавать участки тяжелым трудом на склонах гор, на выступах скал.

Важным фактором при планировании поселений была ориентация на юг. Кроме этого считалось, что каждый из первопоселенцев при выборе места для селения руководствовался соображениями безопасности от стихийных бедствий (обвалов, камнепадов, снеговых лавин, селевых потоков, наводнений и т.д.). Наблюдения показывают, что народная практика, веками копившийся опыт поколений давал возможность довести до минимума риск подверженности поселения вышеназванным природным катаклизмам. Складывается также впечатление, что они были прекрасными ландшафтными дизайнерами (с особым природным чутьем) Сами поселения прекрасно вписываются в берега рек, «врубаются» в скалы или «ползут» по склонам гор, дополняя те красоты, что природа уже создала.

Хотя по поселениям тиндалов специальных исследований нет, в обобщающих работах по материальной культуре народов Дагестана, в особенности в монографии «Материальная культура аварцев» (Махачкала, 1967) и в работе М.А. Агларова: «Андийская группа народностей в XIX-начале XX вв. (Историко-этнографические очерки)», (рукопись канд. дисс. Махачкала, 1965, РФ ИЯЛИ, Ф.3., оп. 3), сведения, относящиеся к этому народу, представлены.

Тиндалы проживают в селениях Тинди, Тисси, Акнада, Ангида, Эчеда и в множестве хуторов.

О том, что такая градация поселений не полностью отражает, той существенной особенности, отличающей большое, центральное селение, центр «вольного общества, джамаата, отселка (или бывшего отселка, ставшего селом), исследователи уже писали.

До XVIII в. только главное селение тиндалов (Тинди) обладало полным набором функциональных признаков, используемых М.-З. Османовым при типологизации дагестанских поселений первой половины XIX века: многодворность, отражающая скученность расселения; полный суверенитет над всем Фондом общих для общества земельных угодий; крепкая сельская община (генетически с XI -XIV в. территориально-родственная), делящаяся на кварталы с пережитками родственного расселения, обязательное наличие места сельского схода, исключительное право на обзаведение джума-мечетью и сельским кладбищем»..., преобладающая «тенденция использования всего комплекса угодий, в т.ч. разносезонных, разнозональных (отгонные пастбища)...»⁷⁴.

Бывший отселок Тинди - Эчеда, как пишет М.А. Агларов, стал приобретать самостоятельность и статус отдельного джамаата лишь с XVIII в. По объяснению автора, причиной тому служили хозяйственные возможности этого поселения, а также естественное стремление более или менее крупного сельского общества к самоуправлению.

«Удержать» Эчеда в пределах «юрисдикции» Тинди мешало и то, что оно расположено относительно далеко от Тинди.. Как и в других районах Дагестана, «материнское» селение, в данном случае Тинди, решительно пресекало ведущие к хозяйственной и политической деградации, ослаблению «вольного общества» устремления к самостоятельности ее бывших отселков. И это особенно демонстрируется на примере селений Эчеда и Акнада.

Поселения почти у всех народов Дагестана подразделяются на два типа: селение и хутор,⁷⁵ различия только в названиях. У тиндал – это

⁷⁴ Османов М.-З.О. Поселения Дагестана в первой половине XIX в. (вопросы типологии). // Материальная культура народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1988. С. 15.

⁷⁵ См.: Материальная культура аварцев. С. 112.

селения («гъана») и отселки (точнее, бывшие отселки) и хутора («кули»).

Тип и форма поселения и его социальные функции во многом определяются уровнем развития производительных сил и производственных отношений⁷⁶ и, соответственно, отражают различные стадии развития общества в конкретных исторических условиях.⁷⁷ Основной тип «селение» исторически подразделяется исследователями на два подтипа – тухумное и территориально-тухумное, которые отражают разные этапы селообразования. И если в XIV в. в Дагестане почти повсеместно процесс распада тухумных поселений завершается образованием крупных территориально-тухумных поселений,⁷⁸ то высокогорных районов он почти не коснулся и населенные пункты здесь отличаются чрезвычайно малыми размерами.⁷⁹ Основной причиной этого явления исследователи считают географическую пересеченность местности, способствовавшую изолированности между собой, соответственно, затягиванию процесса разложения патриархально-родового строя.⁸⁰ Думается, что к исследуемому времени тухумное поселение таковым являлось только по форме, а не по социальной структуре. Как выясняется, часть поселений образовалась за счет слияния многочисленных маленьких тухумных поселений.

Некоторые поселения, наоборот, возникали в результате отпочкования от крупных селений, хуторов, не сезонных, а с постоянным населением, впоследствии они получали статус отселков, как это

⁷⁶ См.: Робакидзе А.И. Жилища и поселений горных ингушей // КЭС. В.2. Тбилиси, 1964. С.85; Он же Поселение как источник изучения общественного быта // Материалы VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т.4. М., 1967. С.358.

⁷⁷ Витов М.В. О классификации поселений // СЭ. 1953. №3. С.35-36.

⁷⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.112.

⁷⁹ См.: Там же. С.112; Гаджиева С.Ш., Османов М.-З.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. С.84.

⁸⁰ См.: Материальная культура аварцев. С.113.

случилось с тиндальским хутором – Хунта-Хвайни. Жители Тинди сохранили предания о том, что села Акнада, Эчеда и Тисси являлись в прошлом их хуторами, которые в последствии стали людными и образовали джамаат.

В пользу того, что вышеназванные села являлись отселками с. Тинди говорит наличие типичных для горного Дагестана, признаков отселка: «малодворность, разбросанное расселение (с элементами скученности), субобщина с ограниченными правами, определенная ограниченность земельных угодий, наличие мечети, отсутствие общего сельского схода, джума-мечети и кладбища»⁸¹.

Об основании каждого селения и даже хутора существуют многочисленные предания, рассказы и легенды, которые заслуживают тщательного изучения. Многие из них вполне правдоподобны. Наиболее общим и характерным в этих преданиях является представление о том, что все они основаны конкретными лицами, выходцами из конкретных мест. Часто поселения возникали после пожаров, оползней на новом месте. Среди сюжетов о причинах пожара весьма распространена легенда о захвате и поджоге селений врагами при помощи хитроумного плана – переодевались в шкуры медведей несколько человек (обычно три), выманивают мужчин-охотников, поджигают селение и уводят скот и женщин в плен.⁸² Бродячий сюжет, который используют многие.

Так, о возникновении селения Тинди имеется несколько фольклорных версий. По одной из них первым на территории тиндалов обосновался некий Шугъурхан. Расположился Шугъурхан со своими людьми в местности между нынешними селами Тисси и Хуштада. Местность эта до сих пор называется «Шугъурханихъ».

⁸¹ Османов М.-З.О. Поселения Дагестана в первой половине XIX в. (вопросы типологии) ... С. 17.

⁸² См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.30.

По народной этимологии название «Тинди» возникло от слова «Тил» (шест, палка). Как гласит предание, когда-то, за достойное вознаграждение, с заданием поискать подходящее для строительства села место, был отправлен охотник: Он нашел такое место, и чтобы не перепутать ее воткнул в землю на том месте, где находится теперь Тинди «Тил».

По другой версии, место, где расположено Тинди когда-то было покрыто льдом. Поэтому охотники останавливались в пещере, которая находится под тем местом, где ныне стоит джума-мечеть и называли эту пещеру «Тил кьалеб нохъ» («пещера, у которой втыкают «Тил»). Отсюда якобы и происходит название Тинди. Еще одна версия связана с родниковой водой: так как она здесь очень холодная кто-то сказал: «Валлагь, тиндасса», (Валлагь, (течет) со дна). Отсюда будто бы и название – «Тинда», «Тинди».

Между тем, тиндалы называют свое главное селение не «Тинди», а «Иди», этимологизируя последнее, как и самоназвание «идери» от арабского слова «идара» (администрация, административный центр).

Исследователями не раз отмечались такие типичные для поселений горцев характеристики, как солнечная ориентация, труднодоступность, точнее защищенность от случаев вооруженного нападения, наличие поблизости водных источников и земельных угодий. Как пишет А. И. Исламмагомедов: «можно найти в горах Аварии много мест более недоступных и непроходимых, но там нет возможности заниматься земледелием, и люди основывали свое селение именно там, где поблизости имелись пологие уклоны, речные террасы, ровные участки, пренебрегая до какой-то степени вопросами обороноспособности. Но само селение располагалось на укромном, непригодном для пашни месте, наиболее недоступном участке на данной территории»⁸³.

⁸³ См.: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967, С. 98.

Сказанное в полной мере относится к таким поселениям тиндалов, как Акнада, Ангида, Эчеда.

Наиболее, выразительным примером использования отмеченных характеристик высокогорного поселения служит главное селение тиндалов – Тинди. Рельеф местности для основания села использован очень удачно. Все отмеченные выше факторы учтены здесь в полной мере.

У самой границы территории тиндалов и багулалов, там где начинается тиндинское ущелье, сохранились остатки сторожевой башни.

Относительно хорошо сохранилась другая четырехэтажная сторожевая башня, расположенная у самого входа в тиндальское ущелье и известная в народе под названием «Гучуча Пали сси» («башня Гучуча Али»). В Тинди, в старой части села, называемой Аханла, сохранились остатки боевой четырехугольной многоэтажной башни (сохранился фундамент и часть первого этажа) на северной окраине. Ее размеры 5 метров. Ширина стен превышает 1 метр.

Очень интересно с оборонной точки зрения месторасположение селения Акнада. На первый взгляд село как бы и не защищено от случаев нападения неприятеля. Дома, большей частью одноэтажные, построены на относительно ровной площадке, недалеко от поймы реки Кита. Здесь нет запутанных узких улочек, башнеобразных домов с бойницами, как, например, в Тинди. Однако доступ к селу, в случае нападения врага, исключительно затруднен. С юга село своей тыльной стороной как-бы упирается в скалу, являющуюся частью непреодолимой горной гряды. С северной стороны от селения Тинди к Акнада ведет узкая тропа по предельно узкому лесистому ущелью. И небольшой дозор, который в прежние времена акнадинцы выставляли по обе стороны ущелья, мог закрыть проход в село и риск преодолеть это ущелье был для нападавших очень опасен.

Кроме того, на подступах к Акнаде и на фронтальной окраине села

некогда стояли, как установил А.И. Исламмагомедов, - боевые башни⁸⁴.

По заключению М.А. Агларова, Тинди, как и села Хуштада, Кванада, сложилось «как соединение самостоятельных комплексов построек, где эти комплексы выступают как настоящие многоэтажные дома закрытых и открытых типов, в архитектурном облике напоминающие жилые башни»⁸⁵.

Всего «этажей» с фасадной стороны селения Тинди насчитывается не менее двенадцати. Село расположено на крутом гребне горы. В подступах к селу дома располагались друг другу столь тесно, что с дальнего расстояния они смотрелись как сплошная широкая многоэтажная башня. С южной стороны село защищено отвесной скалой и практически неподступно. Примечательно, что именно на этой стороной находится Джума мечеть XVII века.

По форме, размерам, технике строительства, предназначенности как для совершения молитв и других религиозных обрядов, но и, в случае опасности, для оборонительных целей, - мечеть эта является выдающимся памятником народной архитектуры.

От южной стороны мечети глухая крытая улочка ведет к обрыву. (По преданиям, во время осады села неприятелем только отважные юноши могли спускаться вниз по отвесной скале до речки и тем самым обеспечить сельчан водой.) Помимо Джума-мечети сохранилось еще две старые мечети, построенные уже в XIX веке – одна в нижней и другая в верхней части села.

Образование хуторов по сути тот же процесс, что и образование селений, с той лишь разницей, что хутора первоначально возникали в

⁸⁴ См.: Материальная культура аварцев... С. 156-157.

⁸⁵ Агларов М.А. «Андийская группа народностей в XIX – начале XX вв. (Историко-этнографические очерки)». (рукопись канд. Дисс. Махачкала, 1965, РФ ИЯЛИ, Ф.3., оп.3, С. 29)

качестве хозяйственной базы.⁸⁶ И его хозяйственно-промысловая специализация обуславливала в их развитии и сложении слабую роль тухумно-родственных связей. Некоторые хутора возникали как место поселения освобожденных пленных, а некоторые на приобретенных у общины за определенную плату землях (такие хутора имели одного-двух хозяев).

Как считают исследователи, основание обширной сети поселений – сезонных хуторов, было практически обязательной формой,⁸⁷ но только при наличии определенных условий эти хутора превращались в отселки, в поселения. При этом, получение статуса поселения находилось в прямой зависимости от хода развития общественных отношений и взаимоотношений внутри общины.⁸⁸ Строгая типологизация поселений тиндалов по характеру застройки затруднена тем, что критерии, по которым она осуществляется, в той или иной степени присущи практически всем селам. Например, к Тинди домотканное приложимы такие характеристики, как скученность, ступенчатость, террасообразность, многоярусность, многоэтажность.

В селениях Аща, Ангида, Акнада, Эчеда, Тисси, т.е. скученность и многоэтажность менее выражены.

Судя по эпиграфическим данным с XVIII в. топография Тинди претерпевает существенные изменения.

Изначально пределы села Тинди ограничивались юго-восточной, солнечной стороной склона горы, причем ее верхней, гребневой частью, называемой «Аханла». Эта старая часть села с одноименным названием

⁸⁶ См.: Османов М.-З.О. Некоторые вопросы из истории Дагестана. С.290; Асиятилов С.Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1967.

⁸⁷ См.: Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XIX – нач. XX в. С.39. (В большей степени это относится к Нагорному Дагестану, но при определенных условиях применимо и в Западном Дагестане).

⁸⁸ См.: Там же.

«Аханла», представлявшая собой завершенный жилой, хозяйственный и оборонительный комплекс, ансамбль, со временем оказалась для селян тесной. Село стало разрастаться. Вероятнее всего это было связано с причинами демографическими.

Тот факт, что старая часть села была и остается до сих пор заселенной тухумом «гъаччалъ», считающий себя коренным, наводит на мысль о том, что население Тинди возросло как за счет естественного прироста, так и в результате притока населения с других мест и обществ Дагестана. Название «гъаччалъ» тиндалы этимологизируют от слова «гъачча» (основа, основание), подчеркивая тем самым, что первооснова села была заложена их тухумом. Тех, кто принадлежит к тухуму «гъиндилъ», называют «сабудасса рачІарал ссоссеял». Слово «ссабу» на тиндинском языке означает тоже, что и «цІор» на аварском (правобережье р. Алазань, Закаталы и Белоканы.)

Что касается «лагъилу», т.е. выходцев из Грузии, то они доставлялись в более или менее состоятельные дома обоих тухумов (и «гъаччалъ», и «гъиндилъ»). Здесь им давали новые имена и кров, создавали семью. (Так, в посемейных списках 1886 г. арабистом и муллой в с. Акнада значится «Тупи Гиви оглы»).

Расширение поселения за счет застройки пахотных участков, созданных многолетним трудом поколений, было крайне нежелательным, а перестройка под жилье помещений и оград для скота не могла быть бесконечной. Увеличение этажности или вынос хозяйственных построек за пределы села, о чем пишет М.А. Агларов и на чем мы остановимся далее, могло временно ослабить «демографический прессинг», но не снимало проблему застройки поселения как таковую,

«Выход жилого дома за линию села даже на один шаг,- пишет М.А. Агларов, – был недопустим, а если кто и мог купить крышу соседа для строительства дома, то на крыше он никак не мог скомпоновать с жильем

еще и хлев»⁸⁹.

И все же Тинди должно было разrostись, и оно разрослось как по северному направлению, так и в сторону теневого, западного склона горы. При этом отсутствие более или менее ровных, удобных для строительства площадок компенсировалось поразительной изобретательностью в технике строительства. Жилища, особенно в квартале «Ганлгхъ», что на западной части села, построены на невероятно крутых отвесах скалы.

Новые постройки, появившиеся с XVIII века сложились в кварталы «Ганлгхъ», «Двантлгьгьини» (на северной стороне), «БацIагьабакьахъ», «БацIилаханум» (на южной («въездной») части села. (Последние два квартала начали образовываться в XIX веке),

Уменьшение оборонительных возможностей, связанных с такой застройкой возмещалось тем, что вновь строившиеся жилища прилегали друг к другу так плотно, что образовывали подобие сплошной оборонительной стены, Более того на нижних, и, реже, на вторых этажах старых жилищ можно видеть специальные бойницы («перетльобахх»).

Несколько особняком стоит вопрос о современном селостроении. Этот процесс, при всей унификации общественного развития, в каждом селе происходит по-своему; где осваиваются пустоши, где селение переносится на противоположную сторону. Многие народы Западного Дагестана образовали поселения в равнинных районах Дагестана.⁹⁰

Таким образом, поселения народов Западного Дагестана в своем историческом развитии прошли длительный путь от небольших тухумных поселений до крупных и очень крупных сел, каковым является с. Тинди.

⁸⁹ Агларов М.А. «Андийская группа народностей в XIX – начале XX вв. (Историко-этнографические очерки)» (рукопись канд. Дисс. Махачкала, 1965, РФ ИЯЛИ, Ф.3., оп.3, С. 67).

⁹⁰ См.: Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанцев-переселенцев. М., 1988.

Форма поселения тесно связана с характером местности, а также хозяйственной направленностью. Специалисты различают кучевую, ступенчатую и горизонтальную форму поселений.⁹¹

Каждая форма поселения соответствует определенному времени. Кучевое поселение с беспорядочной планировкой, как известно, являются наиболее древней формой поселения у народов Дагестана и отличается особой скученностью. Такая планировка была наиболее приемлемой в условиях острого малоземелья и военной опасности.⁹² Поселения, расположенный на склоне горы, обычно принимали ступенчатую – террасообразную форму, это наиболее распространенная форма поселения для этого региона.

Характерной особенностью селений, возникших в горнодолинной местности (Тисси – Ахикъ) или сформировавшихся в конце XIX в. из хуторов, является их горизонтальная планировка. Хотя некоторый анализ существующего материала и собственные наблюдения позволяют сделать вывод, что говорить о какой-то конкретной форме поселения в большинстве случаев относительно какого-то одного селения можно весьма условно. Отдельные части одного и того же селения, возникшие в разные исторические периоды, имеют то кучевую, то ступенчатую, то преимущественно горизонтальную планировку. Кроме того, один и тот же народ имеет поселения и в горной долине, и высоко в горах. Вследствие этого, здесь можно говорить лишь о преобладании для данного селения одной формы над другой.

Для сел. Тинды поселения более компактные, многоэтажные, в архитектурном облике напоминающие жилые башни.⁹³ Окраины этих

⁹¹ См.: Материальная культура аварцев. С.132; Исламмагомедов А.И. Из истории материальной культуры аварцев // Автореф. дис... канд. ист. наук. Махачкала, 1966.

⁹² См.: Материальная культура аварцев. С.132; Исламмагомедов А.И. Из истории материальной культуры аварцев.

⁹³ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народов в XIX – нач. XX

поселений приобретают горизонтальную форму.

Для таких селений характерно отсутствие скученности и тесноты. К домам можно подойти со всех четырех сторон. Предполагается, что подобной планировки поселения возникли со второй половины XIX века, когда они были отстроены после разрушения и пожара.

Улицы почти во всех селениях идут в самых разнообразных направлениях, повинаясь более компактной застройке, нежели какому-то плану.

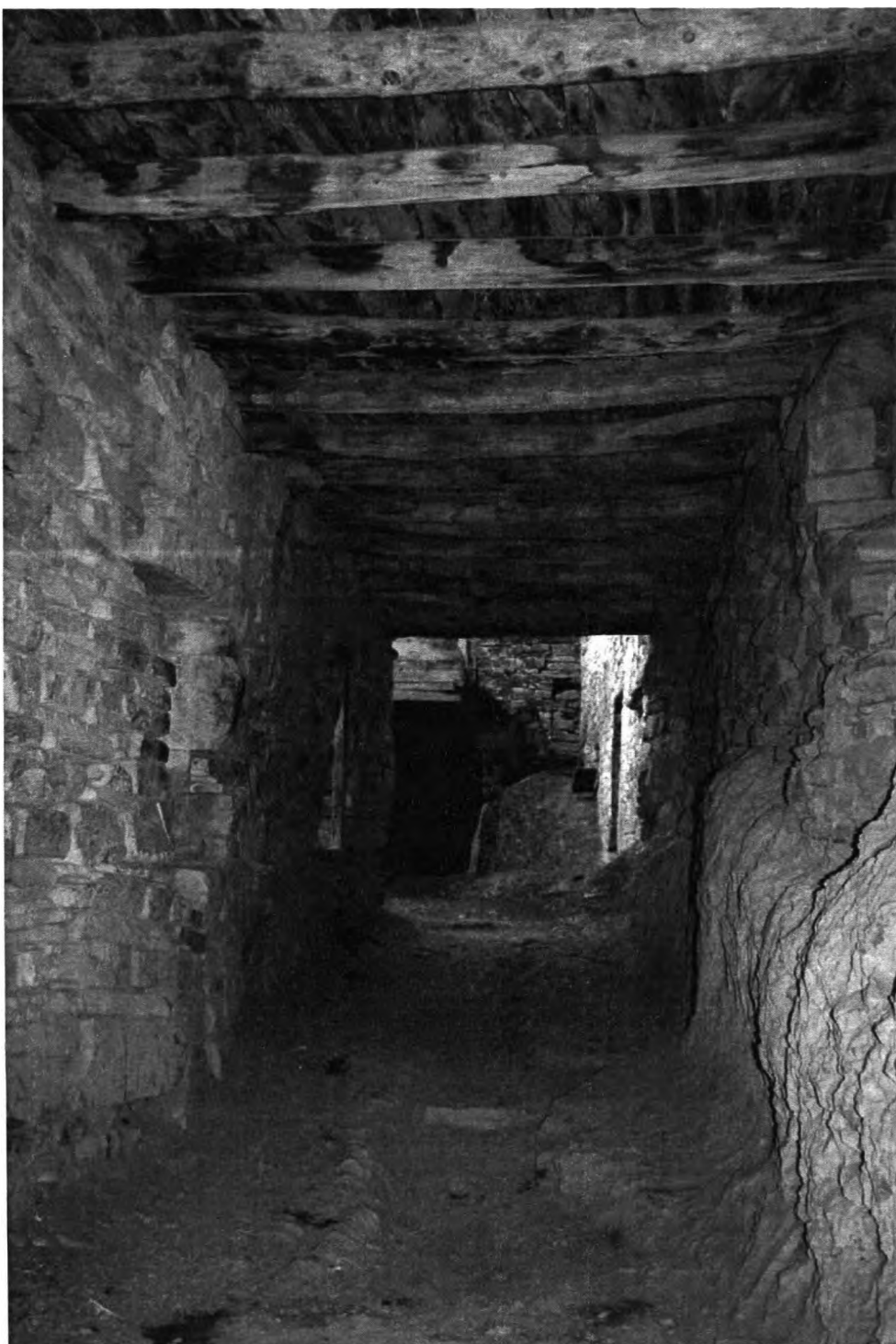
Только в селах горизонтального типа имеется одна центральная улица, которая пролегает через весь аул и от которой разветвляются улочки, часто крытые сверху и темные. От них разветвлений нет. Тропы, ведущие к отдельным домам, идут через крыши, часто по ступенькам. Крытые улицы дополняют эту картину⁹⁴.



instituteofhistory.ru

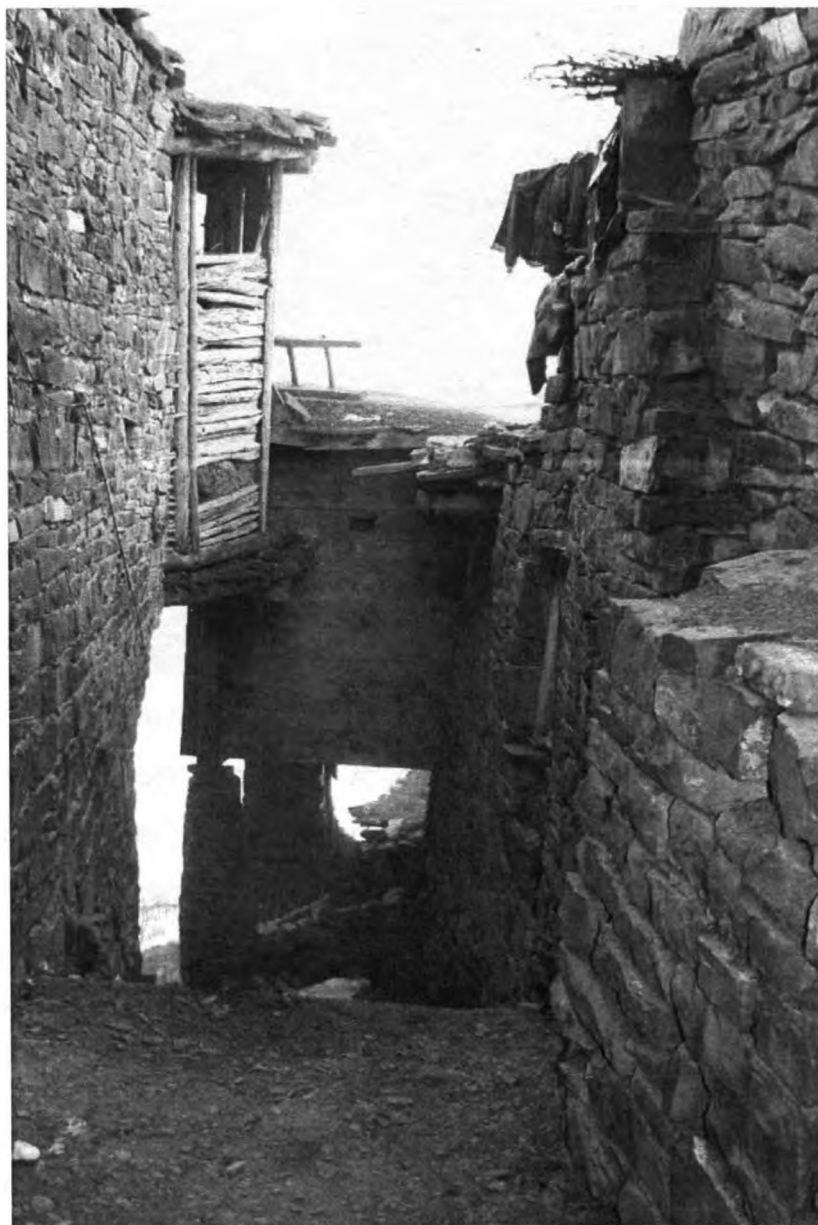
в. С.378.

⁹⁴ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народов в XIX – нач. XX в. С.377.



Отсутствие четкой уличной планировки, тем не менее, не мешало делить поселение на кварталы (к исследуемому времени преимущественно по территориальному принципу), которые имели названия чисто

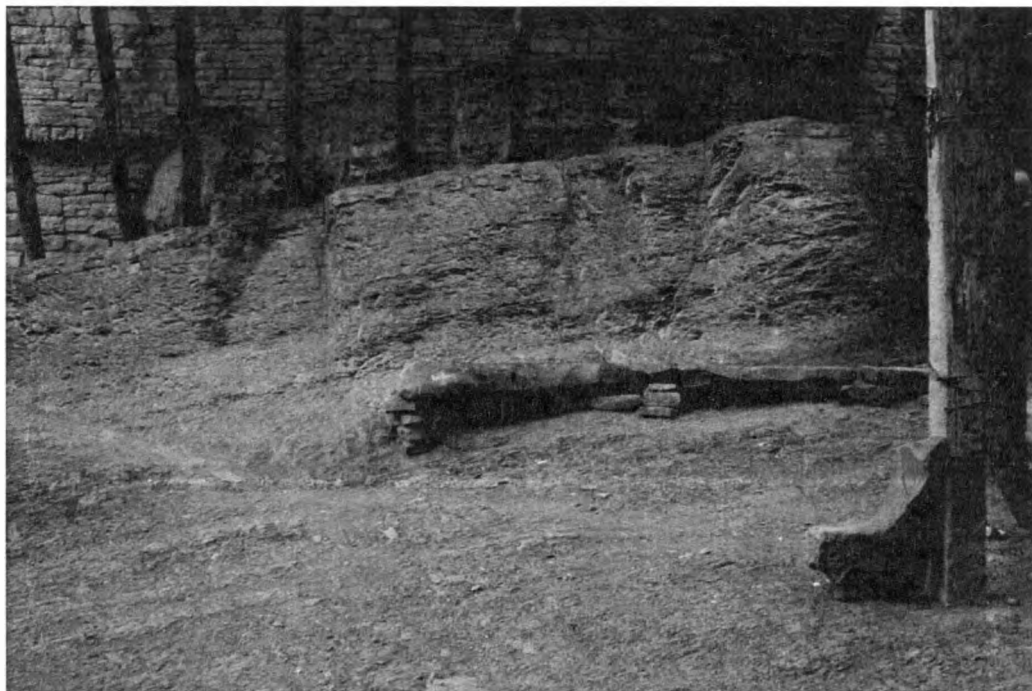
топографические и по солнечной ориентации⁹⁵.



Селение непременно имело центральную площадь, именуемую в Аварии «годекан» («кортила»). В селах рядом с мечетью, а также в каждом квартале имелись годеканы, в частности в Тинди: «Аха кортила» и «Гъикъи кортила» (т.е. «верхний» и «нижний» годеканы в старой части села). Остальные годеканы именовались по названиям кварталов

⁹⁵ См.: Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – нач. XX в. С.65-66.

(«Гванлѣихъ кортила», «Двантлѣитѣини кортила», «БацІагѣабакѣахѣа кортила», «БацІилаханум кортила».)



Общесельский, или главный годекан в Тинди, как и повсеместно, располагался рядом с Джума-мечетью, но за годы в Советской власти, после закрытия мечети в 50-е годы, его переместили поближе к административным строениям колхоза и сельсовета, расположенных на нижней окраине южной части села. Месторасположение этого общественного центра (именно такую функцию выполнял «годекан») не всегда совпадало с географическим центром села.

Вообще, следует отметить, что «главные узлы архитектурных ансамблей», каковыми являлись годекан, мечеть, источник с бассейном, находились в каждом отдельном случае то в центре поселения, то на краю аула, то наверху, то у подножья селения.⁹⁶ Помимо основного годекана, в каждом селе было также несколько других мест мужских собраний (часто их количество соответствовало количеству кварталов). Не только административная, но и вся общественная жизнь, включая свадебные

⁹⁶ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народов в XIX – нач. XX в. С.376.

торжества, происходила на годекане. В целом же, за исключением этих общественных мест, населенные пункты тиндал за редким исключением (о которых было сказано выше) представляли собой до последнего времени исключительно плотную застройку.

Такую же картину наблюдают исследователи по всему Горному Дагестану.⁹⁷ Это обусловлено тем, что сходные природно-географические условия, в частности малоземелье, вынуждают создать похожие формы поселений, при прочих равных условиях (т.е. без учета хозяйственной направленности и необходимости соблюдать принцип обороноспособности).

Вопрос о возникновении хуторской системы расселения, образовании отселков упирается в исследование специфики хозяйственной жизни и расселения тиндалов в средневековье и в более ранние периоды истории.

Для понимания структуры и функционального развития хуторской системы у тиндалов концептуальное значение имеет заключение М.-З.Османова о прямой связи «между развитостью хуторской системы и относительно высоким уровнем содержания КРС». «В высокогорье,- пишет автор,- подобная закономерность прослеживается на примере Сюргинского участка (4,8 гол. КРС на одно хозяйство и 2 - МРС), Анцухо-Капучинского (5 и 5,5 соответственно), Ункрать-Чамалинского (4,7 и 4,9), Тиндальского (4,5 и 2,9), Мукарского (3,6 и 3,7) и др.»⁹⁸.

Надо сказать, что наименования хуторов в русской транскрипции неадекватны тиндинским названиям. Поэтому не все названия поддаются идентификации.

⁹⁷ См.: Материальная культура аварцев. С. 139; Гаджиева С.Ш., Османов М.-З.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев.

⁹⁸ Османов М.-З.О. Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIV – начале XX в. М., Наука. 1990, с. 279., Табл. 2.

Хутора

(в русской транскрипции)

(на тиндинском языке)

(принадлежащие с. Тинди)

1. Башичи	БаччичИ
2. Гадичи	ГъадаичИ
3. Гигидари	
4. Гундучи	ГъундучИ
5. Кванка	Кванкъа
6. Кулачи	
7. Кхина	
8. Мула	Мула
9. Мухарка	Мухархъ
10. Сануха	Санухъ
11. Тенла	Тенла
12. Тисси Ахитль	Исахикъи
13. Халиксо	Халихъа
14. Ханаси	Ханаси
15. Церетлани	Церекъали

Кроме названных:

Аквила абачИ

БехольучИ

Ваатльи

Гъалатльи

Гъанцуи

Гъенабатлъахъ

ГъвиначИ

Кала

Канатала

коссучИ

СсаличИ

ШундалъачИ

ЭлимегъичИ

Элла

По поводу возникновения вокруг Тинди хуторов существуют предания, что изначально на их месте существовали сторожевые башни и опорные наблюдательные пункты. Как установлено А. И. Исламмагомедовым, сторожевые и боевые (Аща) оборонительные башни стояли по всему периметру границ тиндальского вольного общества⁹⁹. О наличии у багулалов сторожевых башен на их границе с тиндалами пишет и Г.А. Гаджиев¹⁰⁰.

Трудно сказать, что эти башни служили средством защиты только лишь от иноземных нашествий. Из рассказов информаторов, если не брать во внимание бытовые стычки с багулалами за вырубку тиндинцами их леса, или с ратлуб-ахвацхами за кражи последними овец у жителей Аща, какие-либо серьезные столкновения с соседними обществами не случались.

Процесс, превращения тиндинских хуторов в отселки и селения, общую эволюцию хуторской системы М.А. Агларов объясняет следующим образом: «Гидатль, Андалальские общества (сел. Чох, Ругуджа), Тинди, Анди – характерные образцы развитых хуторских комплексов земледельческо-скотоводческого и чисто скотоводческого направлений. Тинди, например, окружен отселками (Акнада, Тисси и др.), которые ранее были его хуторами, в прошлом закрывавшимися на лето. К XVII – началу XIX в. хутор Акнада настолько укрупнился, что превратился в селение, но юридически не обрел своей территории и политически в большинстве важных вопросов был связан с

⁹⁹ См.: Материальная культура аварцев... С. 154.

¹⁰⁰ См.: Гаджиев Г.А. Поселения чанадалов в XIX – нач. XX в. // Материальная культура народов Дагестана в в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1988. С. 43-46.

«метрополией». Вместе с тем здесь имелись десятки групп хуторов, находившиеся на положении сезонных, без каких-либо территориальных и политических прав потому, что хозяевами этих хуторов являлись жители Тинди – «метрополии». Общество Тинди в этом отношении интересно как модель, где процесс превращения хуторов в отдельные отселки (с территориальными и политическими правами) зафиксирован в нескольких звеньях или этапах. При этом общество Тинди не находилось в динамическом состоянии превращения его хуторов в селения: промежуточные звенья (сезонные хутора) зафиксировались в их непосредственных функциях вряд ли имели перспективу превращения в отселки и селения. Они слишком близко располагались к центральному обществу, и передача им территории лишила бы само Тинди важнейших частей его территории. Пока джамаат Тинди обладал политической силой, он не допускал отделения близлежащих отселков, непременно добиваясь полного вывода населения и скота из хуторов-отселков в летний сезон, в период «закрытия «мегъ». Но самые отдаленные тиндинские отселки (например, Эчеда) стали самостоятельными, селениями с полной передачей им окружающей территории еще в средневековье»¹⁰¹.

8. ЖИЛИЩА

Характер жилища, его форма, планировка определяются факторами, которые в свое время повлияли на формирование поселения в целом, в частности природно-географические условия, возможность обороны, экономия земли, связанные с вышеперечисленными условиями: уровень социально-экономического развития народов, тип хозяйства, тухумная организация и семья, этнические традиции, художественные и

¹⁰¹ Агларов М.А. «Андийская группа народностей в XIX – начале XX вв. (Историко-этнографические очерки)». (рукопись канд. Дисс. Махачкала, 1965, РФ ИЯЛИ, Ф.3.. оп.3, С. 29).

эстетические вкусы народа, его взаимосвязи с другими народами.

Судя по имеющимся исследованиям и материалам, а также по собственным наблюдениям, жилище народов Западного Дагестана в своем историческом развитии прошло тот же длительный путь развития от простой одноэлементной постройки с земляной плоской кровлей до благоустроенных современных многокамерных домов под железной крышей с застекленной верандой, деревянным полом, т.е. путь, характерный для жилищ почти всех народов, не только Дагестана,¹⁰² но и Северного Кавказа в целом¹⁰³.

Несмотря на то, что конструкция жилища находится в тесной связи с зональным делением территории, а для высокогорного района наиболее характерными являются трех-четырёх и более этажные жилища¹⁰⁴, в Западном Дагестане наблюдается большое разнообразие и внешняя несхожесть форм и многочисленность конструкций жилища. Это в свое время отмечал еще архитектор Г.Я.Мовчан¹⁰⁵. В частности, для с. Тинди он определил в качестве характерных многоэтажные конструкции (в три, частично в четыре этажа); для Анди и Карата – одноэтажные сооружения,

¹⁰² См.: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С.145-187 (здесь и далее автор раздела «Поселение и жилище» А.И.Исламмагомедов); Гаджиева С.Ш, Османов М.-З.О.,Пашаева А.Г., Материальная культура даргинцев; Исламмагомедов А.И. Некоторые вопросы эволюции аварского жилища в XIX – XX вв. // УЗ ИИЯЛ. Т.14. Махачкала, 1965. С.257; Булатова А.Г. Лакцы (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1971. С.95-97; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX – нач. XX в. М.,1978. С.160.

¹⁰³ См.: Кобычев В.П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М.,1982. С.190-191; Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.П. Материальная культура. Пища и жилище // Народы Кавказа. Кн.4. М.,1995. С.142-166 и др.

¹⁰⁴ См.: Материальная культура аварцев. С. 148.

¹⁰⁵ См.: Мовчан Г.Я. Предварительные заметки о типологии жилища народов Нагорного Дагестана // КСИЭ. В.4. 1948. С.41-52; Он же. Из архитектурного наследия аварского народа // СЭ. № 4. 1947; Он же. Старый аварский дом. М.,2001.

для Ботлиха – двухэтажные дома¹⁰⁶. В книге «Старый аварский дом архитектор Г.Я.Мовчан немало места уделил описанию и анализу жилищ у тиндал (в частности, цены жилищ на Южном гребне, дом Шамилева Магомедов, школа мектеб, мечеть).¹⁰⁷

Из-за огромного конструктивного разнообразия легче ориентироваться в типах жилищ, опираясь на один признак, в частности камерность, «как наиболее полно отражающий социальную сущность жилища», как и предлагают отечественные исследователи¹⁰⁸, тем более, что камерность тесно связана с изменениями конструктивного построения дома – этажностью, которая зависела часто от крутизны склона, на котором он возведен. Этажность даже в одном селе может меняться при переходе от кручи к отлогости, создавая своеобразный симбиоз дома и горы, на которую он опирается¹⁰⁹. Как наиболее ранняя и наиболее распространенная форма жилища у всех народов Западного Дагестана зафиксированы однокамерные жилища с перегородкой для содержания скота.

По мнению М.А.Агларова «конструкция многомерного жилища как единственный тип восходит к бронзовому веку, а однокамерное жилище XIX века явление более позднего и, вероятно, вторичное».¹¹⁰ Тем не менее, подобное жилище, свойственное отдельным народностям аварской группы, не имеет прямых аналогий на территории Дагестана,¹¹¹ хотя

¹⁰⁶ См.: Мовчан Г.Я. Предварительные заметки о типологии жилища народов Нагорного Дагестана. С.41-48.

¹⁰⁷ См.: Мовчан Г.Я. Старый аварский дом. С.22-71, 295-307, 277-279.

¹⁰⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.146; Исламмагомедов А.И. Из истории материальной культуры аварцев (поселения и жилища) // Автореф. дисс. канд. ист. наук. Махачкала, 1966. С.10.

¹⁰⁹ См.: Исламмагомедов А.И. Там же.

¹¹⁰ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народов в XIX – нач. XX в. С.379.

¹¹¹ См.: Материальная культура Дагестана. С.211.

наличие подобного жилища в прошлом у некоторых народов Дагестана доказываются исследователями по пережиточно сохранившимся их формам.¹¹² Исламмагомедов А.И. утверждает, что в связи с «единообразием как социально-исторических причин, так и хозяйственно-экономических условий» такое жилище, где объединены в одном помещении жилые и хозяйственные функции, характерны для Сванетии и Хевсуретии.¹¹³ В целом же, более характерными домами в Западном Дагестане являются двух и более этажные дома с постепенным увеличением камер (иногда за счет пристройки, а чаще за счет перегородок), т.е. площадь такого жилища часто не расширялась, а увеличивалось только количество комнат. Исследователи отмечают, что выделение новых семей послужило причиной появления многокамерной конструкции жилищ.¹¹⁴

Другим способом увеличения камерности жилищ была надстройка этажа над домом. При этом, в некоторых селениях, если крыша пустовала, ее продавали односельчанину, нуждающемуся в строительной площадке. Как отмечают исследователи, такое положение вещей существовало в с. Хуштада у багулал,¹¹⁵ у южных ахвахцев в сс. Цекоб, Глянуб, Ратлуб,¹¹⁶ в сс. Сагада, Мокок у цезов¹¹⁷. Как уже было отмечено, такие же многоэтажные комплексы характерны для тиндалов в с. Тинди (но продавали ли они свои крыши?).

¹¹² См.: Османов М.-З.О. Жилище цудахарцев в XIX–XX вв. // УЗ ИИЯЛ. Т.9. Махачкала, 1961. С.243; Гаджиева С.Ш. Кумыки. М.,1961. С.105; Булатова А.Г. Лакцы. С.96; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин XIX – нач. XX в. С.162 и др.

¹¹³ См.: Материальная культура аварцев. С.211.

¹¹⁴ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народов в XIX – нач. XX в. С.381.

¹¹⁵ См.: Агларов М.А. Указ. соч. С.381 и др.

¹¹⁶ См.: Лугуев С.А. Материальная культура ахвахцев. С.25.

¹¹⁷ См.: Материальная культура аварцев. С.159.

В результате таких торговых операций дом, состоящий из трех или четырех этажей, мог принадлежать двум-трем разным хозяевам. Таким образом, здесь решались сложные проблемы планировки в условиях жесточайшей экономии земли, т.е. многокамерность домов здесь развивалась не по горизонтали, а в вертикальном направлении. Кроме обычного неудобства, плотность жилого массива делала необходимыми соблюдение также правил противопожарной безопасности. Возможно, из-за этого в некоторых селах даже первый этаж не использовался для хозяйственных нужд.¹¹⁸ В этой связи представляет интерес следующее наблюдение М.А. Агларова: «в с. Анчих (каратины), Хуштада (багвалалы), Тинди (тиндалы) хлева с сараями вынесены за село и расположены компактно на краю аула. Именно в этих селениях мы располагаем многоэтажным типом жилищ, где устройство хлевов с сараями в ауле было затруднено, а порою совершенно исключено из-за отсутствия свободной и удобной под жилье площади»¹¹⁹.

Вынос хозяйственных построек, помещений для содержания скота за пределы села было обусловлено отмеченными выше причинами, т.е. ограниченностью территории. В Тинди процесс этот происходил по мере разрастания села, постепенно, и, как показывают наблюдения, не носил абсолютный характер.

Наиболее распространенным типом старого жилища считается двухэтажный дом. Исследователи выделяют два типа такого дома.¹²⁰ Первый – это андийско-каратинский, характеризующийся тем, что часть крыши нижнего этажа используется в качестве двора, благодаря тому, что

¹¹⁸ См.: Там же.

¹¹⁹ Агларов М. Поселение и жилища андийской группы народов в 19- начале 20 вв. Ученые записки Института истории, языка и литературы. Т. XVI (сери общественных наук), Махачкала. 1966. с. 382.

¹²⁰ См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.382.

второй этаж, как правило, слегка отодвинут назад. Второй – ахвахский подтип, где второй этаж полностью садится на первый.¹²¹ Это весьма условное деление, т.к. оба типа домов имеют бытование как в Ахвахе, так и в Анди. В таких домах на первом этаже расположены хлев, сарай; на втором – жилые комнаты. На второй этаж ведет или каменная лестница, если это полный двухэтажный дом, или же вход с улицы, если дом полтораэтажный, т.е. «покоится на склоне горы».¹²²

Однако следует отметить, что в возникших после присоединения Дагестана к России селениях (где не учитывался оборонительный фактор), появились жилища усадебного типа, довольно просторные, обнесенные живой изгородью, с возделанными приусадебными участками.¹²³ Следует отметить также, что у тиндал на хуторах жилище имело усадебный тип, хотя и было одноэтажным, т.к. жилые и хозяйственные строения здесь располагались, как правило, непосредственно на территории усадьбы, огороженной каменной стеной.

Резюмируя вышеизложенное, можно отметить, что жилища тиндалов не однотипно. Если быть точнее, у них встречаются практически все известные в горной части Дагестана типы жилищ.

В Тисси-ахикь и Акнада, расположенных у поймы реки, преобладают одноэтажные жилища с хозяйственными пристройками и только небольшое число домов имеет два этажа. Первый этаж в таких домах состоит из хлева, сарая, загона для скота с навесом, который служит полом для веранды или комнаты на втором этаже.

В селении Тинди жилища, как правило, трехэтажные. Первый этаж в прошлом использовался в качестве хлева для крупного рогатого скота («бекьи»), второй – для хранения сена и соломы («урбар»), третий – для жилья («миса»). Со временем постройки для хозяйственных нужд (хлева и

¹²¹ См.: Там же.

¹²² См.: Там же.

¹²³ См.: Лугуев С.А. Материальная культура ахвахцев. С.22.

сеновалы) были частично перемещены за пределы села, а также в близлежащие хутора. Часть нижнего этажа и в этом случае продолжала служить помещением для уже ограниченного количества скота. Там могли содержать одну корову, быка, осла. Другая часть использовалась под сеновал, или как складское помещение. В редких случаях бывшие хлева переделывались под жилье и только в верхней, старой части Тинди – там в этих помещениях не было никакой сырости. Однако использовалось такое жилье, как более теплое, в основной зимой. В остальное время года семьи жили кто на втором, кто на третьем этажах. Причем этажи эти в одних случаях соединялись друг с другом деревянной лестницей, построенной внутри одной из комнат, в других – каменной лестницей, соединяющей этажи со стороны фасада или боковой стены дома, в третьих – прямо с улицы.

В зависимости от рельефа местности этажи располагаются один над другим не полностью, а частично, в виде усеченной ступенчатой пирамиды. При этом часть крыши нижнего этажа служила для верхнего этажа двором, другая, задняя часть - полом.

Как писал Н.Б. Бакланов: «жилой дом здесь большей частью не отделился от породившей его горы и опирается на скалу не только своей подошвой, но одной, а то и двумя сторонами, как бы вырастая из скалы»¹²⁴.

В селах Ангида и Аща встречаются дома, в которых первый этаж отведен под хлев для крупного рогатого скота. Перед хлевом имеется загороженный каменной стеной или плетейным забором загон («бегъва»), над которым иногда делают навес, а над навесом веранду открытого типа; на втором этаже находится сеновал, а на третьем – жилые помещения. В этих же селах существовал и другой тип жилища: внизу располагался хлев для крупного рогатого скота, на втором этаже низкий (ниже человеческого роста) хлев для овец, а над ним, на третьем этаже – жилые комнаты. Что

¹²⁴ Бакланов Н.Б. Архитектурные памятники Дагестана. Ленинград. 1935, С. 10.

касается планировки жилища, то однокамерные жилища у тиндалов в первоначальном виде не сохранились. Однако, судя по тому, что в селениях Тинди и Акнада имеются дома с огромными по площади (свыше 50 кв.м.) комнатами, которые, как свидетельствуют полевые данные, использовались в качестве «гьоркьо рукъ» (досл. «общая комната», «общий дом»), т.е. как комната (дом) в котором обитали в течении определенного времени молодые мужчины, входившие в мужской союз.

Большие однокамерные жилища здесь существовали и использовались в качестве «гьоркьо рукъ» вплоть до первой трети XIX века.

Горцы старались строить жилье основательно, капитально, для длительного пользования, а потолочные перекрытия из березовых жердей - материал менее долговечный, чем каменные плиты. Однако для заготовки сланцевых плит требовалось много труда, а леса у тиндалов было достаточно. Поэтому для перекрытия крыши верхнего, последнего этажа нередко использовались и березовые жерди.

Фасад некоторых домов украшался резными камнями. По сведениям М.А. Агларова, в с. Тинди, «когда кто-нибудь строил дом, было в обычае готовить ему соответствующей отделки камни. Готовили эти камни родственники...»¹²⁵.

В Тинди много великолепных в архитектурном отношении строений, на которых нередко встречаются арабские надписи о том, кто построил и для кого построено. Вот одна из них:

«Къад бана гъаза дару МухІамад валад ГІусман, ва МухІамад валад ХІажияв, ва Сурхай Гъазияв ли ГІабдурахІман ХІажи альтиндийи фи санати 1417 гъ.» («Построили этот дом Мухаммад сын Османа, Мухаммад сын Хажиява и Сурхай Газияв для Абдурахмана Хаджи в 1417 г.х.»).

Замечено, что «для усадьбы горца ... характерна теснота, иногда

¹²⁵ Агларов М.А. Андийская группа народностей ... С. 93.

настолько ярко выраженная, что усадьбы, собственно, и нет, а есть только дом без всякого участка и пристроек»¹²⁶.

Таким образом, в исследуемое время, у тиндал самыми распространенными типами жилищ были:

1. Одноэтажный двух-трехкамерный дом с примыкающим к нему хлевом и сеновалом, вытянутого или Г-образного плана.
2. Двухэтажный дом типа хлев, сеновал–жилье (одно-, двух-, трехкамерное и т.д.).
3. Трехэтажный дом типа хлев–жилье–сеновал.
4. Трехэтажный дом типа хлев, сеновал–жилье–жилье.
5. Многоэтажные (четырёх-пятиэтажные) жилые комплексы, где хозяйственные службы вынесены за черту села.

Первые четыре типа жилищ характеризуются тем, что, как правило, принадлежат одной семье. А пятый тип характеризуется тем, что каждый этаж мог принадлежать отдельной семье. При этом, только 2 тип жилища имел внутренний вход. Остальные типы жилищ внутреннее сообщение не имели.

Выбирая основной материал для строительства дома, человек ориентируется, прежде всего, на то, что у него под рукой. Хотя некоторые исследователи предполагают, что в отдаленном прошлом в высокогорной зоне деревянное зодчество предшествовало каменному,¹²⁷ к исследуемому времени массовое жилище здесь, как по всему горному и предгорному Дагестану¹²⁸, было почти полностью каменным, с использованием

¹²⁶ Османов М.-З. О. Жилище цудахарцев в XIX – XX вв. // Ученые записки Института истории, языка и литературы. Т. IX. Махачкала, 1961 - ..., С. – 238; Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967, С. 108.

¹²⁷ См.: Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.П. Материальная культура. С.187.

¹²⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.191; Гаджиева С.Ш., Пашаева А.Г., Османов

деревянных конструкций. «Участие камня в дагестанском домостроительстве не нуждается в доказательствах. Древность каменного жилища подтверждается археологией. Выкладка стен аварских боевых башен, в частности, правильного их утончения кверху, возможна только при владении проверенными правилами геометрического расчета и практическими навыками его применения, а это в свою очередь, предполагает давнюю профессионализацию мастеров», - пишет Г.Я.Мовчан¹²⁹. Соотношение камня и дерева в жилищах народов Западного Дагестана различное. Дерево употреблялось не только для строительства крыш и перекрытий, но и для самих стен корпуса жилища. В частности, исследователи отмечают, что у тиндал (с. Тинди) внутренние деревянные столбы стоят не только по середине жилой камеры, как в остальном Дагестане, но и в два ряда: один ряд у самой фасадной стены, а другой в глубине, у задней стены. Балки перекрытия лежат на подольных прогонах покоящихся на этих столбах, все перекрытия опираются не на наружные каменные стены, а на эти деревянные столбы, т.е. в древних домах каменные стены выполняли только функции ограждения, а сами дома – то деревянные каркасные сооружения¹³⁰. Например, у тиндал в отселке Хунта-Хвайни, стены второго этажа сооружались из двойных деревянных каркасов, заполненных глиной, щебнем, речной галькой, а перегородки между помещения делали из переплетенных как сетка березовых жердей, которые обмазывались толстым слоем глины, т.е. были турлучными. У тиндал бытует и строительная конструкция, каркас которой целиком состоит из дерева, а секции выложены камнем, здесь в равной степени распространены строения, основным строительным материалом для которых послужил камень, а довольно значительное количество деревянных конструкций носит подобный характер. Тем не менее, для

М.-З.О. Материальная культура даргинцев; Булатова А.Г. Лакцы. С.105.

¹²⁹ Мовчан Г.Я. Старый аварский дом. С.389.

¹³⁰ См.: Там же.

тиндинцев строительное дерево доступно, и соответственно, в этих селениях бросается в глаза обилие деревянных консолей, опор и подпорок, крытые галереи домов в своем подавляющем большинстве тоже деревянные. А применение деревянных брусьев для связи каменной стены, тем самым ухудшая прочность сооружения, т.к. впоследствии древесина сгнивала, исследователи объясняют желанием сделать жилище сейсмоустойчивым¹³¹. Применение в кладке стен деревянных связей часто практиковалось, возможно, именно для этих целей, на Кавказе¹³². Тем не менее, основным строительным материалом был камень, который добывали на местных карьерах из скальных грунтов и речной камень, который собирали в долинах рек. Речной камень шел главным образом на закладку фундамента и воздвижение нижней части стены первого этажа. Экономии дерева способствовала арочная конструкция, весьма распространенная в тиндинских селах,¹³³ которая также давала возможность достижения определенной прочности и долговечности жилища, экономии земли за счет проходов под зданием.

Как уже было отмечено, по конструкции жилища тиндалов мало отличается от горного жилища аварцев¹³⁴. Оно характеризуется применением арочных приемов строительства для нижних этажей и наличием массивных деревянных конструкций. Например, для перекрытия крыши широко использовались деревянные балки. Ложили их на мощную круглую или прямоугольную матицу, которая, если помещение имело большие размеры, подпиралась одним или двумя опорными столбами. Между опорным столбом и матицей устанавливались небольших размеров

¹³¹ См.: Гаджиева С.Ш., Пашаева А.Г., Османов М.-З.О. Материальная культура даргинцев. С.; Материальная культура аварцев. С.193.

¹³² См.: Саркисов А.В. К изучению народного жилища Азербайджана // Доклады АН АзССР. 1949. Т.5. № 5. С.230 и др.

¹³³ См.: Материальная культура аварцев. С.192.

¹³⁴ См.: Материальная культура аварцев ... С. 145-180, 210-214.

(длиной в 1,5 - 2 метра) деревянный брус или декорированный капителий. Поверх балок, расположенных через каждые 35-40 см. укладывались сланцевые плиты толщиной не более 4-х см., таким образом, чтобы они максимально плотно прилегали друг к другу, засыпали землей и утрамбовывали каменным катком.

Предназначенные для сооружения арок камни требовали тщательной обработки. В качестве скрепляющего средства использовали глину. Исследователи отмечают широкое бытование при решении задач, связанных с композицией дома при недостатке лесоматериалов, конструкций в виде арок, сводов, даже «ложных сводов» в Горном Дагестане.¹³⁵ Двух-, трехэтажные арочные конструкции требовали тонкого технического расчета и многовекового строительного опыта, что является бесспорным доказательством высокого уровня развития строительной техники в Горном Дагестане, в том числе в Западном.

Исследователи отмечают лексические соответствия между дагестанскими и закавказскими языками в терминологии, связанной со строительным делом и архитектурой, что свидетельствует в пользу мнения об определенном влиянии техники каменного зодчества дагестанских горцев на развитие соответствующих элементов материальной культуры соседних областей Кавказа.¹³⁶

Камень и лес были основным строительным материалом в горах Дагестана, но не единственным. В отличие от подавляющего большинства жителей горной зоны, каратинцы традиционно широко практиковали у себя постройки из самана. Информаторы склонны объяснить это положение заимствованиями из строительной культуры чеченцев,¹³⁷ с

¹³⁵ См.: Материальная культура аварцев. С.192; Агларов М.А. Поселения и жилища андийской группы народов в XIX – нач. XX в. С.389.

¹³⁶ См.: Марр Н.Я. Непечатый источник истории Кавказского мира // Известия Академии наук. Петроград, 1917. С.316-317; Материальная культура аварцев. С.193.

¹³⁷ См.: Кобычев В.П. Поселение и жилище народов Северного Кавказа. С.86; Культура

которыми каратинцы издревле поддерживали довольно оживленные торговые отношения. Варианты применения самана здесь самые различные: из этого стройматериала в сочетании с каменной кладкой может быть выстроена половина этажа, отдельные стены, весь этаж и др. Саманные дома, как в предгорье, так и здесь возводились на каменном фундаменте. Изготавливали саманный кирпич сами хозяева ручным способом.

Исследователи отмечают, что технические приемы кладки (каменной, саманной) и методы домостроительства были общими для всех районов Горного Дагестана и всех зон, не зависели ни от качества строительного материала, ни от его количества. Прочность стены зависела от тщательности кладки и от вида скрепляющего раствора. Наиболее распространенным скрепляющим материалом служила местная земля, смешанная с водой, хотя были известны и более сложные и прочные составы.¹³⁸ Сухой кладкой пользовались лишь при условии, если имелись относительно крупные каменные блоки, которые подгоняли друг к другу, предварительно тщательно обтесав.¹³⁹

Как уже говорилось выше, характерным явлением Западного Дагестана было наличие башенной культуры. Боевые башни, иногда очень высокие, были связаны с окружающими их домами и хорошо вписывались в общую архитектуру села. Однако каждое сооружение имело свои самостоятельные стены, построенные впритык, для того, чтобы избежать осадки и развала сооружения¹⁴⁰.

Во всех циклах работ, связанных со строительством дома народы Западного Дагестана пользовались, как и повсеместно, древним обычаем

и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С.99.

¹³⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.191-204; Исламмагомедов А.И. Из истории материальной культуры аварцев. С.14 и др.

¹³⁹¹³⁹ См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.390.

¹⁴⁰ См.: Материальная культура аварцев. С.196-197.

взаимопомощи (гвай), истоки которого восходят еще к родовому строю. На гвай обычно собирались при выполнении трудоемких и срочных работ, таких как заготовка строительного леса, сбор камней, подготовка площадки под строительство, покрытие крыши, обмазка глин. Наиболее шумным и веселым был день покрытия крыши – он знаменовал конец основных работ. Для жилища народов Горного Дагестана всеобщим и обязательным признаком являлось господство плоской земляной крыши с небольшим уклоном для стока воды. Плоская крыша – важнейший атрибут дагестанской застройки. Толщина слоя земли на крыше должна была быть строго рассчитана и хорошо утрамбована. Для утрамбовки применяли обычно каменные катки, но в местах, где камень дефицит, использовали и деревянные катки.

Земляная кровля, несмотря на трудности ухода за ней, имела массу положительных сторон. Как отмечают исследователи, нет сомнения в том, что ее бытование связано с типом кучной застройки, когда «никакая другая крыша не применима, потому что каждое жилище лишится единственного открытого помещения, заменяющего двор, когда между домами совсем нет интервалов за исключением узких проходов»¹⁴¹.

Подобные крыши – это общедоступные, проходные площади, без ограждений, перил и других изоляционных ограждений. Часто крыша нижнего соседа служила двором для живущего выше «этажом» – здесь протекала жизнь, а часто и значительные события в жизни семьи.

Ведущую роль в организации интерьера в XIX веке, когда жилище состояло в основном из одной большой комнаты, играл очаг. Очаг являлся самой архаичной формой отопительной системы горцев Дагестана, и по определению А.И. Исламмагомедова, уходит своими корнями к простому костру.¹⁴² Над очагом висела цепь, прикрепленная к продольной балке на

¹⁴¹ Мовчан Г.Я. Старое аварское жилище. С.411.

¹⁴² См.: Исламмагомедов А.И. Отопительные и печные сооружения у народов Дагестана в XIX в // Материальная культура народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С.74.

которыми каратинцы издревле поддерживали довольно оживленные торговые отношения. Варианты применения самана здесь самые различные: из этого стройматериала в сочетании с каменной кладкой может быть выстроена половина этажа, отдельные стены, весь этаж и др. Саманные дома, как в предгорье, так и здесь возводились на каменном фундаменте. Изготавливали саманный кирпич сами хозяева ручным способом.

Исследователи отмечают, что технические приемы кладки (каменной, саманной) и методы домостроительства были общими для всех районов Горного Дагестана и всех зон, не зависели ни от качества строительного материала, ни от его количества. Прочность стены зависела от тщательности кладки и от вида скрепляющего раствора. Наиболее распространенным скрепляющим материалом служила местная земля, смешанная с водой, хотя были известны и более сложные и прочные составы.¹³⁸ Сухой кладкой пользовались лишь при условии, если имелись относительно крупные каменные блоки, которые подгоняли друг к другу, предварительно тщательно обтесав.¹³⁹

Как уже говорилось выше, характерным явлением Западного Дагестана было наличие башенной культуры. Боевые башни, иногда очень высокие, были связаны с окружающими их домами и хорошо вписывались в общую архитектуру села. Однако каждое сооружение имело свои самостоятельные стены, построенные впритык, для того, чтобы избежать осадки и развала сооружения¹⁴⁰.

Во всех циклах работ, связанных со строительством дома народы Западного Дагестана пользовались, как и повсеместно, древним обычаем

и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С.99.

¹³⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.191-204; Исламмагомедов А.И. Из истории материальной культуры аварцев. С.14 и др.

См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.390.

Материальная культура аварцев. С.196-197.

взаимопомощи (гвай), истоки которого восходят еще к родовому строю. На гвай обычно собирались при выполнении трудоемких и срочных работ, таких как заготовка строительного леса, сбор камней, подготовка площадки под строительство, покрытие крыши, обмазка глин. Наиболее шумным и веселым был день покрытия крыши – он знаменовал конец основных работ. Для жилища народов Горного Дагестана всеобщим и обязательным признаком являлось господство плоской земляной крыши с небольшим уклоном для стока воды. Плоская крыша – важнейший атрибут дагестанской застройки. Толщина слоя земли на крыше должна была быть строго рассчитана и хорошо утрамбована. Для утрамбовки применяли обычно каменные катки, но в местах, где камень дефицит, использовали и деревянные катки.

Земляная кровля, несмотря на трудности ухода за ней, имела массу положительных сторон. Как отмечают исследователи, нет сомнения в том, что ее бытование связано с типом кучной застройки, когда «никакая другая крыша не применима, потому что каждое жилище лишится единственного открытого помещения, заменяющего двор, когда между домами совсем нет интервалов за исключением узких проходов»¹⁴¹.

Подобные крыши – это общедоступные, проходные площади, без ограждений, перил и других изоляционных ограждений. Часто крыша нижнего соседа служила двором для живущего выше «этажом» – здесь протекала жизнь, а часто и значительные события в жизни семьи.

Ведущую роль в организации интерьера в XIX веке, когда жилище состояло в основном из одной большой комнаты, играл очаг. Очаг являлся самой архаичной формой отопительной системы горцев Дагестана, и по определению А.И. Исламмагомедова, уходит своими корнями к простому костру.¹⁴² Над очагом висела цепь, прикрепленная к продольной балке на

¹⁴¹ Мовчан Г.Я. Старое аварское жилище. С.411.

¹⁴² См.: Исламмагомедов А.И. Отопительные и печные сооружения у народов Дагестана в XIX в // Материальная культура народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С.74.

потолке. Дым выходил через отверстия, образованные балками, фасадной стеной и крышей. Сооружение дымаря (дымохода) над центральным очагом в домах дагестанцев не практиковалось¹⁴³.

Устройство очага («ахью») просто: это обыкновенное четырехугольное каменное ограждение, размеры которого не превышают обычно 80×1,8 см. Над очагом висела цепь или деревянные палки с крюком на конце, вследствие дороговизны железной цепи.¹⁴⁴ Почти напротив очага (левее) находилась низкая и узкая входная дверь, которую для лучшей тяги часто держали открытой.

Относительно центральное расположение очага функционально делило комнату на две части – хозяйственную и жилую. Соответственно, то небольшое количество вещей, что имелось в доме, распределялось таким же образом: слева от очага по всей длине стены устраивались от пола до потолка большие полки-стеллажи, разделенные на 3-4 отделения. На них располагалась в передней половине кухонная утварь.



В задней половине – постельные принадлежности. Разделение жилой комнаты на женскую (левую) и мужскую (правую) было условным и вызвано, как отмечают исследователи, чисто экономическими условиями, удобством для женщин в приготовлении пищи.¹⁴⁵

¹⁴³ См.: Там же. С.75.

¹⁴⁴ См.: Исламмагомедов А.И. Отопительные и печные сооружения у народов Дагестана. С.75.

¹⁴⁵ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народностей. С.388; Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.72 и др.



Хранили продукты питания в цагъурах («гъекквагъу»). Они были в каждом доме.



Конструктивные особенности различных видов аварских цагъуров изучены А.И. Исламмагомедовым¹⁴⁶. Поэтому ограничимся некоторыми деталями.

¹⁴⁶ См.: Материальная культура аварцев... С. 151 – 152.



Специфической особенностью цагъуров, распространенных у багулалов, тиндалов, каралальцев, является то, что они часто вынесены из жилой комнаты и стоят под самостоятельной крышей у дома, на крыше.

По размерам и форме цагъур напоминает деревянный контейнер квадратной формы. Высота (не менее 2 м.), длина и ширина (по 3 м.) цагъура таковы, что человек может свободно входить в него. Дно цагъура, во избежание сырости, ставят на ножки. Входная дверь цагъура имеет менее 1 м. высоты и 40 см. ширины. Если цагъур устанавливают не под навесом, а отдельно, на уличной стороне дома, то делают дополнительную «крышу» из досок и наносят на него слой глины. Крыша должна иметь нужный для стока дождевой воды откос. («Чтобы покатился орех»). При этом «крышу» приподнимают подбитыми ребром досками, таким образом, чтобы между ней и верхней (потолочной) стороной цагъура оставалось пространство, через которое, как говорят тиндалы, «может свободно пройти кошка». Делается это для вентиляции, сухости, лучшей защиты от дождя и влаги, а также для того, чтобы видеть проделали ли мыши отверстия.



Внутри цагъура вдоль противоположной от входа и боковым сторонам имеются семь ящиков – отсеков («анчиби») с откидными крышками. Причем устанавливаются они так, чтобы между ними боковыми стенками и полом оставалось пространство шириной с ладонь. Над «анчиби», ближе к потолочной части цагъура, прибиваются широкие деревянные полки, а на самом потолке делается отверстие в ширину ладони, а поверх нее забивается кусок жести с небольшими отверстиями. Всем этим достигается эффект вентиляции, сухость, защищенность от мышей, т.е. то, что нужно для лучшего хранения продуктов.

Каждая часть цагъура имеет свое название, например, место за входной дверью называется «даранкъа анча», ниша под этим местом – «ахъал» и т.д. Существует и определенный порядок хранения продуктов по отсекам. На полки ставится посуда с топленным маслом, урбечом, медом. На гвоздях, забитых по бокам полок вешают вяленые бараньи бока, курдюки и т.д.

Мы несколько отступили от описания интерьера, остановившись на уникальных кладовых, которые настолько подобны небольшим жилым

домикам, что вызывают у исследователей небезосновательно мысль о возможных ранних домостроительных традициях с использованием дерева.¹⁴⁷

Обязательным элементом старинного горского жилища был весьма почитаемый центральный столб. Столб располагался в центре помещения, недалеко от очага (который, как мы говорили, был слегка сдвинут влево) и подпирал собой центральный прогон, на котором в свою очередь покоились поперечные балки крыши жилища. Столбы бывали самых разных конструкций от круглых до четырехугольных, из разных материалов (камня, дерева). Самыми распространенными были прямоугольные деревянные, обращенные широкой стороной к очагу.¹⁴⁸

Почти всем народам Дагестана и Кавказа было свойственно почитание центрального столба.¹⁴⁹ Украшены они были также разнообразно. Следует отметить, что в высокогорье, несмотря на обилие деревянных конструкций, деревянных частей и деталей в доме, искусство художественного декорирования, в отличие от других районов Дагестана¹⁵⁰, распространено слабо. Как считают исследователи, это связано с хозяйственным укладом.¹⁵¹ В отличие от столба, вся имевшаяся в доме деревянная мебель, различные подставки для светильников, поставцы и т.д., были богато орнаментированы разного рода символами огня и солнца – кругами, розетками, завитками.

Многообразна также архитектурная отделка и внешнее украшение жилища андийской группы народов. Как отмечают исследователи, особого

¹⁴⁷ См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.387.

¹⁴⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.171.

¹⁴⁹ См.: Гаджиева С.Ш. Кумыки. М.,1961. С.217; Османов М.-З.О. Жилище цудахарцев в XIX–XX вв. // УЗ ИИЯЛ. Т. Махачкала, 1961. С.245; Материальная культура аварцев. С.173; Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.П. Материальная культура... С.188; Токарев С.А. Этнография народов СССР. М.,1958. С.276 и др.

¹⁵⁰ См.: Дебилов Н.М. Резьба по дереву в Дагестане. М.,1982. С.149-163.

¹⁵¹ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.89.

внимания заслуживает резьба по камню, имевшая распространение особенно у тиндал, почти полностью повторяющая настенную резьбу по камню у гидатлинцев.¹⁵²

На основании имеющихся данных появилась возможность проследить некоторую эволюцию жилища народов Западного Дагестана (с учетом общих элементов).

Описанное выше однокамерное жилище с очагом в центре комнаты характеризует быт андийских народов (к которым относятся тиндалы), вплоть до начала XIX в. Эволюция жилища – довольно длительный процесс. Развитие жилища происходило от однокамерного универсального помещения до отдельной жилой комнаты с соответственно измененным интерьером, где большие деревянные лари во всю длину стены были заменены на маленькие хозяйственные лари для хранения 1-2-х дневных запасов, а для продовольственных запасов появились специальные деревянные пристройки, которые, как нам кажется, стали предшественниками многокамерных жилищ¹⁵³. Это был первый этап.

Второй – характеризовался увеличением камерности – разделением жилой комнаты на две («большая» и «маленькая»). Очаг был перенесен в маленькую, ее легче было согреть. При этом увеличились дверные проемы в ширину, появилось световое окно (разных модификаций)¹⁵⁴ небольших размеров.

Условное назначение «большой» комнаты быть нарядной (как бы гостевой) создало и соответствующий интерьер: в комнате появились деревянные резные кровати, диваны, кресла, очень изящные, прекрасно декорированные резьбой.

Впоследствии жилище народов Западного Дагестана превратилось

¹⁵² См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народностей. С.392.

¹⁵³ См.: Агларов М.А. Поселение и жилище андийской группы народностей. С.392.

¹⁵⁴ См.: Шиллинг Е.М.. Народы андо-цезской группы. С.27 (Окна в старину были овальной формы).

в многоэтажный комплекс и теплая зимняя комната стала устраиваться рядом с хлевом и туда же был перенесен очаг. В первоначально в зажиточных домах, а позднее и у большинства – в андийских селах, появились пристенные очаги с дымоотводом (тип камина), хлебные печи (корюк).¹⁵⁵

Дальнейшие изменения в жилище у народов Западного Дагестана идут за счет изменения формы окна (оно становится квадратным), появляются оконные стекла, металлические ручки, дверные и оконные шпингалеты, петли.

Лучину, которой в вечернее время освещали комнату, интенсивно стали заменять керосиновые лампы (со стеклянным колпаком и без него).

Несколько изменилась и обстановка в комнате – стены стали завешивать яркими набивными ситцами; в комнате появился низкий обеденный столик.

Начало XX века характеризуется расширением традиционного жилища за счет пристройки галерей, навесных балконов, устройства открытых веранд. Вышеперечисленное характеризует общее направление динамики жилища и его интерьера. Однако следует отметить, что все эти явления не были массовыми. В целом следует согласиться с исследователями, которые считают, что у многих, если не у всех народов, в том числе самых передовых, до сих пор сохранились и живут местные варианты жилища, которые не объяснишь одними условиями материальной среды¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Об эволюции печных и отопительных сооружений см.: Исламмагомедов А.И. Отопительные и печные сооружения у народов Дагестана. С.73-94; Османов М.-3.0. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана. Махачкала, 1996. С.218-223.

¹⁵⁶ Мовчан Г.Я. Старый аварский дом. С.459.

9. ОДЕЖДА

Традиционная одежда тиндалов описана в работах Е.М. Шиллинга и З.А. Никольской¹⁵⁷, С.Ш. Гаджиевой¹⁵⁸, А. Г. Булатовой¹⁵⁹, Г.А. Сергеевой¹⁶⁰, С.С. Агашириновой¹⁶¹, М.А. Агларова¹⁶² и др.

Национальная одежда принадлежит к числу тех элементов культуры в целом, и материальной культуры в частности, в которых наиболее ярко находит отражение национальная самобытность народа, его культурные традиции, художественные вкусы и т.д. Но больше всего одежда зависела от характера и условий деятельности того или другого народа. В частности, хозяйственная направленность определяла основной материал, используемый для пошива одежды и обуви. До второй половины XIX в. для этой цели у тиндалов, как и у других народов Западного Дагестана употреблялись в основном материалы домашнего производства:¹⁶³ сукно (сугъур), войлок (бутну), выделанная толстая и

¹⁵⁷ Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Женская народная одежда аварцев // КСИЭ, М., 1953, Вып. 18.

¹⁵⁸ Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана XIX – нач. XX вв. М., 1981.

¹⁵⁹ Булатова А.Г. Праздничная одежда народов Горного Дагестана (XIX – нач. XX в.). // Материальная культура народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1988.

¹⁶⁰ Сергеева Г.А. Основные комплексы традиционной одежды аварцев и их трансформация в советское время // Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., 1978.

¹⁶¹ См.: Материальная культура аварцев ... С. 214-268.

¹⁶² Агларов М.А. Андийская группа народностей ...

¹⁶³ См.: Сергеева Г.А. Арчинцы. С.101; Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы

тонкая кожа (тлом, дабагъ). Одежда и обувь, сшитые из перечисленных материалов, были приспособлены к местным условиям в большей степени, чем из привозных материалов, но фабричные ткани, не только сатин, ситец, бязь, но и дорогие – бархат, парча и др., в больших количествах поступавшие на внутренние рынки Дагестана, Грузии, Чечни (с которыми практически все народы Западного Дагестана имели тесные торговые связи) позволяли удовлетворить растущие эстетические потребности народа. Тиндалы, как и другие народы западного Дагестана приобретали ткани на ближних и дальних рынках, в частности, ботлихцы в Акуша, Хунзахе, Анди, Анчихе, вне его пределов чаще всего общались с Чечней. Дорогие восточные ткани покупались в Баку, Тбилиси, Грозном, у приезжих и местных купцов.¹⁶⁴ Большинство народов Западного Дагестана в большей степени имели торговые связи с Грузией, соответственно поток тканей шел оттуда, из российских губерний.¹⁶⁵ Тиндалы, как и ближайшие их соседи, хваршины, кроме этого имели торговые связи с Владикавказом (Бурав) и Азербайджаном (благодаря отходникам),¹⁶⁶ откуда также поступали ткани и фурнитура (галун, тесьма, позумент и т.д.);

В целом одежда делилась на будничную, праздничную и обрядовую (свадебную, траурную). По традиции одежду кроили и шили только женщины, а одежду из шкур крупного рогатого скота и овчины – кроили преимущественно мужчины, а шили женщины. Войлок валяли только

(XIX– нач. XX в.). Махачкала, 1993. С.78-90; Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX– нач. XX в. Махачкала, 1994. С.91-92; Мусаева М.К. Хваршины. XIX– нач. XX в. – Махачкала, 1995. С.48-58; Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. XIX– нач. XX в. Махачкала, 1997. С.71-72 и др.

¹⁶⁴ См.: Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX– нач. XX в. С. 79.

¹⁶⁵ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.91-92; Лугуев С.А. Одежда дидойцев (XIX– нач. XX в.) // Материальная культура народов Дагестана в XIX– начале XX в. – Махачкала, 1988. С.116; Ризаханова М.Ш. Национальная одежда гунзибцев. XIX– нач. XX в. // Там же. С.134.

¹⁶⁶ Мусаева М.К. Хваршины. С.27.

женщины.

Традиционная мужская одежда у андийской группы народов Западного Дагестана была хорошо приспособлена к географическим и климатическим условиям. По покрою, способам ношения, а во многих случаях и по названию она имела много общего с одеждой других горцев Дагестана и Кавказа, что обусловлено сходными естественно-географическими условиями, направлением хозяйства, исторически сложившимися взаимосвязями народов регионе.

В исследуемое время основной комплект мужской одежды состоял из рубахи, штанов, папахи и шубы. Обувь была кожаная и шерстяная вязаная. Нательная рубаха «кIачи» имела туникообразный покрой, без плечевых швов, расширяющийся книзу, т.е. покрой был практически единым для большинства народов Западного Дагестана.¹⁶⁷ Отличия имелись в разрезе горловины, в ее отделке, в длине самой рубахи и рукавов. Длинные рукава часто имели манжеты. Рубаха имела прямой вертикальный разрез в нагрудной части до самой талии и стоячий небольшой воротник. Разрез у ворота сначала не имел планки, позже он обшивался планкой, которая иногда украшалась строчками. Спинка рубахи для прочности делалась на подкладке. По бокам вставлялись расширяющиеся книзу ластовицы. Спереди составлялся небольшой (около 15-20 см) разрез, который у шеи застегивался на пуговицу. Воротник чаще всего окантовывался полоской ткани, а иногда делался стоячим. У этих рубах подкладка зачастую пришивалась и спереди, до нижней линии груди. К грудной части рубахи часто пришивались накладные карманы. По длине рубаха доходила почти до колен.

У тиндал была распространена еще одна разновидность рубахи. Она отличалась от предыдущей, формой грудного выреза. Он проходил не посередине, а сбоку, напоминая русскую косоворотку. По ширине рубаха

¹⁶⁷ См.: Мусаева М.К. Традиционная материальная культура малочисленных народов Западного Дагестана (Этнографический обзор). Махачкала, 2003.

была одинаковой в плечах и в подоле (т.е. боковые клинья не вшивались).¹⁶⁸ Исследователи считают такую форму рубахи наиболее древней для аварцев вообще.¹⁶⁹ У тиндал, как и у хваршин, по сообщениям информаторов, подобного кроя рубахи в древности шились из стриженной овчины.¹⁷⁰ О такой одежде, которая в паре со штанами образовывала нечто похожее на комбинезон, писал Шиллинг.¹⁷¹ Таким образом, рубахи тиндал, как впрочем, и других народов Западного Дагестана, мало чем отличались от рубах других народностей Дагестана: покроем и формой (за исключением отдельных деталей) были едины.¹⁷²

Поверх рубахи мужчины носили бешмет («тегала») распространенного покроя,¹⁷³ с некоторыми отличиями в деталях. Так, например, бежтинский бешмет мог быть по длине и выше колена, а хваршинский, ботлихский до колен и ниже.¹⁷⁴ У тиндал бешмет был выше колена. Шили его из сукна, домотканой шерстяной материи или, а с конца XIX в. и из плотной фабричной ткани. Обычно бешмет шили из толстых сукон без теплой подкладки, однако для представителей старшего поколения, как и у бежтинцев, бешмет мог быть подбит тонким слоем ваты

¹⁶⁸ См.: Там же. С.117.

¹⁶⁹ См.: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С.217.

¹⁷⁰ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.49.

¹⁷¹ Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы.

¹⁷² Материальная культура аварцев. С. 216; Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана XIX–нач. XX в. М.,1981. С.36-37; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин XIX–нач. XX в. М.,1978. С.207; Булатова А.Г. Лакцы (XIX–нач. XX в.). Махачкала, 1971. С.112; Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы. XIX–нач. XX в. М.,1990. С.89; Алимова Б.М. Кайтаги. XIX–нач. XX в. Махачкала, 1998. С.117 и др.

¹⁷³ См.: Народы Кавказа. Т.2. – М., С. 449; Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана; Материальная культура аварцев. С.218.

¹⁷⁴ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.92; Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.82.

или шерсти.¹⁷⁵ Надевался бешмет поверх рубахи. Во всех случаях верхняя часть бешмета до талии плотно облегла фигуру, а нижняя часть имела клинья. Количество клиньев было различным. «Если бешмет надевали без черкески, то его носили обязательно подпоясанным, с кинжалом»¹⁷⁶. Верхней наплечной одеждой мужчин являлась еще и черкеска («чухъа») которая по покрою мало отличалась от черкески северокавказского типа.¹⁷⁷ Черкеска считалась праздничной одеждой и красивую черкеску из тонкого сукна, украшенную серебряными газырями, имел далеко не каждый. Нарядной считалась белая или черная черкеска из тонкого сукна с красными отворотами на рукавах. Зимней одеждой для мужчин служили шубы. В качестве зимней одежды овчинные шубы известны всем народам Дагестана, с небольшими отличиями в фасонах и деталях покроя¹⁷⁸.

Шубы бытовали в нескольких вариантах. Повсеместное распространение имела большая шуба-накидка без рукавов с большим откидным воротником-пелериной темным мехом наружу («сагула») Другой, не менее распространенной, шубой была нагольная шуба-накидка с длинными суженными книзу ложными рукавами («боко»), эта шуба была короче и имела обычно шалевый воротник. Узкие рукава шубы использовались как карманы для хранения мелких вещей. Были шубы («хъабача»), которые шились и по фигуре, такая шуба обычно запахивалась и подвязывалась ремнем (чаще с кинжалом) или застегивалась на пуговицы.

Помимо шубы, в зимнее время имели распространение войлочные накидки, пальто и куртки. Встречались куртки двух вариантов: наглухо

¹⁷⁵ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бештинцы. С.92.

¹⁷⁶ Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. XX – начале XX в. М.: 1981, С. 36- 39.

¹⁷⁷ Гаджиева С.Ш. Материальная культура кумыков. XIX–XX вв. Махачкала, 1960. С.109; Материальная культура аварцев. С.218; Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С.205 и др.

¹⁷⁸ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.44.

застегивающиеся у шеи без карманов; и с грудным вырезом и разрезными карманами. Как считают исследователи, последний фасон куртки заимствован у грузин¹⁷⁹. Рукава куртки делались вшивными, свободными, достигающими кисти опущенной руки. Войлочные куртки имели распространение и у других народов Западного Дагестана: хваршин¹⁸⁰ (бутнус кьочора), гунзибцев (квони),¹⁸¹ дидойцев (кочура),¹⁸² гинухцев.

У всех народов Западного Дагестана исследователи отмечают наличие войлочных накидок, преимущественно как одежду пастухов и чабанов.¹⁸³

У арчинцев в непогоду надевали короткие накидки "чупус" в виде капюшона из домашней материи, закрывавшие голову и плечи.¹⁸⁴ Эти накидки по крою напоминали общеизвестные башлыки.

Бытовали у малочисленных народов Западного Дагестана и безрукавки, имевшие распространение в Аварии повсеместно, хотя и стали популярны, как отмечают исследователи, после присоединения Дагестана к России.¹⁸⁵ Безрукавки были овчинные, сшитые мехом внутрь,¹⁸⁶ или матерчатые, подбитые шерстью. Большой популярностью в качестве верхней одежды, особенно среди молодежи, пользовались андийские

¹⁷⁹ Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.92.

¹⁸⁰ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.52.

¹⁸¹ См.: Ризаханова М.Ш. Указ. раб. С.135.

¹⁸² См.: Лугуев С.А. Одежда дидойцев. С.121.

¹⁸³ См.: Сергеева Г.А. Арчинцы. С.110; Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. С.75; Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.83; Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы. С.33 и др.

¹⁸⁴ Сергеева Г.А. Указ. раб. С.110.

¹⁸⁵ См.: Материальная культура аварцев. С.54.

¹⁸⁶ См.: Сергеева Г.А. Арчинцы. С.109; Алимова Б.М., Лугуев С.А. Указ. раб. С.74; Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Указ. раб. С. 92; Лугуев С.А. Одежда дидойцев. С.117-118; Ризаханова М.Ш. Указ. раб. С.135; Агларов М.А. Андийская группа народностей в XIX– начале XX в. С.157 и др.

бурки, но приобретать их могли только представители зажиточной верхушки.

Достаточно разнообразны были и фасоны штанов. Мужские «традиционные штаны народов Дагестана, – по мнению С.Ш. Гаджиевой, – можно отнести к типу, известному под названием «штаны с широким шагом», весьма распространенному в прошлом у многих народов. Штаны такого типа шили без боковых швов, на вздержке, в верхней части – широкими, книзу – уже». «Для вздержки, – отмечает автор, – употреблялся плетеный или вязаный плоский или круглый шнур, а также особый широкий ажурный гашник»¹⁸⁷. Из коротко стриженной и мягко выделанной овчины тоже шили штаны. Носили их в основном чабаны и пожилые люди, жившие на хуторах.

Одни из разновидностей штанов по покрою напоминали галифе – две штанины, суживающиеся книзу. Между штанинами вшивался ромбовидной формы лоскуток, который вырезался отдельно из другого куска ткани. Верхний край штанов отгибался внутрь и подшивался широким рубцом, в который продевался шнурок. Такие штаны не имели прорехи. Такого же покроя штаны бытовали у годоберинцев, бежтинцев, дидойцев, гунзибцев, андийцев, арчинцев и др. Т.е. это тот вид штанов, которые по всей Аварии,¹⁸⁸ и далее по Дагестану имели наибольшее распространение.¹⁸⁹ Тиндалы изредка носили и другую разновидность штанов, в которых часть, прилегающая к голени, плотно облегалa ноги, а часть выше колена шилась в 2-2,5 раза шире. Считается, что покрой этот заимствован у грузин.¹⁹⁰ По сведениям информаторов тиндалы, как и их соседи хваршины носили короткие, чуть ниже колена штаны, которые

¹⁸⁷ Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. XX – начале XX в. М.: 1981, С. 36.

¹⁸⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.217.

¹⁸⁹ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.36.

¹⁹⁰ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Указ. раб. С.92.

завязывались на вздержку с кисточками. Такая же вздержка – шнур с кисточками на концах из цветной шерстяной пряжи – использовалась у пояса.¹⁹¹ Почти у всех народов Западного Дагестана, как известно, бытовали овчинные штаны,¹⁹² и даже овчинные рубахи. Их широкое бытование, возможно, легко объяснить суровыми климатическими условиями и доступностью самого материала – овчины. Об очень оригинальной мужской одежде дидойцев – шерстяной вязаной рубахе и таких же штанах, которые иногда вязались вместе, и получалось нечто похожее на комбинезон, писал в свое время Е.Шиллинг.¹⁹³

Вторая половина XIX века ознаменовалась повсеместными новыми веяниями, в том числе и в одежде. Причем, штаны, как выясняется, наиболее изменились. Во-первых, появились нижние и верхние штаны, соответственно они шились из разных по качеству и цвету тканей. Они дополнялись необходимыми для удобства деталями: вздержка была заменена резинкой, застежкой, крючками, появилась ширинка, штрипки. Менялись фасоны. Под влиянием связей с городским и русским населением в начале XX века стали распространяться нижние штаны без клиньев между штанинами, с застежкой (пуговицей или крючком) вместо вздержки и с ширинкой спереди. Они были с боковыми разрезами у низа штанин. Разрезы зашнуровывались. Позже шнуровки заменили манжеты, застегивавшиеся на пуговицы. Как отмечают исследователи, одежда горцев-мужчин неуклонно модернизировалась. Так, очень быстро, как и повсеместно на Кавказе, привилось галифе (возможно в самом начале XX века). Галифе до сегодняшнего дня у старшего поколения выдерживает конкуренцию прямых брюк – в условиях горной местности оказались очень удобными и практичными. И самое главное, не портили одежный

¹⁹¹ См.: Мусаева М.К. Хваршины С.51.

¹⁹² См.: Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Женская народная одежда аварцев // КСИЭ. М.,1953. Вып.18. С.15-16.

¹⁹³ Шиллинг Е.М. Народы андо-цезской группы. С.28.

ансамбль – легко заправлялись в голенища самой распространенной обуви – вязаной и войлочной.

Из всего комплекса мужской одежды, имеющего себе почти полные аналогии в одежде других народов Дагестана и Кавказа, обращает на себя внимание вязаная обувь, которая имела распространение не только у некоторых народов Западного Дагестана.¹⁹⁴ Причем и мужская и женская обувь у народов Западного Дагестана не только вязаная, имела много общего, различалась только элементами (в основном декоративной отделкой), что дает возможность представить и мужскую и женскую обувь одновременно. Возможно, что вязаная обувь самая этнодифференцирующая часть мужского костюма и не менее важная в женском костюме не только тиндал, но и практически у всех народов Западного Дагестана. Форма и орнаментировка своеобразно красивых сапог на вязаной подошве в каждом ауле была различна.

Еще в конце XIX века Е.Марков, путешествовавший по Дагестану, писал о бежтинской обуви: " На всех детях были надеты очень красивые из шерсти вязаные башмаки с острыми и длинными вверх загнутыми носками... Такие же башмаки всевозможных пестрых узоров, оригинальные носят тут все женщины и мужчины".¹⁹⁵ А Н.А.Буш в начале XX в., сравнивая вязаную обувь соседних народов – дидойцев и бежтин, – подчеркивает особенности обуви бежтин – наличие острого и загнутого

¹⁹⁴ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.69; Сергеева Г.А. Вязаная обувь народов Горного Дагестана. С.106; Она же. Материалы по одежде аварок Тляртинского района Дагестанской АССР // Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1971 г. М.,1972. С.81,82; Булатова А.Г. Национальная одежда дагестанских цахуров//ДЭС. Вып.1. Махачкала, 1974. С.128, 136; Она же. Народная одежда дагестанских лезгинок // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1979. С.67-68; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин XIX– нач. XX в. С.217, 234 и др.

¹⁹⁵ Марков Е. Очерки Кавказа.. СПб.,1887. С.435, 456.

кверху носка.¹⁹⁶ Так Е.Марков писал о дидойцах: "На ногах у них очень своеобразная обувь – вязаные башмаки на таких же толстых вязаных подошвах. В них мягко и свободно ноге, постоянно шагающей по камням"¹⁹⁷. О многовековой истории вязаной обуви, которая предназначалась не только для дома, но и для улицы, свидетельствует археологический материал – в Бежтинском раннесредневековом могильнике были найдены остатки толстой вязаной обуви, которые имели форму сапога¹⁹⁸.

Женская пара сапог отличалась от мужской более высоким голенищем и более пестрым цветным узором на темной основе; голенище, как правило, украшали одной широкой полосой и несколькими узкими полосами разного цвета.

Согласно полевой информации, сапоги составлялись из нескольких частей: поголенка с подъемом и пяткой, узких боковинок с носочком, подошвы. Подошва хорошо уплотнялась куском ткани и войлока, путем многократного прошивания тонкой нитью. Дополнительно обшивали нитками боковинки сапога и носочек. В отличие от бежтинской и гунзибской¹⁹⁹ вязаной обуви, мужская обувь тиндал вязалась с округлым носком, как у хваршинских сапог «рочиба», а женская обувь имела слегка загнутый носок. Более короткие, грубо выполненные сапоги (даци) тиндалы использовали как рабочую обувь.²⁰⁰

При этом, подошву мужских сапог делали несколько иначе, чем женскую. Войлок в два слоя выкраивали по форме ступни с некоторым запасом. Края его приподнимали и присоединяли при помощи иглы и

¹⁹⁶ Буш Н.А. По скалам Андийского нагорья // ИРГО. 1905. Т. 41. Вып. 3. С.474.

¹⁹⁷ Марков Е. Указ. соч. С.435.

¹⁹⁸ См.: Атаев Д.М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии). Махачкала, 1963. С.122.

¹⁹⁹ См.: Лугуев С.А., Ризаханова М.Ш. Гинухцы // Народы России. М.,1994. С.129-130.

²⁰⁰ См.: Сергеева Г.А. Вязаная обувь народов Горного Дагестана. С.132. Там же. С. 133-134.

нити. Во внутрь обуви в качестве подкладки клали кусок сукна или старый шерстяной носок. Подошву вместе с надкладкой уплотняли более толстыми нитями. Подошву женской обуви делали гораздо прочнее (войлок складывали в 6-7 слоев), это объясняется видимо тем, что в этом регионе у женщин другого типа обувь встречалась редко, в то время, как мужчины пользовались и разнообразной кожаной. Цветовая гамма мужской и женской пар ничем не различалась.

Отличались вязаные сапоги не только по форме, но и по технике вязания и орнаментальному оформлению. Мужская обувь, вывязанная в черно-белом исполнении, считалась повседневной рабочей. Цветовое и орнаментальное решение обуви также было незатейливым: верхняя темная половина сапога украшалась несколькими полосами, заполненными какой-либо фигурой (часто ромбом). Нижняя – светлая – одной-двумя узкими полосами. Свободное поле обуви украшалось отдельными элементами геометрического орнамента.

Вязаные сапоги носили во все времена года. Путешественники еще в начале XX в. отмечали: "Очевидно, они очень прочны, если в них ходят по камням и скалам. Для передвижения по скалам они очень удобны, т.к. подошва их не скользит и нога чувствует все неровности пути",²⁰¹ т.е. сапоги настолько практичны, что стали универсальной обувью большинства народов Западного Дагестана.

Обувь, и женская, и мужская, из войлока, кожи, сафьяна, имевшая бытование у малочисленных народов Западного Дагестана, также была хорошо приспособлена к рельефу и климатическим условиям, требовавшим тепла и удобства, и была, как выяснилось, весьма разнообразной. Следует отметить, что женская обувь, как и в случае с вязаной, отличалась от мужской отсутствием голенищ или более изящным его выполнением, а также, естественно, размерами. Женщины не носили грубых сапог и ноговицы, а в остальном они были равны.

²⁰¹ Буш Н.А. Указ. соч.. С.474.

Самой распространенной была обувь из сыромятной кожи сшитая из цельного куска, без подошвы, с одним швом посередине ступни.²⁰² Еще одна разновидность обуви из сыромятной кожи, описанная в свое время М.А.Агларовым²⁰³ и С.Ш.Гаджиевой,²⁰⁴ и как выяснилось, распространенная и у тиндал, с плетеной подошвой. Они были очень просты в изготовлении. Это – полуботы со швом спереди, где по верху была продета веревка или кожаный ремешок, которые спереди завязывались. Подошва была сделана в виде сетки из переплетенных ремней. Обувь эта утеплялась травой и была крайне удобной для хождения по горам, особенно зимой, т.к. благодаря плетеной подошве, не скользила.

Достаточно распространены были и мягкие – «кавказские» сафьяновые сапоги («масхIаби»), поверх которых надевались резиновые «азиатские» калоши, а также кожаные сапоги на твердой кожаной подошве («дабагъ») с уплотненными двумя слоями мягкой кожи («тумай») голенищами. Но в качестве повседневной обуви использовались чарыки («насси») из сыромятной кожи.

Ноговицы к чарыкам делались из войлока или из хорошо размягченной сыромятной кожи и надевались в сырую или холодную погоду. Чабаны внутрь чарыков стелили мягкую сухую траву и надевали их на босую ногу. Обычно же их носили поверх шерстяных вязаных носков Войлочную обувь («буртуналъамачч») носили зимой.

Особо следует сказать о вязаной обуви. Как отмечает М.А. Агларов: «Это своеобразные красиво орнаментированные сапоги на толстой - тоже вязаной – подошве. Она служит народной обувью, как мужчин, так и женщин у багулалов, тиндин, дидойцев и аварцев Гляротинского района.

²⁰² См.: Сергеева Г.А. Об одежде аварской группы народов Дагестана. С.227; Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.84.

²⁰³ Агларов М.А. Андийская группа народностей. С.160.

²⁰⁴ Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.64.

У тиндал бытовали как, и у хваршин, также полуботы из сыромятной кожи с подошвой из плотной кожи. С таким же названием у них, старожилы помнят, бытовала обувь, которую делали из снятых как чулок с ног лошадей, коров шкуры, вывернутой шерстью внутрь. Низ зашивался, а верх иногда сбоку разрезался и зашнуровывался. Возможно, что это был самый древний вариант обуви из кожи²⁰⁵.

Тиндалки носили из сафьяна "мачуял" (их носили с вязаными носками), которые напоминали известные "губденки".²⁰⁶ В начале XX в. у тиндал получили распространение сафьяновые сапожки с каблуком, и с загнутым носком.

Кожаная обувь с твердой кожаной подошвой, под различными названиями имела распространение и у других народов Западного Дагестана. У годоберинцев – это "льали", у ботлихцев – "чакмелъи", у гунзибцев – «мачуял».

Широко у этих народов Западного Дагестана использовалась и составная обувь, состоявшая из глубоких чувяк и ноговиц или обмоток. Ноговицы могли быть войлочными, как у тиндал и хваршин; из грубого сукна, как у ботлихцев; из кожи или войлока – у годоберинцев; из кожи – бежтинцев. А обмотки в основном суконные.

Следует также отметить повсеместное распространение в теплое время мягких, легких и удобных кожаных сапог. Особенно их любили представители старшего поколения. Шили их из кожи мелкого рогатого скота. Нижняя часть, закрывающая стопу, шилась отдельно, отдельно же шилось и голенище, а затем и то, и другое сшивалось вместе. В непогоду эти сапоги одевались с башмаками. Такое же повсеместное распространение имели деревянные башмаки, известные многим народам издревле. Их носили в непогоду поверх шерстяных сапог или кожаной легкой обуви и мужчины, и женщины. Пожилые люди иногда носили их и

²⁰⁵ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.55.

²⁰⁶ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.68.

зимой с теплыми вязаными носками. Напоминали башмаки современные сабо, со слегка загнутыми вверх носками; подошвой служили деревянные колодки, выдолбленные по форме ноги, а верх обычно бывал из кожи, которая закреплялась при помощи деревянных гвоздей. Интересно, что деревянная обувь народов Западного Дагестана отличается от общеаварских деревянных башмаков "цУлал хьитал"²⁰⁷ и напоминает более распространенные на плоскости башмаки.²⁰⁸

В качестве еще одной общераспространенной детали, облегчавшей передвижение по пересеченной местности, особенно в зимнее время, были специальные приспособления: плетенная из полосок кожи или кусков проволоки сетка, либо кусок толстой кожи с вбитыми в него крепкими и острыми штырями (по 1-2 у носка и пятки), у бежтинцев;²⁰⁹ "тупые гвозди из стали в вершок длины, как раз под средним выгибом ступни"²¹⁰, у тиндал – подковы с шипами как у гунзибцев и хваршин.²¹¹ Все эти приспособления подвязывались к обуви с помощью веревок или кожаных ремешков.

У тиндал, как и у бежтинцев, дидойцев, гинухцев, гунзибцев, хваршин, багулалов, ~~тиндинцев~~, чамалал кожаная обувь часто носилась с носками. У тиндал распространены были в основном белые вязаные носки "насуха". Узорные носки они приобретали в районе Бежта. Но в целом следует отметить, что ношение носок, где их вязали, было более распространено среди мужчин, может быть по той причине, что кожаная обувь в большей степени принадлежала им.

Во второй половине XIX века наиболее распространенными видами

²⁰⁷ См.: Материальная культура аварцев. С.223.

²⁰⁸ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.72.

²⁰⁹ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.94.

²¹⁰ См.: Лугуев С.А. Одежда дидойцев. С.124.

²¹¹ См.: Ризаханова М.Ш. Национальная одежда гунзибцев. С.139; Мусаева М.К. Хваршины. С.56.

головного убора у народов Западного Дагестана, как и у других народов, была овчинная шапка различных фасонов. У тиндал самым распространенным видом была шапка полусферической формы, как правило черного цвета. Походный вариант этой папахи у бежтин, например, шился из косматого меха, спадавшего на лицо.²¹² В начала XX века в огромных лохматых папахах из серой и белой овчины наблюдал дидойцев Е.Марков.²¹³ тиндалы, как и их соседи хваршины, тиндазы ✓ носили и конусообразные папахи. Эта разновидность папах бытовала не только у народов Дагестана (у некоторых сохранилась и по сей день – у цахур, рутульцев), но и у соседей – грузин.²¹⁴ Эти папахи носили натянув на уши. У тиндал встречаются папахи и в виде усеченного конуса.

В первой половине XIX века тиндалы носили и цилиндрические папахи ворсом наружу, высотой до 35-40 см, а позже появились папахи нескольких разновидностей: невысокие уборы с верхом из того же меха, что и вся папаха, с матерчатым верхом. Распространение цилиндрических папах с матерчатым верхом наблюдается повсеместно.²¹⁵ К концу века к тиндалам, как и во весь Западный Дагестан проникли дорогие папахи из ценных сортов каракуля. Из хороших шкурок шились низкие цилиндрической формы папахи, т.е. прав исследователь, отмечая, что папаха эволюционировала в сторону уменьшения ее высоты,²¹⁶ и процесс этот повсеместный.

Среди представителей старшего поколения популярны были различных фасонов ночные или домашние шапочки, в основном

²¹² См.: Лугуева С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.93.

²¹³ См.: Марков Е. Очерки Кавказа: картины кавказской жизни, природы и истории. – СПб.;М., 1904. С.434, 445; Лугуев С.А. Одежда дидойцев в XIX– нач. XX в. С.121.

²¹⁴ См.: Волкова Г.Н., Джавахишвили Н.Г. Бытовая культура грузин XIX– XX вв.: традиции и инновации. С.62.

²¹⁵ См.: Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.83; Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. С.75.

²¹⁶ См.: Лугуев С.А. Одежда дидойцев. С.121.

полусферические колпаки из овчины, сшитые шерстью внутрь, часто с отворотом на 2-3 см. Иногда в качестве ночных шапок употреблялись стеганные матерчатые шапочки такого же фасона. Летом иногда шили шапочку из цветных лоскутьев с бязевой подкладкой такой же формы, что и стеганные, или же напоминающие шутовской колпак с кисточкой. Головным убором путников, всадников служил и башлык – головной убор в форме капюшона с остrokонечным верхом и длинными полосами, лопастями для закрепления у шеи.²¹⁷ Довольно широко распространенный у народов Дагестана, он очень редко использовался по назначению, скорее служил украшением черкески или бурки.

Все виды головных ubоров, за исключением покупаемых в Закавказье или у приезжих торговцев, мужчины шили сами.

В Дагестане наиболее интересным и многовариантным являлся женский костюм, позволявший по фасону, способам ношения определить этническую принадлежность.²¹⁸ Кроме того, в женском костюме более чем в мужском сказывались возрастные и социальные особенности, в цветовой гамме, фасонах или в качестве тканей, из которых шили одежду.

Специалисты делают вывод об этнографической близости и варианте единой культуры, свойственной одежде малочисленных народов Западного Дагестана, с характерной особенностью будучи узнаваемой, оставаться в общеаварском культурном комплексе.²¹⁹

Комплект женской одежды («ижу») на первый взгляд не отличался большим разнообразием: а) наплечная одежда: рубаха, платье, шуба или безрукавка; б) поясная одежда: штаны, кушаки; в) головные ubоры: чухту, платки; г) обувь: вязаные сапоги, кожаные чувяки, башмаки.

У тиндал в исследуемое время главным видом верхней женской одежды была широкая и длинная туникообразная рубаха. Рубаха

²¹⁷ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.49.

²¹⁸ См.: Там же. С.5.

²¹⁹ См.: Там же. С. 126.

расширялась книзу посредством вставных клиньев, вшитых по бокам. Широкие и прямые рукава подмышками имели квадратные ластовицы из яркой ткани. Грудной вырез или узкий воротничок посередине застегивались на 2-3 пуговицы. Для прочности спинку и грудь делали двойным. Нижняя рубаша, как таковая, стала носиться женщинами Западного Дагестана лишь в первой четверти XX века, после революции. Во второй половине XIX в. среди тиндалок был распространен еще один вид рубахи – на кокетке, сшитый не только из сукон местного производства, но и из привозных тканей: тонкого сукна, шелка, ситца, сатина. Украшали платье узорным швом и нашивными полосами яркой ткани по груди, подолу и манжетам. Считается, что этот тип платья – результат позднего проникновения вследствие взаимовлияния с соседними народами.²²⁰

С конца XIX в. поверх туникообразных платьев молодые женщины стали носить отрезное платье с кокеткой, а девушки – отрезное платье присборенное или в складку. Такого же фасона платья (платье-рубаха – кунта; отрезное по талии – сумураб кунта) носили и бежтинки.²²¹ Такое же платье, но с широкими рукавами и низким воротом, носили и ботлихские женщины.²²² Состоятельные женщины поверх рубахи носили и распашное платье в талию с грудным вырезом и серебряным поясом. Покрой такого распашного платья (хабале) идентичен в покрое с верхним платьем, которое носили некоторые аварки, лачки, лезгинки, цахурки и др.²²³ Такие Исследователи считают, что этот тип платья перенят у кумыков и проник в

²²⁰ См.: Материальная культура аварцев. С.232.

²²¹ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.95.

²²² См.: Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Женская народная одежда аварцев. С.18; Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.85.

²²³ См.: Материальная культура аварцев. С.234-235; Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1971. С.120; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX– нач. XX в. М.,1978. С.230; Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.85 и др.

горы, а затем в высокогорье во второй половине XIX в.²²⁴, хотя дидойцы, гинухцы, гунзибцы и бежтинцы, у которых так же бытует распашное платье, связывают распространение "хабале" с Грузией, что не лишено оснований, учитывая тесные связи этого региона с соседним государством.

В целом, рассмотрев наиболее распространенные у тиндал в исследуемое время фасоны платьев, можно сделать вывод, что они, как и у всех народов Западного Дагестана, без исключения, имеют туникообразный покрой, различались в основном деталями, которые по всей видимости являлись позднейшими наслоениями (манжеты на рукавах, складки или оборки на груди, складки на талии и т.д.). Это же является и доказательством древности происхождения этого вида одежды.

В цветовом решении и украшении платья зависели от возраста, назначения и предпочтения: яркие ткани для молодых женщин и девушек; для женщин пожилых – темные. Кроме этого, подол платья любого фасона окаймлялся широкой полосой ткани: красной, желтой, зеленой. Так называемый «костюмный комплекс» тиндалок составляли, по С. Ш. Гаджиевой: «просторные черные платья-рубашки туникообразного покроя, узкие мерные штаны, черные покрывала, черная чухта в виде чепца, соединенного с накосником – полосой ткани, с височными кольцами, черное покрывало, красный кумачовый пояс»²²⁵. Судя по всему, речь здесь идет о «костюмном комплексе» тиндалок преклонного возраста.

Туникообразные платья («кIачи») подвязывались 3-5-метровым кушаком («ракъучар»). Тиндалки, хваршины, годоберинцы, багулалки, чамалалки подвязывались кушаком только красного цвета; у дидойцев молодые женщины – в подавляющем большинстве красным, а старухи – белым. У бежтинок, арчинок кушак мог быть любого яркого цвета, но преимущественно красный. У гунзибцев было важно, чтобы пояс только

²²⁴ См.: Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Женская одежда аварцев // КСИЭ. С.17-18.

²²⁵ Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. XX – начале XX в. М.: 1981, С. 126.

отличался от цвета платья. Исследователи считают, что матерчатый пояс являлся неотъемлемой частью как будничного, так и выходного костюма горянок, платье которых имело в старину туникообразный покрой, хотя к исследуемому времени у многих народов Нагорного Дагестана и вышел из употребления,²²⁶ т.е. не был узколокальным явлением в Дагестане. Причем, он имел определенные утилитарные функции – у тиндал, багулал, хваршин такой пояс выполнял роль карманов, за кушаком женщина хранила мелкие вещи,²²⁷ у дидойцев пояс (ашуни) на конце подвязки (на длину до 70 см) делался в виде мешка для прикрытия ног во время молитвы (как положено по шариату); наличие такого мешка на поясе позволяло дидойке совершать намаз в любой обстановке²²⁸.

Аналогичные пояса были известны и в других областях Кавказа (Грузии, Армении),²²⁹, а несомненным признаком древности происхождения пояса является его использование в обрядовых действиях.

В полный комплект женской одежды входили, естественно, и штаны. По фасону штаны были прямые и очень широкие за счет квадратного клина в верхней части. В отличие от дидойских и бежтинских,²³⁰ тиндинки, как и хваршинки низ штанов обязательно украшали тремя полосами шелка зеленого, красного, черного цветов или такого же цвета шерстяной строчкой.²³¹ Единичное бытование у многих народов Западного Дагестана в зимнее время имели такого же покроя овчинные штаны ворсом вовнутрь.²³²

Штаны, бытовавшие у малочисленных народов Западного

²²⁶ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.77.

²²⁷ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.59.

²²⁸ См.: Лугуев С.А. Одежда дидойцев. С.126.

²²⁹ См.: Гаджиева С.Ш. Указ. раб. С.73.

²³⁰ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. С.96; Лугуев С.А. Одежда дидойцев. С.125.

²³¹ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.60.

²³² См.: Сержпутовский А.К. Поездка в Нагорный Дагестан. П.,1917. С.285.

Дагестана, исследователи относят к типу узких штанов с широким шагом (это достигалось за счет клина, вставленного между штанинами). Они были в XIX – нач. XX в. распространены в Дагестане почти повсеместно.²³³

Возможно, бытованием в далеком прошлом в гардеробе женщин Западного Дагестана овчинных рубах, овчинных и шерстяных штанов, которые были удобными и практичными в суровых климатических условиях гор, объясняется отсутствие долгое время в комплексе одежды, в отличие от других горских женщин, в том числе и аварской группы народностей, тиндалок, андиек, дидоек, бежтинок, гинухцев, гунзибок, хваршинок и т.д. шуб, пальто, курток.

Первые женские шубы, по фасону напоминавшие мужские, но гораздо короче, появились лишь в конце XIX века, и то не у всех народов. Поскольку в холодное время года вся жизнь женщин протекала в хлопотах по дому и хозяйству, вне дома она проводила минимум времени, естественно, что шубы, как не очень удобная вещь в гардеробе, не пользовались большой популярностью у работоспособных женщин (среднего возраста) одних народов, или же вообще не приглянулись у некоторых. Человеческая природа так устроена, что воспринимает легко и просто только то, что необходимо, в первую очередь с точки зрения практической, а уже потом оценивает этнический момент, особенно в costume. Наибольшую популярность приобретают вещи, сочетающие в себе оба эти качества. Так, например, гунзибские женщины вообще не носили овчинных шуб. В холодное время года гунзибки закутывались в огромные шерстяные платки, связанные на спицах из шерстяных белых ниток. В начале XX века у тиндинских женщин получили широкое распространение в качестве сезонной одежды стеганные из шерсти безрукавки («керенсери», «кьочара»). Такая безрукавка шилась в талию так, чтобы она плотно прилегала к фигуре. Передний разрез ее

²³³ См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.74.

застегивался на пуговицы, ворот делался с незначительным овальным вырезом на груди. Основным материалом для нее служили овчина, сукно, состоятельные шили из бархата, плюша. Матерчатые безрукавки утеплялись шерстью, ватой. Впоследствии они распространились повсеместно в этой части Дагестана. Безрукавки были удобны и украшали костюм.

В целом же костюм, в отличие от других элементов «опредмеченной» культуры (жилища, пищи) имеет тенденцию подвергаться влиянию моды, но в силу, возможно, консерватизма самих женщин, мода в меньшей степени касалась формы и менялась больше качественно, изредка обрастая деталями.

Наиболее интересными и разнообразными в женской одежде народов Дагестана являлись головные уборы, которые носили все без исключения женщины и дети 7-8 лет до самой старости.²³⁴ Археологические находки позволяют говорить о том, что сохранившиеся до начала XX века головные уборы были генетически связаны с древнейшими головными уборами и по форме, и по назначению.²³⁵ Головные уборы женщин Западного Дагестана отличаются сложностью, обилием составных частей, многообразием форм и способов ношения, своеобразием украшений и, главное, узнаваемостью. Конструктивно головной убор состоял из чухты²³⁶ (головной убор горянок, который имел многочисленные локальные особенности во всех территориях с почти

²³⁴ См.: Никольская З.А., Шиллинг Е.Н. Указ. раб. С.19; Сергеева Г.А. Женские головные уборы народов аварской группы Дагестана // Полевые исследования Института этнографии 1977 г. М.,1979. С.111-118; Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана.

²³⁵ См.: Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала, 1969. С. 113.

²³⁶ О типологизации головных уборов, носящих общее наименование «чухта» см.: Агаширинова С.С.,Сергеева Г.А. Типология головных уборов аварок Дагестана конца XIX – нач. XX в. // Итоги полевых исследований Института этнографии в 1970 г. М.,1971. С.103-111.

идентичным названием),²³⁷ надевавшейся непосредственно на волосы, и различного рода покрывал, повязок, платков, которые носили с чухтой в разных сочетаниях.

Тиндинская чухта представляла собой чепец, сбитый в сборочку на лбу, и с кожаной планочкой на темени для удержания височных колец, которые попарно пришивались одно в другое. При этом пространство внутри колец заполнялось монетами или специальными украшениями. Сзади комбинированная ткань свисала как русская фата.²³⁸ Багулальская чухту была приблизительно такого же типа, как тиндинская. Не случайно их объединяют в один тип,²³⁹ однако сшит чепец был из кожи.²⁴⁰ Как пишет С.С. Агаширинова: «Интересные чухты с серебряными кольцами носят женщины тиндалинки, багулалки, они отличаются... тем, что не имеют сшитых мешочков. Это просто чепцы, сшитые особым образом, немного в сборочку на лбу и узкой накладной планочкой на макушке. Эта планочка с двух сторон свисала на виски. К этим концам пришивали круглые диаметром 10-12 см. височные серебряные обручи, часто парные одна в другом. Сзади удлиненная часть не зашита, а просто придерживает косы со всех сторон»²⁴¹. Исчерпывающее описание этой чухты дает С. Ш. Гаджиева: «Тиндало-багулальская чухта (чухтур) также являлась своеобразным чепцом без мешка, с длинной прямоугольной полосой, скроенной в своей основе по типу кородинской, но сшитой в несколько усложненной форме. Верхняя часть куска ткани складывалась сначала по

²³⁷ См.: Гаджиева С.Ш. Материальная культура кумыков. XIX–XX вв. Махачкала, 1960. С.13; Материальная культура аварцев. С.242-249; Гаджиева С.Ш., Османов М.-З.О., Пашаева А.Г. Материальная культура и быт народов Дагестана в XIX – XX вв. Махачкала, 1977. С.65 и др.

²³⁸ См. подробнее: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.100.

²³⁹ См.: Агларов М.А. Там же.

²⁴⁰ См.: Гаджиев Г.А. Багулалы // Народы России. С.101.

²⁴¹ См.: Материальная культура аварцев ... С. 246

длине в двое и зашивалась острым углом до конца (шов шел по середине на лобной части к темени); получался островерхий капюшон. Затем острый, как у башлыка, угол загибался назад и зашивался. Чтобы придать убору форму шапочки, плотно облегающей голову, угол сужали и в затылочной части. Передний край лобной части собирался в мелкую сборку и обшивался узкой лентой.

Тиндало-багулальская чухта обычно состояла из двух почти равных половин (общая длина до бедер 90-95 см.).

Верхнюю половину шили обычно из черной ткани.

Налобная часть чухтур по возможности украшалась парчой, виски и макушка – ярким, чаще красным материалом. Нижняя половина чухту, как правило, делалась из яркой ткани, набивной или однотонной. Чухтур шили на подкладке и покрывали редкой простешкой по шву – месту соединения двух половин – нашивались бусины, монеты, раковины.

Также украшался и низ убора. Для чухтур тиндалки и багулалки были также характерны большие височные кольца... причем одно из парных колец, часто делалось витым. К головному убору эти крупные кольца пришивались в двух местах - спереди (почти на налобной части) и сзади, для чего на затылок нашивалась полоска плотной ткани. Иногда внутри височного кольца, а также на макушке убора вешали монеты разной величины и бляхи.... Нарядные чухтур украшались... длинной цепочкой, которая обрамляла лицо, свисала от висков вниз, а затем откидывалась назад и укреплялась на уровне затылочной части убора.

В нижней половине чухтур (с внутренней стороны) на тесемочке пришивался игольник из кожи, в виде трубочки, туго набитый шерстью.

Чухтур надевали как накидку-капюшон. Он ничем не укреплялся на голове, не имел лент для завязывания и свободно свисал сзади по спине, поверх матерчатого пояса... тиндало-багулальский убор - чухтур в своих старых образцах был островерхим и цельнокройным. На это указывают крой деталей некоторых уборов. Чухтур, очевидно, был коротким,

закрывал голову, затылок и частично плечи; позднее к нему стали пришивать нижнюю часть»²⁴²

По покрою аналогична тиндинской чухте была и «чохтурус» хваршин. Отличалась она от тиндинской тем, что ее заднюю, свисавшую свободно часть не делали комбинированной, а предпочитали однотонные яркие материи и, к тому же, чухтурус не имела характерного для тиндинской и багулальской чухту кармашка с внутренней стороны чепца для хранения мелких женских вещей.²⁴³ Налобная часть украшалась монетами.

Единичное бытование имел и второй вид – мешкообразный чухту-накосник. Конец его, свисавший по спине, снизу украшали тремя полосками яркой ткани, ленточек или трехцветной строчкой. Следует отметить также, что с конца XIX века такие чухту, одновременно с традиционными для каждого отдельного народа чухту, имели бытование почти повсеместно в Западном Дагестане. По всей видимости, этот вид чухту был заимствованием, т.к. есть мнение исследователей, что мешкообразная чухту до проникновения в горы первоначально имела ограниченную область бытования – Равнинный Дагестан.²⁴⁴ Сравнивая специфические детали покроя и внешнего оформления различных чухту народов и этнографических групп Дагестана, в том числе тиндалов, А. Г. Булатова приходит следующему обобщению: «В процессе исторического развития первоначально единая форма капюшона у разных аварских народностей, у разных групп собственно аварцев, а также у лакцев, претерпела некоторую трансформацию. Так, у гочобских аварок сохранилась чухта в виде первоначального капюшона, у чухт остальных регионов Аварии капюшон оказался без угла: в карахской, тиндальской,

²⁴² Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. XX – начале XX в. М.: 1981, С. 100-101.

²⁴³ См.: Никольская З.А., Шиллинг Е.М. Указ. раб. С.23.

²⁴⁴ См.: Гаджиев С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.105.

багулальской чухте этот угол втянут внутрь капюшона и по границе отгиба изнутри прошит; у андийской, ботлихской, келебской, ратлухской чухт, а также у лакской (вихлинской) он отогнут с наружи назад и здесь прошит. У чухты аварок кородинского общества угол капюшона отгибается снаружи вперед и пришивается сюда.

Более позднее по происхождению наружное оформление однотипного каркаса создало ту этническую пестроту, которая характерна для головных уборов женщин-аварок и представительниц андо-дидойских народов в XIX – начале XX века.

О древности этого вида головного убора свидетельствуют археологические материалы. Этот вид чухту идентичен по форме головному убору, найденному в Бежтинском могильнике, датируемом VIII–IX вв. н.э., и представлявшему собой колпак из ткани и кожи, покрытый бусами и бронзовыми украшениями²⁴⁵.

Поверх чухту повсеместно надевали большие квадратные платки («кIази», «йавлухьи»), или покрывала («пардав») из различного качества тканей как привозных, типа шелка – «даре», «зархарай», парчи – «чалу», «дарай- зарба», так и местного производства. Соединив несколько полотнищ фабричной материи (бязи, ситца, сатина), получали платок желаемых размеров. Платки эти обрамлялись шерстяной пришивной бахромой. Носили платки двумя способами – закутывались или накидывали. Закутывающий способ ношения больших платков был характерен и для дидойцев.²⁴⁶ Чаще носили так: сложенный по диагонали треугольником (молодые – яркий, пожилые – темный) «кIази» накидывали на чухту, при этом правый конец шали, огибая подбородок, заносился на левое плечо, а левый закладывался вверх; или же, накинув на голову, концы его скрещивали под подбородком и закидывали: один конец свисал впереди, другой закидывался за плечо.

²⁴⁵ См.: Атаев Д.М. Указ. раб. С.113.

²⁴⁶ См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.167.

Неотъемлемой частью и мужского, и, особенно, женского костюма были разнообразные украшения: поясные, нагрудные, шейные, наручные, ушные, носимые с одеждой и пришиваемые к ней.

Некоторые виды мужской одежды – бешмет, черкеска, «кавказская рубаха» – предполагали наличие кожаного пояса, который часто украшали серебром. На поясе носили также кинжалы, ножи. Неотъемлемой частью черкески у тиндинцев также являлся узкий кожаный пояс «рижва» с нашитыми на него серебряными украшениями (пластинками, подвесками) и кинжалом («нича») на нем (при этом ножны («релъаб») могли быть деревянными, кожаными, а у состоятельных и с серебряной отделкой). Нож («бесун») носился в паре с кинжалом, который имел, как правило (как было выше сказано), ножны без особых украшений.²⁴⁷

Кинжал, как часть костюма, сохранялся вплоть до начала 30-х годов XX века. Украшением к черкеске служили, помимо кинжала, шашки и пистолет (тамача).

Украшением одежды (вернее, нагрудных карманов черкески) являлись и газыри («расумаби») – пороховницы (утратившие свое назначение). Их количество было различным (чаще – по 4 с каждой стороны, изредка – от 5 до 9 штук). Таким образом, ремни с серебряными деталями, пояса серебряные, шашки, кинжалы, ножи, газыри с серебряными и костяными головками, утратившие свое первоначальное назначение – сохранять порох, и превратившееся в нагрудное украшение черкески, были повсеместным необходимым предметом мужского костюма, и не только у тиндал, но и у других народов Дагестана.²⁴⁸

²⁴⁷ См.: Воронов Н.И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. I. С.13.

²⁴⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.218; Гаджиева С.Ш. Материальная культура кумыков. С.109; Материальная культура даргинцев. С.205; Булатова А.Г. Лакцы. С.113; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин XIX–XX век. С.207; Рамазанова С.К. Цовкра. XIX–XX вв. Махачкала, 1998. С.90; Алимова Б.М. Кайтаги.

Но, помимо этого, украшением служили некоторые вещи, висевшие на поясах и ремешках, имевшие вполне конкретное утилитарное назначение, как, например, нарядный кисет («чанта») для табака, серебряная коробочка "гьутухь" с нутряным жиром для смазывания рук после работы, как у хваршин.²⁴⁹

Интересно, что подобные коробочки с салом для смазывания оружия подвешивали к поясу в Карачае, Балкарии, Кабарде.²⁵⁰ Возможно, что содержимое у тиндал и хваршин использовалось в тех же целях, но постепенно утратило свое первоначальное назначение. В целом же, не было лучшего украшения для мужчины, чем иметь на поясе холодное оружие.

Женский костюм изобилует украшениями у многих народов Западного Дагестана. Серьги («башу»), кольца («миклишал»), бусы («гьекьуцан»), браслеты («квакьан»), нагрудные украшения, составленные из монет на серебряной цепочке – это был обычный набор украшений («бецанигьар»). Тинди был в юго-западном Дагестане одним из центров производства серебряных украшений. Возможно, этим объясняется чрезвычайное обилие украшений именно на одежде тиндалок. Тиндинская женщина была наряжена в серебро, начиная с височных колец, и заканчивая нагрудником, сплошь покрытым серебряными бляхами, монетами и цепочками.

Помимо повсеместно распространенных – серег, колец, фартуки и нагрудники с нашитыми на них монетами, пластинками и другими мелкими серебряными деталями, имели аналоги и у других народов Дагестана.²⁵¹

XIX – нач. XX в. Махачкала, 1998. С.116 и др.

²⁴⁹ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.50.

²⁵⁰ См.: Культура и быт народов Северного Кавказа. С.160.

²⁵¹ См. фотографии: Булатова А.Г. Праздничная одежда народов Горного Дагестана // Материальная культура народов Дагестана в XIX– нач. XX в. С.95-115.

Детская одежда имела выраженные возрастные особенности: грудные дети, как правило, нуждались в тепле, поэтому их заворачивали не только в куски ткани или старую одежду взрослых, но и в коротко подстриженные, мягкой выделки шкуры (чаще козлинные) мехом внутрь. Из таких же шкур после 5-6 месяцев шили детям, независимо от пола, длинные туникообразного покроя, повторявшие по фасону известные старинные овчинные платья.

До года дети, особенно девочки, носили налобные ободки из плотной ткани, обычно красного цвета, для придания красивой формы голове. Такие повязки известны многим народам.²⁵² С того времени, как дети начинали ходить и до 5 лет им шили, вязали одежду, которая по фасону, в целом, напоминала взрослую одежду, но не всегда подчеркивала пол ребенка из-за того, что одежда была комбинированной – платья-рубahi, безрукавки (из женского гардероба), штанишки, курточки (из мужского), обувь – уменьшенная копия мужских и женских. По головному убору и по цветовой гамме одежды можно было определить пол в теплое время года: девочки носили платочки, повязанные на спине крест-накрест; мальчики – овчинные шапочки, напоминавшие глубокие тюбетейки, округлой или четырехугольной формы, коротко подстриженные, мехом внутрь. Но в холодное время такие же шапочки надевали девочкам, а платочки – мальчикам.

Курточки, рубahi, безрукавки девочкам шили более яркие, часто из разноцветных лоскутков, с большей фантазией украшались вышивкой, лентами.

Следует отметить особо, что кроме очень ярких расцветок одежды, одной из отличительных особенностей детской одежды до 4-5 лет являлось обилие различных амулетов, талисманов, которые нашивались или прикалывались на шапочки, на грудь, плечи, спинку. Кроме специальных кожаных треугольников и четырехугольников с зашитыми в них сурами из

²⁵² См.: Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана. С.107.

Корана, детям подвешивали волчьи, собачьи или медвежьи клыки, орлиные ногти, бусинки из натуральных камней (бирюзы, сердолика, кораллов), различных деревьев (айвы, дуба), которым приписывались определенные магические свойства оберегать от сглаза или придавать силу и здоровье ребенку.

С 5-6 лет детям шили одежду, которая не отличалась по покрою от одежды взрослых, разве только материал был дешевле, да ярче. Даже заказывали специальные детские украшения: браслеты, кольца, кинжалы и ножи.

Следует отметить, детская одежда иногда оказывалась предшественницей новых веяний в одежде народов. Так, например, в XIX в. девочкам 5-6 лет стали шить рубахи на кокетке. Постепенно фасон переняли девушки и молодые женщины и под названием "стамбульская" постепенно вошли в быт каратинских женщин, становясь традиционной.

Свадебная одежда, как таковая, не выделялась специально, хотя у некоторых народов фиксировалось 1-2 специальных элемента, которые предназначались именно для свадебного костюма. Прежде всего, это была нарядная одежда, которая по покрою повторяла повседневную одежду. Такую одежду в исследуемое время шили из дорогих, как правило, привозных шелковых, парчовых тканей, тафты, бархата ярких расцветок. Костюм украшали золотым галуном, шелковой тесьмой и другими дополнительными элементами, позволявшими удовлетворять эстетические потребности каждого из народов. Свадебный костюм также украшали полным комплектом украшений. Если быть объективными, именно благодаря свадебной одежде удастся наблюдать и фиксировать в наши дни традиционную одежду, т.к. по причине своей дороговизны такая одежда и украшения передавались из поколения в поколение, изредка нарастая некоторыми новомодными для того или иного времени элементами, в целом не менявшими его конструкцию.

Мужской свадебный костюм – это обязательно нарядный, из

хорошего сукна бешмет или белая коричневая черкеска с красными отворотами и красным башлыком, иногда отделанная золотым позументом. Обязательно хорошая обувь, папаха и, по возможности, кинжал с красивыми ножнами.

Как уже было отмечено, у некоторых народов были специальные элементы или дополнительные детали, которые были характерны именно данному свадебному костюму. У тиндинок еще во второй половине XIX в. сохранялось в качестве свадебной одежды туникообразного покроя платье-рубаша из овчины «хуну», украшенное цветными нашивками из ткани по бокам, подолу, рукавам²⁵³.

Наряд невесты не только качественно отличался от обычного наряда, иногда и количественно – например, на невесте могло быть несколько платков.

Хотя у народов Западного Дагестана не существовала специальная траурная одежда, она все же отличалась от повседневной некоторыми деталями. Как правило, это было платье темных тонов, без особых украшений. У тиндалов во время траура платок накидывали на голову поверх чухту и у подбородка закалывали чем-нибудь или зашивали и спускали концы вниз на грудь. Так же поступали у багулалов, чамалалов.²⁵⁴ Вдова у тиндалов должна была придерживаться траура 4 месяца и 10 дней. Близкие родственницы, даже в самую жару должны были носить в течение 40 дней в знак траура и шубу.

В целом одежда тиндалов, как и других малочисленных народов Западного Дагестана, несмотря на некоторые различия внутри групп, схожа с комплексом одежды других народов Дагестана, и прежде всего аварцев. И это является еще одним свидетельством их исторической и этнической общности.

²⁵³ См.: Булатова А.Г. Праздничная одежда народов Горного Дагестана. С.96.

²⁵⁴ См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. М.,1985. С.310.

В качестве общих элементов костюма можно отметить, прежде всего, что мужская одежда, хотя и не лишена самобытных вариантов, своеобразие отдельных элементов, в целом была единой и по форме, и по покрою, и по набору предметов, в том числе и украшений (узкий наборный ремень, кинжал, шашки), чем женский костюм. Локальные варианты, обычно обуславливаемые хозяйственно-бытовыми, природно-географическими условиями, от которых зависели эстетические вкусы, в некоторой степени социальными факторами, внешними связями, были достаточно ощутимыми. Прежде всего, это проявляется в головных уборах женщин и мужской и женской обуви. А в самой одежде не столько в фасонах, сколько в способах ношения и в предпочитаемой цветовой гамме.

Головные уборы женщин (речь идет о чухту) различаются по форме накосника. У тиндинок накосник не был мешкообразным. Это была прикрепленная к чепцу накидка, которая свободно спадала на волосы.

При единстве покроя женского платья, прически, почти у всех народов Западного Дагестана существовала принципиальная разница в методе его ношения и связана она была наличием в одежном комплексе весьма существенной детали – матерчатого пояса, которым подвязывали платья. Пояс не носили андийские, ботлихские, годоберинские женщины (народы андийской группы). Соответственно, платья они носили, заткнув на бедрах в штаны, как в Центральной Аварии.

Исследователи уже обращали внимание, что из всего комплекса мужской одежды, имеющего себе полные аналогии в одежде других народов Дагестана и Кавказа, своеобразием в Западном Дагестане являлось наличие в мужском гардеробе вязаной обуви.²⁵⁵ Причем, такую обувь носили все народы дидойской группы и часть андийской группы (багулалы, тиндалы).

У андийской группы народов вязаная обувь бытовала только у тех народов, которые были близки географически к дидойской группе (т.е. у

²⁵⁵ См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.158.

багулалов и тиндалов), а у ахваццев, чамалал, андийцев, ботлихцев, годоберинцев, каратин, которые тяготели в большей степени к аварцам центральных и предгорных районов и к чеченцам, такая обувь не имела распространения.

Исследователи устанавливают границу распространения вязаной обуви – это Юго-Западный Дагестан и примыкающая к нему Восточная Грузия.²⁵⁶ Известно, что в Грузии у представителей высшего сословия бытовала вязаная обувь с загнутым носком, которая во многом тождественна обуви ряда народов, живущих в Южном Дагестане, на территории, входившей в состав древней Албании.²⁵⁷ Не только форма, но и встречающиеся совпадения терминов («шаиталар» – у лезгин, «шатаб» – у аварцев, «шета-дарци» – у тиндал, «шита» и «шитибе» – у генухцев, «чита (читеби)» – у тушин и «тати» (татеби)²⁵⁸ – у хевсур) позволяют исследователям судить о возможных общих истоках происхождения ее отдельных типов.²⁵⁹

Бесспорно, народы Западного Дагестана, именно те, у кого бытовала вязаная обувь, имели тесные и политические, и экономические связи.²⁶⁰ И может возникнуть мысль, что вязаная обувь, имеющая весьма ограниченный ареал распространения даже в одном регионе – это прямое заимствование. Для подобных умозаключений есть даже повод: а) вязаная обувь привилась именно у тех народов, которые в большей степени тяготели к Грузии; б) как утверждают исследователи, «наличие вязаной обуви – это единственный случай, когда одежда близкородственных народов неоднородна по материалу изготовления, ибо во всем остальном

²⁵⁶ См.: Сергеева Г.А. Вязаная обувь народов Горного Дагестана. С.138.

²⁵⁷ См.: Читая Г.С. Этнографические параллели. Грузинская

²⁵⁸ Тушины носили вязаную обувь с названием читеби, а хевсуры – татеби. См.: Волкова Н.Г., Джавахишвили. Бытовая культура Грузии XIX – XX веков: традиции и инновации. М.,1982. С.55.

²⁵⁹ См.: Сергеева Г.А. Указ. раб. С.138.

²⁶⁰ См.: Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Божинцы. С.8-30.

одеянии пренебрежение каким бы то ни было материалом аварской группе народов было неизвестно, несмотря на то, что горец не особенно следовал форме, которую носят соседи»;²⁶¹ в) как было уже отмечено, вязаную обувь с загнутым носком носила знать, а заимствовать у высшего сословия не было зазорно.

Однако в Грузии вязаную обувь носили только в Восточной Грузии, т.е. в той части (Хевсурети, Тушети), которая граничит с Дагестаном,²⁶² а далее, вглубь Грузии, эта обувь не распространилась. Археологические находки (материалы Бежтинского могильника) также говорят о том, что вязаная обувь имеет древние корни, во всяком случае, уже в VIII в. она имела распространение в этом регионе.²⁶³

Грузинское название обуви «читеби», «татеби», кроме созвучия с аварским «шотаби» имеет еще одну особенность: в аварском языке (в том числе и у народов аварской группы) множественное число существительного имеет 3 различных окончания («ал», «би», «ул»), одно из окончаний «би» в данном случае также может говорить в пользу нашей версии, к тому же обычные вязанные носки, которые носили грузины, назывались «циндеби», сравните с генухским названием носков – «Цинтайби».²⁶⁴ Скорее всего, продвижение вязаной обуви во все стороны началось от бежтинцев, которые носили обувь с загнутым носком повседневно, в то время как у багулал (сс. Хуштада, Кваната), хваршин, тиндал обувь с загнутым носком использовали в ритуальных целях, а повседневно носили тупоношую обувь, которая, как считают исследователи, является результатом дальнейшего развития обуви с загнутым носком, с потерей ею ритуального или даже апотропейного

²⁶¹ См.: Агларов М.А. Андийская группа народностей. С.158.

²⁶² См.: Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Указ. раб. Карта на С.20-21.

²⁶³ См.: Атаев Д.М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. С.11.

²⁶⁴ См.: Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Указ. раб. С.55; Сергеева Г.А. вязаная обувь... С.130.

назначения.²⁶⁵

Преимущественно только у малочисленных народов Западного Дагестана до конца XIX в. сохранилась мужская и женская нательная овчинная одежда, вязаные штаны и рубаха. И, тем не менее, подводя общие итоги особенностям традиционной мужской и женской одежды малочисленных народов Западного Дагестана (в том числе и тиндал) в XIX – нач. XX в., можно сделать заключение, что все эти народы, развиваясь при сравнительно одинаковых природно-географических и естественно-климатических условиях, создали имеющую общность во многих (основных) чертах материальную культуру в целом, и одежный комплекс – в частности. А весьма тесные экономические и политические контакты с другими народами Дагестана, а также довольно развитые традиционные торгово-экономические связи со странами Закавказья, особенно с Грузией и Азербайджаном, с народами Северного Кавказа, в частности с Чечней, основательно повлияли на некоторые элементы материальной культуры.

10. ПИЩА

Пища, как составляющая материальной культуры, как явление бытовой культуры, связанная со многими другими аспектами жизни, проявляет удивительную стойкость в условиях нивелировки этнических особенностей. Определенные естественно-географические условия, хозяйственная направленность и соответствующий набор продуктов с одной стороны, а выработанные вкусовые привычки, система жизнеобеспечения, кулинарные навыки, передаваемые из поколения в поколение (от матери к дочери) – с другой стороны; т.е. целый ряд причин объективного и субъективного характера, обусловили консерватизм пищи на протяжении столетий.

Основными отраслями хозяйства народов Западного Дагестана издавна было земледелие и скотоводство с преобладанием той или иной

²⁶⁵ См.: Читая Г.С. Указ. раб. С.316.

области у каждого из народов (существовала определенная ориентация): у большинства народов андийской группы преобладающей была земледельческо-скотоводческая направленность,²⁶⁶ а у дидойской группы народов – скотоводческо-земледельческая.²⁶⁷ И, тем не менее, независимо от хозяйственной направленности, основу повседневного питания малочисленных народов Западного Дагестана, как, впрочем, и других народов Дагестана, составлял хлеб, а затем уже мясомолочные продукты²⁶⁸, т.е. известная пословица «Хлеб всему голова» была взята из жизни. Хотя следует подчеркнуть, что в целом для Западного Дагестана существовало явное преобладание мясных изделий, несмотря на то, что



соотношение в питании мяса и молока находилось в прямой зависимости от сезона. Молочная пища преобладала летом. Зимой в большинстве

²⁶⁶ См.: Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.88; Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. С.80; Лугуев С.А. Андийские народы // Народы России. С.86-87 и др.

²⁶⁷ Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Божтинцы. С.34; Сергеева Г.А. Арчинцы. С.44 и др.

²⁶⁸ См.: Османов М.-З.О. Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIX – нач. XX в. М., 1990. С.228.

употреблялись молочные продукты в виде разных сортов сыра, то мясо, главным образом, употреблялось в конце лета и осенью в свежем виде, а зимою – в сушенном, хлеб же был нужен всегда. Соотношение этих продуктов зависело еще и от имущественного состояния той или иной семьи. Набор пищевых продуктов, которые человек получал в процессе хозяйственной деятельности и освоения природных ресурсов и использовал для пригоовления пищи исследователи выстраивают в следующий ряд: 1) хлеб, блюда из муки и злаков; 2) молоко и молочные продукты (сыр, творог, масло, сливки, кислое молоко и т.д.); 3) мясо и мясные продукты (баранина, говядина, куры, мясо диких зверей и птиц, получаемые путем охоты); 4) растительные продукты (фрукты и ягоды садовые и лесные, травы, огородные культуры (морковь, картофель, тыква, фасоль, горох и др.); 5) мед, в том числе и дикий; 6) рыба.

То, что рацион питания любого народа зависит от его хозяйственной специализации и возможностей получения (путем обмена или торговли) различных продуктов питания со стороны, общеизвестно. Эта зависимость являлась и остается универсальной и более значимой, чем просто предпочтения в потреблении той или иной пищи. К примеру, отсутствие в меню тех или иных народов рыбных блюд или буйволиного молока вовсе не означает, что они не желают или не знают, как их употреблять. Нельзя сказать, что тиндалы аскетичны и не проявляют должного интереса к вкусной, особенно к мясной пище.

Разнообразие пищи, точнее системе; питания, определялось главным образом тем, какие продукты и в каком количестве производились или приобретались на стороне.

Что касается, набора блюд, меню, то здесь огромное значение имеет устоявшаяся традиция. К примеру, для китайцев, итальянцев, или для более близких соседей – азербайджанцев национальная кухня – это очень значимый, этнодемонстрирующий элемент культуры, часть их эмоционального и духовного самоощущения.

Между тем дагестанцы, придавая самой процедуре приема пищи, ритуалу, не меньшее, чем названные народы значение индифферентно относятся к тому, какое именно блюдо подали кушать: ахать за столом и умиляться от вкусной пищи, как это делают, например, англичане, считается неприличным.

Отношение к еде у тиндалов, как и у дагестанцев вообще, сдержанное. О ее вкусе и разнообразии они думают разве что в праздничные дни.

Возможно, отчасти этим и объясняется наличие в их кухне небольшого перечня довольно простых для приготовления блюд.

(Персы и турки, например, из того же мяса, молока и молочных продуктов готовят такое множество блюд, о существовании которых дагестанцы, в массе своей, и не подозревают. Объясняется это, скорее всего, не отсутствием у последних выдумки и фантазии, а причинами социально-психологического характера).

При всем этом тиндалы уверены, что по вкусовым качествам их пища (особенно хинкал) – превосходна.

Что касается частоты потребления пищи вообще, и тех или иных блюд в частности, то она зависела не столько от желаний домочадцев, сколько от благосостояния семьи и наличия у домохозяйек свободного времени. Для женщин, занятых с раннего утра до вечера сельскохозяйственной и домашней работой, почти всегда; нужно было приготовить еду быстро. А быстро можно приготовить только простое по технологии блюдо.

Таковым, конечно же, являлся хинкал, какой-нибудь суп. На их приготовление уходило примерно столько же времени, сколько и на варку мяса. Завтрака как такового у них не было. Его специально готовили только когда в доме находились гости. Обычно съедали то, что оставалось от ужина, или же ограничивались куском хлеба с сыром, молоком, простоквашей. Во время пахоты, уборки урожая и молотьбы сытный обед

был обязателен.

Нередко, особенно в период сенокосения и прополки поля, которым занимались преимущественно женщины, обед мог быть и не приготовлен. Члены семьи относились к этому спокойно, ибо претензии в данном случае хозяйка дома не принимала.

Однако к кормлению малолетних детей, и к ужину («боги») тиндалы относились серьезно. За ужином собиралась вся семья. Мужская половина семьи в рассматриваемой время кушала отдельно от женской, но обязательно в одном помещении.

Само понятие еды в смысле завтрака, обеда или ужина, на языках почти всех народов Дагестана означает «кушать хлеб». Исследователи отмечают, что у аварцев, например, понятие «еда» включает только мучную, мясо-молочная пища имеет свое особое собирательное название «даиде жо», т.е., «то, с чем едят». У андийцев название еды и зерна одинаковое «мугьу».²⁶⁹ У тиндалов, как и у других народов Дагестана, слово есть («еконакъантльа») означает – есть хлеб, а все что едят с хлебом называется «самул».

Другими словами, пища как таковая, это – хлеб, хинкал, каши или просто вареные зерна, а мясо, молочные продукты являются чем-то дополнительным, вроде приправы. Поэтому естественно начать описание пищи с блюд из земледельческих продуктов, главным из которых являлось зерно. По технологии изготовления зерновые продукты укладываются в определенный эволюционный ряд. Наиболее простейшим и, видимо, одним из древнейших блюд из земледельческих продуктов многих народов, в том числе и народов Западного Дагестана, а соответственно и тиндал, являлось простое, прожаренное на каменных плитах очищенное зерно «къему»), а у андийцев и просто в золе, прямо в колосьях.²⁷⁰

²⁶⁹ См.: Материальная культура аварцев. С.274.

²⁷⁰ См.: Агларов М.А. Народности андийской группы. С.176; Материальная культура аварцев. С.275; Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.М. Материальная культура

Особенно распространенное блюдо – это простое («гьойи») отварное очищенное зерно в различных сочетаниях пшеница, ячмень, кукуруза, иногда просто пшеница или ячмень. Как правило, кукурузу варили только в сочетании. Возможно, это происходило из-за того, что кукуруза в этих краях стала возделываться гораздо позже, чем остальные традиционные культуры.²⁷¹ Во всяком случае, предполагается, что кукуруза проникла в Аварию из Грузии (цороса роль – мука из Цоро, именно так называли Грузию). Исследователи относят данное блюдо ко времени перехода к варенной пище и считают, что оно вошло в состав местных блюд, как и жаренное зерно, до появления зернотерок для размола зерна.²⁷² К числу древнейших блюд, повсеместно известных в Дагестане, в том числе и в Западной ее части, является мука из жареного зерна «холи» (многие дагестанские исследователи условно называют его «толокно»)²⁷³ В исследуемое время это архаичное блюдо, известное еще в энеолите,²⁷⁴ широко бытовало у всех без исключения народов Западного дагестана. Комочки из этой муки, замешанные на воде, сыворотке, иногда с добавлением масла или крошеного сыра часто составляли повседневную еду большинства семей, в какой-то мере заменяли хлеб. Это блюдо также считалось дорожной пищей, т.к. не требовало специальной термической обработки. Часто эта мука, разведенная на топленом масле, служила прекрасной приправой к различным блюдам, называлась она «хьехьа». Иногда к такой муке подливали молоко и получали блюдо, которое называли «хихар», возможно полученное от тиндинского слова

Пища и жилища. М.,1995. С.13.

²⁷¹ См.: Арутюнов С.А., ергеева Г.А., Кобычев В.И. Там же.

²⁷² См.: Материальная культура аварцев. С.275, 276.

²⁷³ См.: Османов М.-З.О. Формы традиционного скотоводства народов Дагестана. С.230.

²⁷⁴ См.: Котович В.Г. Проблемы культурно-исторического и хозяйственного развития населения древнего Дагестана. М.,1982. С.138-144.

«смешивать».²⁷⁵ Такое блюдо, с почти идентичным названием известно и чамалалам, у которых жидкая смесь «хиха» была весьма популярной едой.²⁷⁶ В обществах с садоводческим направлением хозяйства его делали и из сушеных и слегка поджаренных фруктов, в частности, из сушеной дикорастущей груши²⁷⁷, мука из груш у тиндал имела распространение, хотя и не была в повседневном употреблении.

Большое значение в питании народов играли различные каши, которые готовились из муки и различных круп. Поскольку различные каши имели часто и ритуальное значение, можно с уверенностью предполагать, что каши также одно из древнейших блюд. Блюда из вареных злаков у тиндал имели общее название «мумахар». В ряду наиболее самобытных и древних блюд наиболее самобытной являлась каша «xlatly чакар», которую в исследуемое время готовили только мутаалимы в мечетях.²⁷⁸

Варили ее из муки разных видов и сортов, мешая в котле до тех пор, пока не образовывался ком, который можно было специальной палкой-мешалкой извлечь из котла единым куском и уложить на деревянный поднос. Каши из муки различных зерновых культур (пшеницы, ячменя, проса, кукурузы и т.д.) чуть менее уваренные, почти жидкие, были популярным блюдом. И хотя считались женским блюдом, в домашней обстановке с удовольствием поедались и мужчинами. Готовили такие каши практически все народы на воде, на молоке, на сыворотке, на мясном бульоне; подавали с кислым молоком, тертым сыром, молоком (особенно кукурузную кашу); с молоком, разведенным в горячем масле, с урбечем, медом, просто с маслом. Мешать кашу положено было деревянной ложкой.

²⁷⁵ См.: Магомедова П.Т. Тиндинско-русский словарь//Бесписьменные языки Дагестана. Серия «Национально-русские словари». Махачкала 2003. С. 339.

²⁷⁶ См.: Гаджиев Г.А. Пища чамалалов в прошлом и настоящем // Система питания народов Дагестана. Махачкала, 1990. С.52.

²⁷⁷ См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.177.

²⁷⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.277; Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.М. Указ. раб. С.17 и др.

Каши варили и из солода («ин») – муки, полученной из проросшего зерна ячменя или пшеницы. Солодовые каши характерны и для кухни других земледельческих народов Кавказа, в частности, армян, азербайджанцев и др., и нередко связаны с весенней обрядностью.²⁷⁹ Мучная каша, сваренная на воде, на фруктовых соках в садоводческих районах, из муки разных видов и сортов, известна многим народам Дагестана. Это далеко не узколокальное явление; мучная каша под разными названиями известна лезгинам,²⁸⁰ лакцам,²⁸¹ кумыкам,²⁸² и другим народам и, как правило, предназначалась она в первую очередь роженицам. Особенно в горах ценилась очень калорийная и питательная каша, сваренная на отваре из сушеной кураги и абрикосов.

По мнению исследователей, каша являлась предшественницей хлеба в еде и в обрядах.²⁸³ Не случайно каши использовались в ритуальных целях.

Каши относятся к категории варенных мучных блюд, которые в вышеобозначенном эволюционном ряду являются вторыми. К этой же категории относится часто употребляемый и широко распространенный не только у народов Западного Дагестана, но и во всем Дагестане и почти на всем Кавказе,²⁸⁴ хинкал, сваренный в воде или мясном бульоне,

²⁷⁹ Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры на примере армянской системы питания. 1981. 34. С.9.

²⁸⁰ См.: Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX – нач. XX в. М.,1978. С.257, 258.

²⁸¹ См.: Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып.1. С.50.

²⁸² Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.П. Указ. раб. С.18.

²⁸³ См.: Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. Проблема классификации элементов культуры на примере армянской системы питания. // СЭ. 1981. №4. С.9.

²⁸⁴ См.: Гаджиева С.Ш. Кумыки. М.,1961 С.224; Материальная культура аварцев. С. 278, 279; Гаджиева С.Ш., Османов М.-З.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. С.273, 274; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин XIX– нач. XX в. С.259; Алимова Б.М. Кайтаги. С. 130; Рамазанова С.К. Цовкра. XIX– XX вв.

отличавшийся разнообразием форм и способов приготовления.

Хинкалы – это и повседневное, и праздничное блюдо, и ритуальное, и национальное блюдо дагестанцев. Разновидности хинкалов хорошо описаны и в дагестанской, и в мировой этнографической литературе. Тиндалы готовят хинкалы так же, как другие горцы, с той лишь разницей, что делают их более крупных размеров, а тесто замешивают, как правило, на очень минерализованной, сильно соленой на вкус и, как установлено, целебной воде («цИйамльин», др. название – «регья»). Вода эта в какой-то мере заменяет соль и часто применяемую при приготовлении этого блюда пищевую соду, а хинкал приобретает хорошие вкусовые качества. «Регья» из-за перенасыщенности минералами для питья непригодна, зато может сохранять свои полезные свойства в течении нескольких месяцев. Чтобы в зимнее время не ходить за ней «регья» заранее набирали в большие глиняные сосуды и хранили в цагъурах.

Например, у ботлихцев готовили хинкал 4-х видов, у годоберинцев – 6-ти, у чамалал – 3 вида и т.д. У годоберинцев в далеком прошлом для всех видов хинкала (кIари) чаще всего употребляли просяную муку.²⁸⁵ В исследуемое время варили хинкал из пшеничной, ячменной, овсяной и кукурузной муки. Известно, что часто, особенно в бедных семьях, варили хинкал из гороховой или бобовой муки (черные бобы, перемолотые в различных пропорциях с ржаным и ячменным зерном). О ценных свойствах подобной смеси с черными бобами есть сведения у дореволюционных исследователей, которые отмечали широкое бытование такой муки почти во всей горной Аварии.²⁸⁶ Хинкал (в зависимости от муки из которой приготовлен) имел разнообразную форму и название. Для

Махачкала, 1998. С.123 и др.

²⁸⁵ См.: Мусаева М.К. Традиционная материальная культура малочисленных народов Западного Дагестана. Махачкала, 2003.

²⁸⁶ См.: Кузьминский В. Заметка об Андийском округе // ИКОРГО. Т.4. № 4. 1880. С.295; Пантюхов И. Аварский хлеб и кавказское сельское хозяйство. 1901. С.180, 181.

приготовления «чакар хинкла» использовали обычно кукурузную муку, хинкалу придавали форму больших дисков толщиной 2-3 см. Дискообразную форму кукурузному хинкалу придавали также бежтинцы, хваршины, дидойцы. Хинкал из кукурузной муки предпочитали есть с жирным мясом, курдюком. Но могли приготовить и без мяса. В этом случае хинкалы ели с чесночной похлебкой из бульона, в который добавляли немного творога и масла (или двух-трех и более годичной давности сушеный бараний нутряной жир, привкус которого особенно ощущался если его растапливали («къалийна») на сковороде или на накаливаемой металлической пластинке для резки хинкалов). Ели кукурузный хинкал и с холодным цельным молоком.

Наиболее древний вариант хинкала – сваренные в мясном бульоне бесформенные кусочки крутого теста пшеничной, ячменной, ржаной муки, оторванные от общей массы и брошенные в котел. Затем же хинкалу стали придавать самые разнообразные формы и размеры: прямоугольные, ромбовидные. В Западном Дагестане имели распространение в большей степени диски довольно внушительных размеров диаметром у тиндал до 12 см. Подавали все виды хинкала с чесночной подливой. Если хинкал был сварен в мясном бульоне (в зимнее время и в колбасном), что в повседневной жизни случалось весьма редко, хотя и соответствовало бы первоначальной идее хинкала, мясо, хинкал, подливу – все подавали отдельно. Если же хинкал был сварен в воде, в зависимости от формы, заправляли поджаренным нутряным жиром, курдюком, раскрошенным сыром, разбавленным в масле толокном, кислым молоком. Иногда ели хинкал обмакивая в чесночную подливу, сделанную на сыворотке, и заедали сыром.

Не всегда и не обязательно хинкал готовился на мясном бульоне.

В остывший бульон от приготовленных на воде хинкалов («хинкле рухуб ай») добавляли толокно и немного солода и оставляли в глиняной посуде на несколько дней для брожения. Полученную таким образом калорийную

и слегка хмелящую похлебку называют «кIвагъа». Ели этот калорийный и слегка хмелящий продукт бедняки.

Следует отметить, что некоторые виды хинкала готовили из сдобного теста. Народы андийской группы, к которым относятся и тиндалы, варили хинкал из пшеничного теста, замешанного на молоке с добавлением меда и соды. Его варили, а затем поджаривали на масле.²⁸⁷ Подавали такой сдобный хинкал с урбечем.

Для подачи хинкала почти у всех народов, в том числе и у тиндал, бытовали специальные деревянные блюда, в центре которых располагались отделения для приправы. Вынимали хинкал и укладывали на блюдо при помощи деревянной шумовки. При этом, чтобы хинкалы сохранили свою пышность, их обязательно прокалывали деревянной палочкой. Хинкал в исследуемое время во всех его вариантах являлся повседневной пищей, как зажиточных, так и бедных слоев населения. Он в любом виде заменял хлеб, позволял экономить муку.

В категорию хинкала у народов Дагестана, как у многих народов Кавказа, включаются и пельмени с различной начинкой.²⁸⁸ Их обычно называли "хинкал с такой-то начинкой" и называли с какой именно. Тиндалы называют это блюдо так же, как аварцы – «цIурахинкIал», но при этом в зависимости от начинки, уточняют: курзе из мяса называют «рикьильа бушуна», из творога – «инсатльа бушуна», из крапивы – «миччилъа бушуна» и т.д.

«ЦурахинкIал» не отличается от курзе, если, конечно, не брать во внимание то, что у тиндалов они раза в два больше размером, чем, например, у кумыков, не содержат (из-за неимения) зелени, меньше используют лук, больше тмин, чабрец старый вяленый бараний нутряной жир.

Наиболее распространенными были хинкал с начинкой из творога, с

²⁸⁷ Агларов М.А. Указ. раб. С.190.

²⁸⁸ См.: Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.П. Указ. раб. С.27.

молозивом, яйцами и мелко нарезанным жареным нутряным жиром. Такой хинкал с начинкой из всякой съедобной зелени (крапивы, конского шавеля, черемши, лебеды) в сочетании с творогом, сыром, яйцами, нутряным жиром были очень популярны весной. Готовили хинкал и из мелко рубленного мяса, свежих потрошков, слегка поджаренных в домашнем уксусе из перебродившей сыворотки. Как можно было заметить, хинкалы с начинкой (пельмени, вареники, курзе) имели вполне сезонное бытование: с мясом и мясопродуктами готовили осенью (когда заготавливали мясо впрок), из свежей зелени – весной, из молочных продуктов – в летнее время и т.д. Готовили вареники и из земляной груши (топинамбура). Топинамбур имеет свойство развариваться как картофель. С начинкой из этой массы затем лепили хинкал, ели, обмакивая в разбавленный урбеч. С последней четверти XIX века в быт всех народов Дагестана, в том числе и тиндал, прочно вошел картофель, который стали широко использовать, в том числе из него делали хинкал. Варили их и из тыквы. Причем, все виды хинкала с начинкой были довольно крупных размеров. Этот перечень основных видов хинкала с начинкой и без нее, не полностью охватывает все их разнообразие. Хинкал позволял каждой хозяйке проявить максимум изобретательности из-за многообразия видов, форм, способов подачи. И в этом многообразии удивительно единство – готовили хинкал все; место и роль хинкала в рационе пищи народов Западного Дагестана, в том числе и тиндал, были весьма велики. Есть и некоторая закономерность – дидойские народы и некоторые андийские, в том числе тиндалы, которые географически ближе к дидойским, варили хинкал очень больших (10-12 см в диаметре) размеров. Для хинкала использовали, за исключением чамалал, которые, как указывает исследователь,²⁸⁹ готовили хинкал и из заквашенного теста, только пресное (в некоторых видах с добавлением яйца) тесто, в которое добавляли соду или использовали для замеса минеральную воду. Вполне можно

²⁸⁹ См.: Гаджиев Г.А. Пища чамалалов в прошлом и настоящем. С.52.

согласиться с мнением, что хинкал по принципу его приготовления является продуктом дальнейшей эволюции различных мучных каш²⁹⁰ и, несомненно, имеет горско-дагестанское происхождение.²⁹¹ Исследователи считают, что возможно хинкал появился "в эпоху возникновения производящего хозяйства, когда хозяйственно-культурное единство внутреннего Дагестана сопровождалось и этнической целостностью. Об этом свидетельствует наличие наименования хинкала (одной галушки – хинкI) во многих дагестанских языках."²⁹²

Среди пшеничных изделий из муки главным был хлеб. Хлеб пекли в основном из пресного теста, пекли из любой муки, или смеси муки разных зерновых культур. Чаще всего тиндалы пекли пресный хлеб («гъани»). Однако при проведении свадеб, похорон и других обрядов его пекли только из заквашенного теста, так как пресный хлеб быстро черствел.

Из кукурузного теста пекли хлеб с мелко нарезанным нутряным жиром или ели обязательно с жирным мясом или вареным курдюком. Пресный хлеб, являвшийся повседневной пищей, пекли ежедневно, т.е. хлеб ели всегда свежим. Его пекли из ячменной, ржаной, просяной, кукурузной муки. Чаще использовали в смеси. Вместо соды использовали для замеса минеральную воду, специально привозимую из местечек Ахикья и Хвахь близ селения Тинди. Иногда, особенно в зимнее время, тиндалы разнообразили свой рацион, выпекая солодовые лепешки «Iапа».

Тиндалы пекли также сдобный хлеб. Для их приготовления тесто месили с добавлением кислого молока, яиц, масла, сахара или меда. Тонко раскатанные лепешки жарили в масле. Нередко для экономии муки пекли хлеб из смеси пшеничной или ячменной муки с мукой из черных бобов.

²⁹⁰ См: Агларов М.А. Указ. раб. С.181.

²⁹¹ См.: Материальная культура аварцев. С.278.

²⁹² См.: Османов М.-З.О. Печеные и вареные мучные изделия и хлебопекарные устройства в Дагестане в XIX– нач. XX в. (типологические параллели и районирование) // Система питания народов Дагестана С.114.

Хлеб, хинкалы из гороховой муки (бобы, перемолотые в различных пропорциях с ржаным и ячменным зерном) были весьма распространены на территории Западного Дагестана. Дореволюционные исследователи, засвидетельствовав широкое бытование гороховой муки почти по всей горной

Из печеных блюд пресный хлеб, который, по всей видимости, был самым древним видом хлеба (по методам выпечки – в золе, на каменных сковородах или противнях), в высокогорье доминировал по сравнению с равниной, где преобладал кислый (дрожжевой) хлеб.²⁹³ Кислый хлеб у малочисленных народов Западного Дагестана также пекли, но в ритуальных целях (на поминки, календарные праздники, свадьбы). При этом, закваску готовили самыми разными способами. Заквашивали тесто болтушкой из муки и сыворотки или кислого молока, несколько дней простоявшей в теплом месте. Впоследствии кусок такого кислого теста тоже служил закваской. Пресный хлеб, как мы отмечали, пекли в золе, на углях, на открытом очаге или на очаге типа камина, а заквашенный – в корах или железных печах с духовкой.²⁹⁴

На основе закваски пекли также блины «Тину тата», тонкие и очень большие. Их могли подать и со сливочным маслом, сметаной, урбечом, медом, но нередко, особенно в бедных домах, ограничивались тем, что блины мазали маслом и слегка посыпали толочком.

Среди печеных мучных изделий особое место занимали пироги с начинкой («хосана») или чуду («тата»). Пекли их и круглыми, и в форме сегмента с самой разнообразной начинкой, которая готовилась по тем же рецептам, что и на хинкал с начинкой. Тесто для пирогов использовали

²⁹³ См.: Османов М.-З.О Указ. раб. С.114; Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.М. Указ раб. С.27.

²⁹⁴ Подробно о печных сооружениях см.: Исламмагомедов А.И. Отопительные и печные сооружения у народов Дагестана в XIX в. // Материальная культура народов Дагестана в XIX–нач. XX в. С.73-95.

пресное, замешанное на воде или на сыворотке. Пироги круглые, которые мы привыкли называть "чуду", раскатывали тонко, начинку клали немного, выпекали на сковородке, а затем смазывали жиром. Пироги в виде сегмента начиняли плотно и круглую лепешку, не очень тонко раскатанную, сложив надвое, по периметру сегмента защипывали. Этот вид пирога пекли часто в духовке, предварительно смазав сверху кислым молоком. Самыми распространенными были творожные пироги и чуду в зимнее время и пироги из зелени – в весеннее время. Чуду готовили как правило с творогом («инсатльа тата»), или с крапивой вперемешку с творогом («мичИльа тата»). Редко в качестве разнообразия, делали чуду с мясом или тыквой. Еще реже выпекали пироги с начинкой из мяса.

Из чего только не делали начинку для чуду. Начиняли чуду даже кукурузной кашей, в которую добавляли мяту, иногда крошили сыр. Мучные изделия с начинкой имели большое распространение у тиндал, как впрочем, и у других народов Дагестана. Информаторы считают, что начинка помогала разнообразить меню и позволяла экономить муку.

Продукты скотоводства в балансе и рационе питания тиндал, как и у других малочисленных народов Западного Дагестана, несмотря на хозяйственную специализацию многих из этих народов, стояли на втором месте. При этом наибольшее значение в повседневном питании имело молоко и продукты его переработки. Молоко употребляли в свежем виде, из него готовили сметану, масло, простоквашу. Но, пожалуй, главное место среди молочных продуктов занимал сыр («бекъу инса»). Сыры получали и из овечьего, и из коровьего молока. Способ его приготовления восходит к глубокой древности и почти ничем не отличался от способа приготовления у других народов Дагестана. Для приготовления брынзы («щийа миса») использовалось цельное, необезжиренное молоко. Технология приготовления брынзы у горцев в принципе одинаковая. Заквашенное сычужной закваской молоко оставляют до полного створаживания. Полученную массу перекалдывают в льняные мешки,

выцеживают, «прессуют», придают плоскую круглую форму, и через день-два погружают в специальные «бассейны» («хавуз») с солевым раствором. Насыщенность рассола определяют путем погружения в него сырого яйца – если яйцо держится на плаву, то рассол считается нормальным.

При изготовлении сыра из снятого молока, собранное в течение нескольких дней молоко, заквашенное сычужной сывороткой, чуть-чуть подогревали или держали около двух часов в теплом месте, сливали в бязевые мешки, после стока сыворотки ставили под пресс, а затем готовые сыры складывали, предварительно залив крепко подсоленной сывороткой в бочки и наглухо закрывали. Другим способом сохранения сыра (чаще овечьего) был известный метод, когда сыр вместе с подсоленной сывороткой складывали в специально обработанные козьи шкуры – бурдюки. Сыр в бурдюках получался пористый и очень вкусный.

Сыр сохраняли не только в рассоле, часто его сушили, подвесив к потолку специальных хозяйственных помещений, о которых говорилось выше. Для этого сырными кругам придавали форму лепешек, слегка посыпали солью и укладывали в плетеные корзины так, чтобы сырными круги не касались один другого. Специальные плетенные корзины («тускур») с сыром подвешивались к потолочной балке открытой и хорошо проветриваемой галереи, затем переносились на специальные приспособления в хозяйственную комнату.

Другой оригинальный метод хранения сыра заключался в следующем. Свежеприготовленный сыр посыпали солью и оставляли на два-три дня в темном прохладном помещении – для созревания. Затем его коптили на дыму от крапивы и после копчения сушили. Такой сыр имеет хорошие вкусовые качества и его можно хранить более года.

Сыр, который предназначался для сушки готовили только в конце осени, т.е. когда молоко набирало максимальную жирность. От такого молока получался исключительно калорийный и питательный сыр («гьяккильа» гьинса). Предназначался он, наряду с сушеным курдюком и

толокном, на тот случай, когда кто-либо отправлялся в дальний путь, в ополчение и т.д.

Вообще сыр ели в свежеприготовленном виде и намного реже брынзы.

Несмотря на одинаковую технологию приготовления, вкусовые различия между, например, брынзой из современного Гляротинского, Цунтинского или Цумадинского районов могут быть ощущены и обывателем. Здесь определяющее значение имеют как местные особенности кормовой базы, пастбищ, так и технологические нюансы, например, в дозировке сычужной закваски, в приготовлении рассола, и т.д. Получали из молока также масло («алла»). Масло получали двумя способами. В течение нескольких дней молоко собирали, сверху снимали сливки («к1ваби»). Перекладывали в маслобойку («гама»), добавляли холодную воду и, равномерно покачивая, сбивали до получения масла. Сбивали масло в основном девочки-подростки и пожилые женщины. Со сбиванием масла были связаны и некоторые обычаи, которые якобы ускоряли процесс получения масла. Так, во время сбивания масла женщина должна была быть обязательно обутой. Перед самым началом процесса женщина должна была покачать маслобойку несколько раз стоя. Несколько похожие действия во время процесса сбивания масла известны и у ботлихцев.²⁹⁵ Существовали и более рациональные приемы для ускорения процесса получения масла – создание оптимального температурного режима, масло не сбивалось, если было слишком холодно, или, наоборот, жарко. Тиндалы сбивали имасло в глиняных балхарских кувшинах. Деревянные маслобойки цилиндрической формы, которыми пользовались их соседи хваршины, тиндалы не заимствовали.

Небольшое количество масла получали, сбивая ложкой или специальной палочкой с ответвлениями на конце.²⁹⁶

²⁹⁵ См.: Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.93.

²⁹⁶ См.: Агларов М.А. Указ. раб. С.171.

Слитая жидкость шла для изготовления творога («инса») и обезжиренного сыра («ачвара»).

В переработке молочных продуктов существовал удивительно рациональный подход – это было своего рода безотходное производство. Например, оставшуюся после сыра сыворотку («гъеца») уваривали и получали разновидность жидкого творога, который ели, чуть посолив, с хинкалом или хлебом. Оставшуюся после сбивания масла пахту («шари») еще и кипятили и получали разновидность сыра, который использовали как начинку для чуду или хинкала; пахту пили как тонизирующий напиток; на пахте замешивали тесто для пирогов или чуду; на пахте готовили смесь для выпечки блинов. А из оставшейся после перетапливания масла массы, добавив немного муки, варили кашу с соответствующими пряными добавками (тмин, чабрец, мята), которую могли использовать и в качестве начинки для пирогов или чуду.

Из повседневных блюд тиндалов следует упомянуть различные каши: рисовая, пшеничная, кукурузная.

Для приготовления пшеничной или кукурузной каши использовали или муку (чаще кукурузную) или крупу, которую еще лет 20 назад мололи на ручной каменной мельнице. Для рожениц и истощенных больных в качестве общеукрепляющего средства готовили кашу из солода («ии») и толокна («тлгъ»). Солод придает сладковатый привкус, а содержание толокна позволяет не ощущать избыток в каше масла.

Из тех же ингредиентов варили густую похлебку («тлъапа нилъа ай»), которую рекомендовали в качестве общеукрепляющего средства роженице. Предложить это блюдо мужчине означало нанести ему оскорбление

Варили каши в основном на молоке. Заправляли маслом, урбечом, сметаной. Мы уже отмечали выше, из молока готовились различные мучные каши и крупяные супы. К самым популярным относились супы:

лапша, чечевичный, тыквенный, гороховый, пшеничный, крапивный. Во все эти супы добавляли молоко. С добавлением молока готовили и омлет – яйца, молоко, муку взбивали, заливали в сковороду с жарящимся нутряным жиром. Но нужно отметить, что молоко только в зажиточных семьях добавляли в нужных пропорциях, а обычно совсем немного, "для запаха и цвета", как говорили. Молоко в чистом виде входило в меню только маленьких детей и больных людей. В основном же молоко перерабатывали. И, как можно заметить, именно они, продукты переработки – сыр, простокваша, творог, сметана, масло, сыворотка являлись основным дополнением к хинкалу и хлебу. Наибольший вес в традиционной системе питания занимало кислое молоко. По собранным материалам можно выделить несколько способов его приготовления. Самым простым из них был способ получения кислого молока путем самоквашения, т.е. получение простокваши. Простоквашу получали как из снятого, так и цельного молока, соответственно использовали для получения творога, сыра, сбивания масла. Как отдельное блюдо употребляли простоквашу редко. Она, как говорили, не всем подходит. Для каждодневного питания предпочитали заквашенное старым кислым молоком, сметаной, охлажденное кипяченое молоко. Этот вид кислого молока под названием "мацони" был очень распространен в сопредельной Грузии²⁹⁷. Для закваски добавляли изредка и кислую сыворотку, которая оставалась после получения сыра, т.е. содержала сычуг. Этот кисломолочный продукт считали очень полезным и в лечебных целях предлагали пожилым людям натошак.

Мясные традиционные блюда не имели большого разнообразия и блюда из свежего мяса носили в большей степени сезонный характер. Мясо ели и свежее, и сушеное в вареном или, гораздо реже, жареном виде. Мясную пищу тиндалы употребляли практически круглый год, но даже самые состоятельные из них не могли позволить себе есть мясную пищу

²⁹⁷ См.: Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии. С.90-91.

каждый день. Свежее мясо, точнее хинкал со свежим мясом употребляли в основном в конце лета и осенью. В остальное время года довольствовались блюдами с сушеным мясом. В целом же вкусовые предпочтения тиндалов связаны с мясной пищей.

Они были в основном дополнением к пище мучной. В рацион входила в основном баранина, говядина, гораздо реже птица, весьма редко конское мясо. Известно, что в Западном Дагестане в основном потребляли конское мясо в незначительных количествах андийцы, чамалалы и дидойцы.²⁹⁸ Птицеводством тиндалы специально не занимались, но в каждом хозяйстве содержали небольшое количество кур. Мясо птицы попадало на стол редко и потому считалось деликатесом.

Заготовка мяса на зимне-весенний период производилась в конце октября – начале ноября. При этом принимались во внимание упитанность убойного скота и состояние погоды. Для того, чтобы мясо сохранило при сушении необходимые вкусовые качества, не портилось от отложения мухами личинок, от жары и влажности воздуха, погода должна была быть сухой и прохладной. Важное значение придавали правильной разделке туши животного и особенно солению. Пересоленное мясо отпугивало мух, но при сушении затвердевало и теряло вкусовые качества, а недосоленное – могло протухнуть. Поэтому солить мясо, особенно колбасные изделия, доверяли только опытному в этом деле человеку, обычно мужчине.

Для приготовления колбасных изделий готовили подобие фарша («башаша»): специальным топориком с длинным лезвием и коротенькой ручкой мясо, внутренний жир и лук разрубали на очень мелкие кусочки, добавляли соль и специи – тмин, чабрец, барбарис, молотый перец, реже мяту. Все это перемешивалось и начинялось в тщательно промытые кишки, сычуг.

Сушили колбасные изделия также, как и мясо. Как уже отмечалось, мясные блюда готовились летом и осенью в основном из свежего мяса, а в

²⁹⁸ См.: Материальная культура аварцев. С.272.

остальное время года из сушеного (вяленого). Употребление мяса и блюд, состоящих исключительно из мяса, особенно свежего (как, например, «шашлык»), – было делом далеко не повседневным. Вообще есть основание полагать, что «шашлык», во всяком случае в привычном нам виде, – не традиционное для тиндалов блюдо.

Осенью, когда семья резала быка, то угощение родственникам, соседям и т.д. делалось в соответствии с устоявшейся традицией. Хозяева заранее знали, кому, сколько и какой кусок мяса или требухи полагается дать в качестве угощения.

Так, например, тот, кто резал быка готовил для себя и тех, кто помогал ему жаркое из «кватІбашаша» (т.е. из кусков печени, почек, внутреннего жира, филейки). Блюдо это готовят в чугунном казане и называется «бухъебало рикъи».

Женщинам – соседкам раздавали по небольшой глиняной кружке специфического фарша – «ягъалуб башаша»: смесь из мелконарубленной требухи, легких, селезенки, внутреннего жира, картофеля.

Свежее мясо и мясные блюда потреблялись в осенний период. Зимой эпизодически ели хинкал с сушеным мясом или колбасой или супы (в основном с горохом «гъали», бобами и фасолью «цорагъали»). Интересный рецепт приготовления супа «щийа миса»: из очень тонко закатанного пресного теста пекут лепешки («ума»), крошат на мелкие кусочки и варят в бульоне из сушеного мяса. Туда же добавляют немного молока и прожаренный бараний жир («къвакІу»), много чеснока и перец. Считается, что «щийа миса» хорошо помогает при простуде.

Гораздо чаще использовали в пищу как добавки к другим блюдам, поджаренные или свежие кусочки курдюка, нутряного жира. Из рубленых субпродуктов (печени, легких, почек) с добавлением различных специй (ароматных трав – тмина, мяты, чабреца и др.) в сезон забоя скота готовили поджарку «башаша».

Почти все мясо осенью заготавливалось впрок (это был и способ

хранения). Заготовкой мяса занимались в основном путем подсушивания. Сушили мясо в тени на сквозняке. Наибольший эффект достигался при прохладном, сухом воздухе. При этих условиях мясо имело хороший цвет и приобретало прекрасный вкус. Тушу (разделанная баранья туша называлась «гъачва») разделяли почти повсюду после закалывания. Все операции по разделке были рассчитаны на то, чтобы мясо при сушке не портилось, черви не завелись. Перед сушкой мясо густо посыпали солью. Чаще всего заготавливали впрок по возможности и баранину, и говядину.

Заготавливали впрок и колбасы («буйаб»). Для этого тщательно промытые в проточной воде кишки начиняли мясным рубленым фаршем из лучших кусков мяса. В фарш добавляли подбрюшное нутряное сало, тмин, иногда барбарис, сушеную мяту. Кроме толстых и тонких кишок начиняли также рубец («инхвичел») и сетку. Изредка фаршем начиняли и сердце. Тиндалы, например, заготавливали впрок колбасу и из субпродуктов (печени, легких, почек). Очень популярно было заготавливать курдюки, которые, как и мясо просаливали (соль засыпали в надрезы). Даже если не было возможности приготовить впрок мясо, то курдюк обязательно заготавливали. Курдюки высоко ценились, их хранили часто годами, куски курдюка раздавали на кладбище после похорон. Заготавливали и нутряной жир. Его засушивали, а часть перетапливали и использовали для смазки рук, позже – мужской обуви. Козий перетопленный жир использовали в лечебных целях. Но основное применение курдючного и нутряного жира – приправа к мучным блюдам.

В сезон охоты потреблялась в свежем виде и дичь (тур, козел, заяц). Мясо дичи ели в основном в жаренном виде; бульон могли приготовить только из мужской особи зайца. Изредка в лечебных целях могли для старых людей приготовить бульон и из правой части медвежатины. Считалось, что оно прибавляет силы и положительно влияет на зрение. На левую сторону существовало табу, связанное с древним преданием, которое бытовало у разных народов Западного Дагестана, о том, что в

левой половине желудка убитого охотником медведя нашли человеческую руку.²⁹⁹ Медвежье сало и нутряной жир также использовали в народной медицине; в лечебных целях употребляли и барсучье мясо. Охотились и на куропадок. Мясо дичи было большим подспорьем, особенно в зимнее время. В целом же следует отметить закономерность – несмотря на хозяйственную специализацию, продукты скотоводства в балансе и рационе питания тиндал стояли на втором месте. По общей значимости выстраивается следующий ряд – хлеб, молочные продукты, молоко, мясопродукты и, соответственно блюда с их применением.

В пищевом рационе народов Западного Дагестана отводилось, хоть и незначительное, место рыбе («хван») – усачу и форели, которая водилась в Андийском Койсу и ее притоках. Ловлей занимались только дети, т.к. приспособлений они не имели, ловили в жаркие дни руками. Готовили ее запекая в золе, предварительно выпотрошив и обмазав густой глиной.

Большое значение в рационе питания имели блюда из немногочисленных огородных культур – гороха, черных бобов, чечевицы, во многих селах фасоли, тыквы, моркови. Сажали лен-кудряш, из которого делали урбеч. Тиндалы, как и другие народы андийской группы (ботлихцы, годоберинцы, каратинцы, чамалалы, багулалы) выращивали еще и лук («кланча»), чеснок. С середины второй половины XIX века тиндалы, как и другие народы Дагестана стали выращивать картофель, помидоры, капусту.³⁰⁰

Ранее уже говорилось о том, что из черных бобов получали муку, которую использовали в сочетании с другой мукой для приготовления хинкала, каши. Также отмечалось, что из гороха, чечевицы, фасоли готовились супы на мясном бульоне; из гороха, тыквы, чечевицы – на молоке.

Тыква («клокоча») – вареная, печеная – особенно зимой

²⁹⁹ См.: Ризаханова М.Ш. Традиционная пища гунзибцев. С.30.

³⁰⁰ См.: Алимова Б.С., Лугуев С.А. Годоберинцы.

употреблялась очень часто. Морковь также употребляли в пищу в вареном виде, иногда мелко нарубленную морковь заправляли маслом.

Весной, когда кончались запасы зерна и других продуктов, а организм страдал от нехватки витаминов, различные съедобные травы и блюда из них были очень популярны. Достаточно большой перечень блюд из трав свидетельствует об их широком употреблении. Из крапивы, лебеды, конского щавеля, черемши, дикого лука готовили с соответствующими добавками хинкал с начинкой, пироги, чуду, из крапивы еще и супы. Из семян лебеды («ракви») получали муку, из которой в сочетании с ячменной или пшеничной пекли пресные чуреки. Лебеду, черемшу, дикий лук ели и просто отваренными, предварительно отжав и заправив поджаренным нутряным жиром.

Различные пахучие травы, такие как мята, чабрец, тмин, заготавливались впрок и использовались как приправы ко многим блюдам. Народы Западного Дагестана, в том числе и тиндалы, почти во все мясные блюда и заготовки добавляли тмин и барбарис. У части тиндал, у которых было развито садоводство и даже частично виноградарство, в состав традиционных блюд входили и блюда с применением фруктов. Абрикосы, курага в сушеном виде служили дополнением к мучным кашам. Из сухофруктов готовили компоты. Ограниченность в потреблении культурных фруктов компенсировалась за счет обилия лесных плодов и ягод. Они собирали дикие яблоки, груши, ягоды шиповника, боярышника, земляники, малины, смородины, брусники, рябины, черники – практически весь набор известных ягод, которые поедались в свежем виде, засушивались.

Зимой из многих трав (зверобоя, мяты, тмина), ягод, листьев липы, черемухи заваривали чай. Кроме этого, у тиндал, как и у многих народов Западного Дагестана, существовали хмельные напитки. Широкое распространение имел напиток, под названием «мед», который готовили на основе ячменного солода. Однако следует отметить, что в Западном

Дагестане самыми большими мастерами в приготовлении и любителями этого напитка считались багулалы.

Ячменный солод (мука из проросшего зерна) смешивали с водой в пропорциях 1:3 (на одну мерку муки три мерки воды) и эту смесь кипятили в большом котле. Затем с помощью специального устройства из полученной массы отжимали сок. С этой целью на веревке подвешивали мешок из грубо сотканного мешка с продетой палкой. Палку вращали и она постепенно скручивала мешок, сквозь ткань которого вытекал сладковатый сок. Одновременно мешок сдавливали специальным деревянным зажимом. В сок добавляли немного закваски (в пропорциях 1:30) и снова кипятили. Затем его заливали в долбленную бочку и оставляли бродить. После того, как процесс брожения завершился, сок наливали в глиняные кувшины (хумы) и оставляли на 2 суток в теплом помещении до готовности.³⁰¹

Значительно был распространен и другой хлебный, более крепкий напиток «чIагIа» (буза). Для его приготовления хлеб, испеченный на дрожжах, размачивали в воде, оставляли на некоторое время и процеживали, добавляли муку из жаренного зерна и солод. Эту смесь оставляли бродить недели две, а затем процеживали и пили. Исследователи считают, что наличие только злаковых или связанных со злаком хмельных напитков является свидетельством древней земледельческой направленности территории, где эти напитки популярны и потребляются.³⁰²

Хотя и принято выделять обрядовую и праздничную пищу в специальный разряд, следует отметить, что праздничная пища отличалась у всех народов от будничной лишь обилием. Поминальная пища – это в основном хлеб и вареное мясо, у беднейших слоев единственной

³⁰¹ Агларов М.А. Андийская группа народностей. С.187; Материальная культура аварцев. С.286.

³⁰² См.: Материальная культура аварцев. С.286.

поминальной едой были комки из толокна, замешанные с добавлением масла или жира и творога или сыра. Свадебная еда – опять же, как можно больше мяса, колбас, кусков курдюка, дрожжевого хлеба. Помимо этого, пироги и чуду с сыром. Дополняла свадебный стол (большое медное или деревянное блюдо) – буза, которую разносили по кругу. Как известно, в селах, где занимались садоводством, к свадебному столу подавали фрукты. Другую разновидность представляли стоящие в особом ряду сладкие блюда и сладости, которые готовили специально к семейным и общественным праздникам. Это, прежде всего: каша из солода, кисло-сладкая каша из пшеничной муки, сваренная на компоте из сушеных абрикосов или кураги, лепешки из солода, или пшеничные лепешки с солодовой начинкой, которые обязательно подавали роженице и навещавшим ее родственникам. Основным угощением для женщин на свадьбе, на праздниках (календарных и религиозных) служили различные мучные сладости, такие как скрепленные медовым или фруктовым сиропом жареные орехи, конопляные и тыквенные семена, абрикосовые косточки и жаренная в масле лапша; шарики из сдобного теста во фритюре, смазанные медом или сиропом ("хинкал в масле"); мучная халва нескольких разновидностей, в том числе и жидкая (ее подавали в горячем виде, консистенция зависела от пропорции муки и масла).

В целом же наблюдения показывают, что сладкие блюда готовились в основном для женщин и детей, перечень их невелик, но удивительно един не только в Западной части, но и у других народов Горного Дагестана. Часто, особенно в месяц поста – рамазан употреблялся «урбеч» из льняных семян или абрикосовых косточек. Разбавляли его маслом и медом. В таком виде он обладает отличными вкусовыми качествами и хорошо утоляет голод.

Распространенное у горцев Дагестана обрядовое блюдо из сдобренных старым курдюком и двух-трехлетней давности сушеной бараниной отваренных зерен пшеницы, ячменя, кукурузы, фасоли, черных

бобов – тиндалы называют «гъойи ашуралъа зебу». Продукты на его приготовление собирались по всему селу. Блюдо это раздавалось односельчанам в день весеннего равноденствия (новруз-байрам), праздника первой борозды (Мусабешта), и когда у ребенка прорезался первый зуб.

В календарные праздники, поскольку там устраивались всевозможные соревнования, для победителей пекли различные хлебные калачи овальной, подковообразной формы, украшенные фигурками из теста, ядрами орехов, вареными яйцами.

Как видно из вышеизложенного, в праздничной и обрядовой еде наблюдалось, несмотря на в большей степени скотоводческую направленность хозяйства тиндал, преобладание и разнообразие мучной пищи, что в целом характерно для всего Дагестана,³⁰³ т.е. очень крепки были земледельческие традиции.

С процессом питания тесно связан ряд других компонентов материальной культуры, в частности изготовление и применение посуды и утвари, предназначенной для приготовления и приема пищи.

Специального помещения, где готовили пищу, т.е. кухни, у народов тиндал не было, как и у многих народностей Дагестана и Кавказа. Пищу готовили в комнате, где был установлен очаг, т.е. готовили там, где жили.

Для приготовления пищи тиндалы в древности пользовались открытыми очагами, расположенными посреди комнаты у центрального очага. В высокогорном Дагестане открытые очаги (особенно у дидойских народов) бытовали почти до начала XX в.

В исследуемое время повсеместно пользовались как деревянной, так и керамической посудой и утварью. Использовались и архаические

³⁰³ См.: Булатова А.Г. Пища в традиционных праздниках и обрядах народов Горного Дагестана (XIX– нач. XX в.) // Система питания народов Дагестана (XIX–XX вв.). С.66-81; Османов М.-З.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана. Махачкала, 1996. С.225.

каменные сковороды («гьеру»), остатки древнейшей, некогда распространенной почти повсюду посуды.³⁰⁴ Исследователи отмечают существование у некоторых народов Западного Дагестана, в частности годоберинцев, в прошлом каменной посуды и утвари – сосуды для воды, подойники, сосуды для сквашивания молока, сбивания масла.³⁰⁵ Из шкур овец, телят, коз изготавливали и бурдюки («гару»), которые бытовали повсеместно (в них хранили сыр, квасили молоко). Кожаные емкости, несомненно, наиболее архаичная посуда рассматриваемых народов. Но в целом же преобладали деревянная посуда и утварь, это было неслучайным явлением – большинство народов Западного Дагестана, в том числе тиндалы, проживали в лесистой местности.

Утварь была представлена прежде всего емкостями для продуктов: различными мерками для зерна, муки, молока. Для хранения молока, сыворотки, сыра в рассоле пользовались цельнодолбленными бочками.

Различные предметы и приспособления для приготовления и употребления пищи были также представлены в основном из дерева. Многие из них были украшены резьбой. Большим разнообразием отличались украшенные красивой резьбой поставцы для ложек, вилок, совки для муки, лопаточки для теста, ступки, доски и корыта для разделывания теста и т.д.

На базаре в Анди, Агвали, Эчеда, Ботлихе, Бежта и др. продавалась медная, керамическая и деревянная утварь, которая приобреталась местным населением, вследствие чего кухонная утварь почти у всех народов была единой по форме, но отличалась декором.

³⁰⁴ См.: Материальная культура аварцев. С.288-289.

³⁰⁵ См.: Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. С.87-88.



В зажиточных семьях имелась и покупная фабричная фаянсовая, фарфоровая посуда, в основном тарелки, чашки. Несмотря на то, что для хранения продуктов использовались в основном специальные помещения, вынесенные за пределы дома, украшением комнат, где готовили, были красивые резные лари.

11. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

Материалы по этнографии тиндалов не позволяют сколько-нибудь определенно говорить о временных рамках эволюции большой семьи в малую (нуклеарную). Однако, как считают исследователи, такое видоизменение происходило в Дагестане повсеместно, а к XIX веку основной формой семьи у народов Дагестана, в том числе у тиндалов, являлась малая семья.

При этом в ряде мест (например, среди табасаранцев, лезгин и др.) пережиточные формы большой семьи сохранялись вплоть до начала XX века.

Вопрос универсальности большесемейной организации для всего Дагестана и, в частности, для тиндалов, может, на наш взгляд, стать предметом специальных дискуссий. Небезынтересно, в этой связи,

выяснить правомерность интерпретации факта совместного проживания нескольких малых семей в одном доме или совместного ведения хозяйства и питания «с одного котла» в качестве признаков, свидетельствующих о существовании большой семьи. Да и термины «родственная солидарность», «большая семья», «неразделенная семья», «многопоколенная семья», представляются, применительно к Дагестану, не до конца дифференцированными.

Исследователи уже обратили внимание на то, что «неразделенность» семей была обусловлена не столько тесными родственными отношениями, сколько хозяйственно-экономической целесообразностью: нередко раздел маломощного хозяйства между каждой малой семьей мог привести к ее разорению. Кроме того, «неразделенность» семьи сохранение среди домочадцев авторитарно-патриархальных порядков и половозрастной субординации не означало отсутствие малосемейной структуры с соответствующими имущественными правами.

Родители новобрачных делали все от них зависящее, чтобы обеспечить молодую семью достаточным для ведения самостоятельного хозяйства максимумом материальных средств.

У тиндалов, как и у других народов, создание новой семьи предполагало выделение новобрачным своего отдельного жилья. Забота об этом входила в число жизненно важных обязанностей родителей жениха. Зажиточные семьи старались, чтобы ко времени женитьбы сына построить для него отдельный дом. Чаще же ограничивались пристройкой одной – двух комнат к уже существующему дому или выделением одной из свободных комнат, или же разделением больших жилых камер перегородками. При этом предоставление молодым жилья еще не означало что последнее передано в их собственность – родители жениха могли затянуть этот вопрос до самой своей смерти. Да и передача в собственность сына недвижимости не означала, что последняя не может быть затребована или даже отобрана родителями обратно. Как известно,

подарок, сделанный чужим человеком не подлежал возврату, тогда как подарок от родителей, или бабушек и дедушек мог быть, по соображениям не бережного обращения с ним или по другим причинам, востребован обратно. При живом отце претензии со стороны сына по поводу причитающейся ему от родителя доли имущества кадий не принимал. Словом, подчинение детей родителям должно было быть беспрекословным.

Помимо жилья в имущество молодой семьи входили пахотные участки и скот, выделенные ей как отцом жениха, так и родителями невесты. При отделении сына отец, в зависимости от благосостояния, выделял ему и до 20 голов овец.

По обычаю дочь получала в приданое, помимо пахотного участка земли и коровы с теленком, почти все, что могло пригодиться ей в домашнем быту и хозяйстве: один или два комплекта постельных принадлежностей, паласы, сундук, домашнюю и кухонную утварь, предметы и инструменты для рукоделия и т.п. Распоряжалась всем этим имуществом дочь, т.е. она могла истратить (все, кроме земельного участка) на нужды своей семьи, сохранить и передать его в наследство своей дочери, или же, в случае развода, сохранить за собой. Возвращение женщины после развода в родительский дом не означало, что выделенное ей в качестве приданного имущество переходило к ее родителям. В этом случае формальным правом распоряжаться приданым дочери обладал отец и мог воспользоваться этим правом в исключительных случаях, т. е. если дочь лишилась рассудка или скончалась.

Важное регулирующее имущественные отношения значение имело право наследования. Практическое ее применение было довольно сложным и отнюдь не сводилось к известной формуле: «две доли от наследуемого имущества – сыну одна доля – дочери».

Известно, что семьи различаются по ряду значимых признаков (социальный статус, место жительства (село - хутор), религиозность и т.д.).

Однако характеристика семейного быта обычно основывается на описаниях традиций и норм, общераспространенность которых в той или иной этнической среде признается как само собой разумеющееся. При этом принято считать, что чем традиционнее культура того или иного этноса, тем однообразнее быт людей, его представляющих.

Внутрисемейные отношения характеризовали главенство мужа. Однако оно, в отличие от ряда других мест Дагестана не было абсолютным. Надо сказать, что по традиции супружеские отношения у тиндалов не строятся на деспотизме мужа. Различные формы принижения достоинства жены, о которых тенденциозно живописует дореволюционная и советская литература, для тиндалов не были свойственны. Однако равноправия мужчин и женщин, в современном или европейском понимании, как не было, так нет и поныне. Прежде всего, это относится к распределению труда. До революции практически все домашнее хозяйство, а в советское время вдобавок еще и колхозный строй, держались большей частью на женском труде. Традиция обязывала мужа уважать жену как мать его детей, детей - слушаться родителей, младших - уважительно относиться к старшим, жену – подчиняться мужу, оказывать почтение его близким родственникам. Однако мужа, который потакал жене, не держал ее в должном повиновении и боязни, за настоящего мужчину не принимали. Впрочем, безмерная придирчивость, устрашение жены достоинством мужчины также не считалась. В основе же своей семейные отношения строились на взаимной любви, взаимопонимании.

Система родства тиндалов, как и у других народов Дагестана, относится к арабскому типу. Счет родства ведется как по отцовской, так и по материнской линии. Причем родственные отношения по отцовской линии считаются более значимыми. Выражается это не только в степени уважения (которая, как правило, была одинаково высокой и определялась, помимо близости родства, возрастом, семейным и социальным статусом, репутацией родственника (родственницы), но и в повышенных

обязательствах по отношению к отцовской родне. Так, например, брат редко брал на себя большие расходы по проведению свадьбы сына своей сестры, тогда как на свадьбу сына своего брата он мог пожертвовать значительной суммой денег и имущества, а то и полностью понести все расходы. Иначе говоря, родня по материнской линии при проведении свадьбы, похорон, дележе наследства, в других, необходимых для выражения родственной солидарности обстоятельствах (например, участие в кровной мести) занимала, по степени моральных и материальных прав и обязанностей, вторую после родственников по отцовской линии ступень.

Терминология родства, родословная («ману») как у соседних и других народов Дагестана (8), в основном описательная:

мать – ила

отец – има

дед – гьи(н)кIема

бабушка – ???

прадед - гьи(н)кIай

прабабка – гьи(н)кIачи

дочь – йагъа

сын – вагъа

внук – вагъа

внучка – йагъа

сестра – йаци

брат – вацI

брат (двоюродный) – вацаб

брат (троюродный) – себав

брат (четвероюродный) – кIобав

сестра (двоюродная) – йацаб

сестра (троюродная) – себай

сестра (четвероюродная) – кIобай

брат матери – илулIи вацI

брат отца – имульги вацци

жена – гъакуй

родственник – кваналга

своjak – бажа, да(н)дийав

свекор – имакаъар

свекровь – илакъар

сноха – см. гъакуй

теща – илакъар

тесть – имакакаъар

Из форм брака у тиндалов бытовал главным образом брак по сговору (по «маслахIату»). Другие формы брака, как то: колыбельный сговор, брак уходом, обменные браки и др. – практически не имели места. Известны редкие случаи вступления в брак путем увода невесты по ее же согласию. Похищение невесты не практиковалось. Случаи сорората и левирата среди тиндалов нами не зафиксированы.

Напомним, что в Дагестане брачные отношения регулировались как адатными, так и шариатскими нормами.

Общеизвестно, что последние не содержат запреты на вступление в брак по клановому, расовому, и, отчасти, профессиональному признаку.

И если в Дагестане предпочитались внутритухумные или внутрисельские браки, это еще не -- эндогамия, или не та «классическая» эндогамия, которая, как известно, была присуща американским и австралийским аборигенам. В этой связи нельзя не согласиться с мнением дагестанских этнографов о том, что «запреты и предпочтения – это разные вещи».

В рассматриваемое время (т.е. XIX – начало XX вв.) в брачные союзы с представителями других обществ (с хварщинами, багулалами, чамалалами и т.д.) тиндалы вступали редко. Бытующие рассказы о том, что

в прошлом в Тинди попадали похищенные грузинка, которых, после их обращения в Ислам, тиндалы брали замуж, видимо небеспочвенны. Однако, если и попадали в Тинди такие пленницы, то, из-за тухумных предубеждений, их брачными партнерами могли стать скорее те из тиндалов, чья родословная начиналась от пленников-грузин. Образовавшиеся из подобного рода семей тухумы подвергались, как известно, бытовой сегрегации.

С заключением брака связывались надежды на лучшую для молодоженов их будущую для молодоженов их будущих детей жизнь, на «количественное» и материальное усиление тухума. Община также была заинтересована в хозяйственном благополучии семей, деторождаемости.

Выражалось это и в отношении к безбрачию, бездетности, и в участии едва ли не всего джамаата в свадебных, родильных, похоронных обрядах.

Примечательно, что тиндалы, как и все дагестанцы, под «созданием семьи» и «созданием хозяйства, («магIишат»)), жизнеобеспечением, жизнью («гIумру игьилье») – понимают в общем то одно и то же.

У тиндалов, как и повсеместно в Дагестане брачный возраст начинался с 15-16 лет -для девушки, и 17-18 лет для парня. Для бракосочетания необходимо было не только достижение установленного по шариату брачного возраста, но и наличие достаточно выраженных признаков половой зрелости. Таковыми для юноши являлись борода и усы.

Родители старались поскорее женить сына, если в его поведении наблюдали склонности к необузданности, распутству, хулиганству.

(Психически неполноценный обладатель тех же пороков права на женитьбу лишался). Форсирование вступления в брак юноши, не питающего интереса к противоположному полу из-за молодого возраста или особенностей физического роста, порицалось. Факты выдачи дочерей замуж в раннем возрасте среди тиндалов были редки, однако о своевременности брака (т.е. до 20-22 лет) родители проявляли должное

беспокойство. Как уже отмечалось, к безбрачию, равно как и к бездетным бракам относились негативно.

До сватовства дядя или другой близкий родственник узнавал, какая из девушек по душе потенциальному жениху. Так как в рассматриваемое время кузёные браки считались предпочтительными, расспросы начиналась сначала с выяснения его симпатий к родственницам, т.е. к кому-либо из двоюродных или троюродных сестер, а затем и к другим односельчанкам.

При намерениях заключить брачный союз с человеком из другой родственной группы, значение придавалось престижу, родословной тухума.

При выборе невест обращалось внимание на многое: религиозность, репутацию и материальное благосостояние ее родителей, на поведение, характер ее матери, на богобоязненность, добрый нрав («ГамалТабигЛат, хасият»), стеснительность («ламус»), красоту, опрятность, здоровье, трудолюбие самой девушки.

Богобоязненность ассоциировалась с покорностью мужу; добрый нрав – с мирными внутрисемейными отношениями; трудолюбие – с материальным благополучием; красота и здоровье – с хорошим, крепким потомством. Красивыми считались девушки с белой кожей и красными щеками. Однако в восприятии тиндалов круглое лицо, черные волосы и черные глаза обязательными признаками красоты не являлись.

В женихе ценились, помимо его родословной, такие качества, как храбрость, мужественность, добропорядочность и трудолюбие. Не последнее значение имело и здоровье, крепкое телосложение. По преданию, он обязан был знать, а при необходимости и продемонстрировать знание своих предков по отцовской линии.

Если чья-либо мать была сварливой, проявляла склонности к сплетням, скандалам, отличалась жадностью, лживостью, воровскими наклонностями и т.п. то трудно было найти желающего видеть такую

порочную женщину в роли своей тещи или свекрови. Считалось, и, по-видимому, не без оснований, что недостатки матери так или иначе передаются дочери, и, рано или поздно, проявятся. Словом, желание породниться с той или иной семьей тщательно обдумывалось. Последнее слово по этому вопросу оставалась за родителями молодых. Так как решение на этот счет должно было быть самое ответственное, родители молодых, во избежание опрометчивости, советовались с ближайшими родственниками, старшими тухума.

Желание вступить в брак спрашивали и у девушек, но выражать такое желание считалось бесстыдством: они могли довольствоваться тем, что им было дозволено отказываться, т.е. не давать «пурман» (от арабск. «фирман» - в данном контексте «поручение»). Отметим еще раз, что в вопросах выбора жениха или невесты окончательное решение принимали родители молодых. Нередко бывало и так, что к согласию принять брачное предложение принуждали, особенно дочерей. Примечательно, что у тиндалов принять предложение жениха и «су(н)кIа мукIурльар» (досл. «покориться словесно»), «квершал гвелъа» («уступить полномочия», «дать власть») – означает почти одно и то же.

Сватовству предшествовал сговор; сначала между близкими родственниками жениха и невесты, а затем и между их родителями. Как и повсеместно в Дагестане, согласительный ответ на замужество дочери давали не сразу. По наблюдениям Г.А. Гаджиева, у чамалалов: «обычаем предусматривается дать завуалированный положительный ответ, если такой брак они одобряют после неоднократных посещений родственников юноши. Ссылки при этом родители девушки делают на то, что их «дочке еще рано о замужестве думать», что «она пока мала, несовершеннолетняя», хотя ей давно минуло уже 20 лет»³⁰⁶. Тиндалы в подобных случаях поступали аналогично и, среди прочего, говорили: «а(н) щал хавота хваха

³⁰⁶ Гаджиев Г.А. Современная свадьба чамалалов // Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. Сб. статей. Махачкала, 1988, С. 109.

белъила амаха бугъигъили» – (букв, «по одной просьбе и осла на мельницу не посылают» (имеется в виду, что после одного сватовства приличную девушку не выдают).

Вообще тиндалы между, так сказать, «сватаньем» и сватовством делали большую разницу. Нарушение сговора до сватовства, (т.е. до, как говорят тиндалы, «гъаву бетІвалар» – досл. «вырывание межевого знака» имея в виду окончательное закрепление сговора), особых последствий не имел.

К самому обряду сватовства («гъаву бетІвалар») готовились заранее; он носил больше церемониальный, чем «переговорный» характер.

Ближе к вечеру, обычно в пятничный день, сваты, в состав которых входили дядя, тетя, сестра, мать и один из пожилых уважаемых в селе родственников жениха по отцовской линии, являлись в дом родителей невесты. Сваты заранее знали о том, какой ответ предвидится от родителей невесты, на какой день намечается заключение «магъара» и свадьба, как поведет себя молодая, какое их ждет угощение, и многое другое.

Мужчины обсуждали главным образом вопросы оказания материальной взаимопомощи) при проведении свадьбы и дальнейшем обустройстве молодых. Родственницы жениха, между прочими разговорами, узнавали, какую из коров и какого теленка получит от своей матери невеста, рассматривали «предварительные» подарки стороны жениха невесте (отрез на платье, платки, какое-нибудь серебряное украшение, тушка сушеной или свежей баранины и т. п.). (Основную часть подарков, предназначенных невесте торжественно приносили перед самым началом свадьбы и при отправлении свадебной церемонии из дома невесты в дом жениха выставлялись напоказ). Кульминацией обряда являлась трапеза мужчин, во время которой будущая жена демонстрировала свое умение ухаживать за гостями. Женщины угощались отдельно от мужчин. «Магъар», т.е. шариатское оформление брака, совершается только с согласия вступающих в брак. Заключали его

накануне или в день свадьбы, но часто оформление брака происходило заранее, сразу же за обручением. (Иногда разрыв между датами «магъара» и свадьбы мог достигать до года и более, особенно если жених намеревался быть отходником). Надо полагать, что необходимость своевременного (задолго до свадьбы) заключения «магъара» была обусловлена желанием (чаще всего стороны жениха) предупредить возможные недоразумения и получить дополнительные гарантии незыблемости брачного сговора.

С той же целью соблюдался обычай навещать вскоре после сватовства дом родителей невесты. Тем самым сторона жениха выражала уважение родителям и родственникам невесты, и, заодно, удостоверилась в прочности достигнутых накануне результатов сватовства.

Нарушение молодыми брачного сговора родителей, особенно отказ юноши и его родственников от уже засватанной невесты, т.е. после обряда «гъаву бетIвар», было равнозначно оскорблению достоинства не только девушки, но и ее родителей.

Курдюк и две большие лепешки, которые являлись^д непременным атрибутом этого обычая и преподносились матерью жениха матери невесты, имели символический смысл, т.е. незыблемость брачного договора.

Известно, что в Дагестане недоразумения и конфликты вокруг брачных вопросов, особенно сватовства, не были редкостью, случались. Поэтому одни общества, в том числе тиндинское, (исходя из того, что сватовства, как юридической нормы, в шариате нет) постановляли не признавать институт сватовства, другие, – для искоренения возникающих на этой почве споров к провинившейся (т.е. не сдержавшей слово) стороне применяли штрафные санкции. Так, в адатах Технуцальского наибства Андийского округа говорится: «Дела по сватовствам адатным порядком не разбираются. Всякий может жениться по своему Усмотрению и в случае нарушения сватовства той или другой стороной виновный не подвергается

никакой ответственности»³⁰⁷.

По адатам Ункрать-Чамалинского наибства Андийского округа: «... если будет засватана девушка и на ней женится другой, то никто не вправе претендовать»³⁰⁸.

В Андийском наибстве наказание за нарушение сватовства зависело от следующего: «Если сватовство совершено в присутствии или с ведома сельского суда и невеста откажет или ее родные откажут выдать ее за засватанного, то родители невесты должны уплатить все расходы жениха и уплатить еще 50 руб.»³⁰⁹.

У тиндалов, как следует из сказанного выше, сватовство было «обставлено» множеством элементов.

Намерившемуся жениться старшие из родственников-мужчин, или имам мечети или другой священнослужитель, делали назидания о том, что вступление в брак — богоугодное дело, что семейная жизнь не сводится к плотским наслаждениям, что семья создается для продолжения рода, воспитания детей в духе богобоязненности и соблюдения традиций, для полноценного исполнения хозяйственно-бытовых и иных обязанностей, для лучшей заботы и поддержки родителей, родственников.

При совершение «магъара» полагалось, чтобы участники этого

³⁰⁷ См.: Памятники обычного права Дагестана ХУП-ХІХ века. Архивные материалы. (Составление, предисловие и примечания Х.О.Хашаева). М., 1965, С. 141.

³⁰⁸ Там же, С. 159

³⁰⁹ Там же., С. 165;. Более жесткая мера наказания и предостережения для намерившихся нарушить сватовство предусматривалась в Шамхальстве Тарковском и Ханстве мехтулинском: «Ели...отказ последует со стороны невесты или ее родственников, то подарки отсылаются к жениху в количестве, в два раза больше противу полученного» (Там же, С. 257); а по Постановлениям Кайтагского уцмийа Рустем-Хана в подобных случаях должны были «...уплатить жениху все издержки его по сватовству в десятеро» (ССКШ. Вып.1., Тифлис, 1868, С.83.). Эти и другие сведения свидетельствуют о былом правом значении института сватовства.

обряда (жених, «вали» (опекун) или «вакил» (доверенное лицо) невесты, один или два свидетеля) пришли туда, где будет происходить обряд, совершив предварительно омовение, прочитав соответствующую к этому случаю молитву («дугIа»), и, во избежание порчи, не замеченными. Эти охранные меры предосторожности предпринимались из-за суеверий о возможных магических действиях недругов, направленных против репродуктивных способностей жениха, т.е. его «порчи». Поверья, что если кто-либо из недоброжелателей в момент заключения «магъара» завяжет узел, замкнет замок, откроет и закроет нож, вынет кинжал из ножен и вложит его обратной стороной и т.д., у жениха в брачную ночь будут (или могут быть) проблемы, – существовали почти у всех народов Дагестана.

Сама процедура совершения «магъара» общеизвестна и мы не будем ее описывать. Отметим лишь, что к стандартной, произносимой муллою и повторяемой вступающим в брак и «вакилом» невесты формуле, т.е. что «магъар» заключается: «... по воле Аллаха, по шариату Пророка ...», в некоторых местностях Дагестана, в том числе в Тинди, добавляли слова: «... по имеющемуся в данной местности адату ...». После брачного сговора и до свадьбы молодые избегали встреч друг с другом. Заключение «магъара» давало жениху лишь формальное, «потенциальное» право вступать со своей невестой в связь. На деле же такого рода «сожитительство» для самой невесты и ее родни означало если и не прелюбодеяние, то, по меньшей мере, тяжелое оскорбление.

Гарантией жизнеобеспечения молодой семьи являлись земля и скот, переданные родителями жениха и невесты в их собственность.

Изъято или конфисковано это добро могло быть только в судебном порядке – в качестве штрафа, выкупа или уплаты долгов.

Родители жениха старались обеспечить молодую семью хозяйственными постройками, точнее, местом в них: оставлять скот, полученный от невесты в качестве приданного, в хлеву ее родителей, т.е. на содержание, особенно на стойловое, могло быть воспринято как

намеренное причинение материального ущерба дому родителей невесты.

Родители жениха из прагматических соображений не спешили «выводить» скот молодоженов «за пределы» своих хлевов – забота о заготовке кормов, перетаскивании сена, стойловом содержании крупного рогатого скота большей частью входила в обязанности невестки.

Молодая семья, желавшая добиться «экономической независимости» от родителей мужа, должна была добывать средства и строить себе хлев, сеновал, другие «хуторские» помещения, сама. Только в этом случае она могла рассчитывать на обычай взаимопомощи.

Разводы среди тиндалов происходили редко, по относительно веским причинам. Родственники мужа и жены прилагали усилия к тому, чтобы семейные конфликты разрешались мирно. В том случае, если развод был неизбежен и происходил по вине жены, то из приданного разведенной возвращался только участок земли, а дети, кроме грудных, оставались с мужем. Да и грудные дети, после достижения ими 3-х летнего возраста, должны были быть возвращены отцу. Такой, ущемляющий равноправие обычай заставлял тиндинок очень серьезно относиться к сохранению семьи. Вместе с тем, тот же обычай облегчал им (поскольку они не были обременены содержанием детей), повторный выход замуж. Мужчина мог возобновить («обновить») брак со своей бывшей женой («магьар цїгьу(н)б игьильа») после того, как последняя хотя бы на сутки выйдет замуж за другого (т.е. заключит «магьар» и т.д.). Если достоверность отсутствия целомудрия невесты не вызывала сомнений, о разводе могло быть объявлено ей сразу же, т.е. во время или после брачной ночи.

На необоснованные, беспричинные заявки жены о разводе, как муж, так и его родственники реагировали, как правило, очень жестко. Но если муж не был в состоянии обеспечивать жену пищей, одеждой, жилищем или страдал физиологической недееспособностью, то обязан был дать жене развод. Если же он отказывался от развода, то, по шариатскому праву, ходатайства жены о разводе не могли быть проигнорированы.

Вообще считалось низостью, если жена настаивала на согласованном с ее ближайшими родственниками разводе, а муж при этом отказывался дать его. Однако нельзя было спешить с разводом в тех случаях, когда жена была в положении или когда оставались сомнения относительно ее беременности. Мужу в таких случаях надлежало дожидаться родов и, если он не успел передумать за это время, развестись. Предосудительным считалось объявление развода в дни, когда в селении шли похороны, в месяц рамадан, в дни религиозных праздников. Правила приличия обязывали и мужа, и тем более жену не только не инициировать, но и вообще говорить о разводе, если у одного из супругов скончался близкий родственник, по меньшей мере в течение и сорокадневного траура.

Одна из самых серьезных причин развода – отсутствие детей.

Не могла служить причиной развода неудовлетворенность физической красотой (или ее отсутствием) жены – об этом (т.е. о том, какие у нее лицо, руки, телосложение, походка) ему подобало знать еще до женитьбы. Случаи многоженства носили единичный характер.

12. СВАДЬБА

Свадьба во все времена была и остается радостным событием, зрелищным обрядом, празднеством, в котором народ выражает лучшее, что у него есть в бытовой культуре.

Однако общественная значимость свадьбы состоит не в самом ритуале, а в создании новой семьи, в демографическом, хозяйственно-экономическом, и, прежде всего, в духовно-нравственном воспроизводстве³¹⁰.

³¹⁰ См.: Омаров А. Воспоминания муталима.-\ССКГ. Вып.1., Тифлис, 1868. С. 40 (Примечание); Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев Аварского племени.-\ ССКГ. Вып.3. Тифлис, 1879., С. 25; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX - начале XX в... С.220 и др.

Свадебный обряд длился обычно три дня. В первый день, в послеобеденное время, приглашались ближайшие родственники. Смысл их приглашения состоял в подготовке к следующему, главному дню свадьбы: выбирался распорядитель свадьбы (он же отвечал за расходование продуктов), назначались «обслуживающие», обсуждалась кандидатура тамады, распределялась «мужская» и «женская» работа, обговаривался состав посылаемых за невестой и т.д. Ближе к вечеру приглашенных ждало обильное угощение, так как на следующий день они всецело должны были быть заняты встречей и проводами гостей, отвечали за то, чтобы свадьба прошла достойно. Веселье, музыка, песни, танцы в этот вечер если и бывали, то обычно в доме жениха. Пышность и веселье свадьбы зависела не только от благосостояния семьи, но и от того, было ли какое горе в селении или нет. Здесь уместно сослаться на распространенную в Дагестане этическую норму, о которой пишет М.А. Дибиров: « Если в ауле случилось горе и после этого прошлого уже несколько месяцев, а по каким-либо причинам свадьбу надо было сыграть, то на это спрашивают разрешение у той семьи, в которой было горе. Если даже такое разрешение получено, то свадьбу в таких случаях не справляют пышную, оно проходит без особых увеселений. Это своего рода уважение памяти умершего и выражение сочувствия его семье. В таких случаях на свадьбу приходит кто-либо из старших той семьи, в которой было горе. Такого человека встречают с подчеркнутым вниманием за то, что он, несмотря на свое горе, пришел на данное торжество, но в его присутствии не принято устраивать танцы, веселье, вести смешные разговоры и т.д. При этом он сам просит, как правило, сыграть танцевальную музыку и первым выходит на танец или споет для собравшихся песню. Тем самым он показывает пример, затем обращается ко всем и просит, чтобы они не смотрели на их горе, чтобы из-за них не скомкали свадьбу, что им в таком случае будет неудобно, если весь джамаат, гости и молодые будут лишены полноценного веселья и нормальной свадьбы и т.д. Сам же долго не

остаётся, чтобы не стеснять своим присутствием действия остальных. Он уходил, выполнив свою миссию, но делал это тактично, ссылаясь на неотложные дела и еще на что-либо»³¹¹.

Два друга жениха брили головы невесте и жениху. Бритье головы невесте перед свадьбой символизировало ее покорность будущему мужу. (Последние два десятилетия этот обычай не практикуется).

Ближе к вечеру свита невесты, состоявшая из ее родственниц, подруг, молодых и одного взрослого женатого мужчин, а также тех, кого послали за невестой (близкие родственники и друзья жениха) с музыкой и песнями направлялась к дому жениха.

Н. Львов, наблюдавший аварскую свадьбу в прошлом веке, эти моменты свадьбы описывает так: «В сумерках, новобрачный посылает к новобрачной почетную свиту, состоящую из близких родственников и родственниц, под предводительством младшего дружка, носящего не совсем красивое имя – гама (ешак). Подойдя к двери дома, где находится новобрачная, посланные спрашивают с позволения хозяев войти в дом; получив таковое, с молитвою переступают порог и, отдав салям всем находящимся в этом доме, садятся по приглашению хозяев возле молодой. Гости, отдав должную честь кушаньям, приготовленным для новобрачной, и поблагодарив хозяев за угощение, обращаются к ним с просьбой, чтобы их не задерживали и отпустили молодую к своему мужу; хозяева не соглашаются на просьбу посланных иначе, как просьба эта не повторится три раза. Тогда посланные просят молодую следовать за ними и отправляются, напутствуемые благословением хозяев. Встреченная во дворе мужа родственниками и родственницами его, новобрачная останавливается, ожидая приглашения войти в дом. В это время к ней подходит мать новобрачного, держа в руках тарелку с медом, и обмокнув в

³¹¹ См.: Дибиров М.А. Традиционные обряды и обычаи в современной гидатлинской свадьбе. //Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. Махачкала., 1988., С. 128.

него палец, мажет губы новобрачной, прося ее войти в дом.

Новобрачная, не обращая внимания на приглашение, остается на прежнем месте, облизывая губы, намазанные медом; это означает, что она желает получить какой-нибудь подарок, прежде чем переступить за порог дома мужа своего; тогда к ней подводят какую-нибудь крупную скотину и надрезают последней ухо, в знак того, что скотина поступает в собственность новобрачной. Последняя, увидя кровь, просачивающуюся из уха подаренной ей скотины, соглашается на вторичное приглашение и, приветствуемая поздравлениями, песнями и выстрелами, входит в саклю, один угол которой занавешен ковром; туда помещают новобрачную с свашками и подружками. Молодые остаются до полуночи на своих местах. После полуночи свашки уводят в приготовленную для новобрачных комнату, куда, спустя немного времени, приходит новобрачный, в сопровождении дружков.

Последние, повалившись на приготовленной для новобрачных постели, чтобы убедиться, удобно ли будет молодым провести на ней ночь, и простившись с ними, оставляют их наедине»³¹².

По объяснению А.Г. Булатовой, основанному на сравнительном анализе свадебного обряда всех народов Горного Дагестана, «...пребывания мужчины или предмета его одежды на невестинной постели, означает пожелание невесте иметь только сыновей»³¹³.

³¹² Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев Аварского племени \\
ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1870., С.29-29; По описанию Г.А.Гаджиева, у чамалалов:
«...пришедшие из дома жениха и вся процессия отправляются в обратный путь в дом
жениха. В это время непрерывно играет музыка, стреляют из ружей и поют песни,
выражающие скорбные чувства невесты, восхваляющие невесту, покидающую
родительский очаг и идущую на новое местожительство с неизвестной предстоящей
жизнью». См.: Г.А.Гаджиев. Современная свадьба чамалалов \\
Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. Сб. статей. Махачкала., 1988, С.113..

³¹³ Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX-

Считалось, что нельзя посылать за невестой лиц с «дурным глазом», страдающих бесплодием.

Подруга невесты («бахIаралъа гъамагъа») во время свадьбы неотлучно находился рядом с невестой.

Жениха сопровождал и охранял (от шуточного похищения молодежью с целью получения символического выкупа), шафер («бахIарашу гъамагъа»). Он же возглавлял церемонию, идущую за невестой. Выход невесты из родительского дома в дом жениха («бахIарай це(н)лъа») обставлялся определенными ритуалами: благословением матери и других ближайших родственниц, молитвой («дугIа») отца (если его не было в живых, то дяди, старшего брата).

У самого порога мать жениха осыпала ее конфетами, кусками сахара, орехами (символ плодovitости). Назывался этот ритуал – «речуча».

Как видно из описания Н. Львова, невеста не входила в дом до тех пор, пока мать, жениха не подводила корову и не делали ей (корове) метку на ухе. Перед самым входом в дом будущая свекровь давала невесте ложку меда, а другие родственницы жениха осыпали ее сладостями.

На тиндинской свадьбе, как и на свадьбах других дагестанских народов, свадебные подарки выставлялись на показ. Большое количество ценных подарков означало уважение и почет, оказываемые невесте и ее родителям. Особое внимание обращалось на подарки со стороны родственников жениха: они должны были быть отменными.

Выставление подарков на показ имело и прагматический смысл: зная о том, что подаренное будет выставлено на всеобщее обозрение, во избежание пересуд, дарили что-нибудь стоящее, изысканное.

Приносились подарки в дом невесты и там же демонстрировались. Вокруг этих подарков суетились только женщины и дети. После того, как все предполагаемые подарки были уже в наличии одна из родственниц жениха брала в руки каждый из них, поднимала над головой и всячески

расхваливала как сам подарок, так и ту, что сделала его. Ценность подарка, в зависимости от степени родства, варьировала. Кроме того, женщины хорошо помнили о том, кто (в том числе и мать невесты), на какой свадьбе, что именно подарил, и исходя из этого подбирали соответствующий к данному случаю презент. Обычно это бывали различные отрезки тканей, платки, ювелирные украшения, бытовые предметы и т.д.

Подарки невесте со стороны жениха состояли из комплекта серебряных украшений (кольца, серьги, пояс («камал»), нескольких серебряных монет, полного комплекта одежды, одного или двух отрезков на платье, мыла разных видов, цветов и конфигураций. В начале XX века могли подарить красивую керосиновую лампу, самовар, чайный сервиз или набор тарелок российского производства. Все это, а также подарки от пришедших на свадьбу женщин принадлежало невесте в качестве ее личной собственности.

Мужчины, в зависимости от степени родства, вносили организаторам свадьбы, на которой они гуляли, тушу или полтуши баранины, или определенную сумму денег туда, где они .

На второй день после свадьбы невеста в сопровождении своих и новых родственниц отправлялась за водой («лье(н)ля йельиль'а» –досл. «вести по воду»), а вечером новобрачных приглашали в дом родителей невесты. Обряд этот называется «аха балиля».

13. ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ ДЕТЕЙ

Непрерывный процесс производства этнокультурной традиции – одно из главных условий существования этноса. Приобщение подрастающего поколения к ценностям этнической культуры, усвоение индивидом социального опыта, системы социальных норм и культурных ценностей, характерных для определенной этнической общности, с целью включения

индивида в систему общественных отношений являются важнейшим механизмом этого процесса. Представить этот процесс, называемый в науке «социализацией», а в последнее время и «первичной инкультурацией», невозможно без исследования мира детства - неотъемлемой части образа жизни и культуры любого отдельно взятого народа и человечества в целом,³¹⁴ который в плане предмета и объекта этнографического исследования принадлежит к числу старейших, традиционных³¹⁵.

Мир детства и его составляющие уже в перспективе предполагаются с момента создания новой «ячейки общества» – молодой семьи. Не случайно, уже свадебная обрядность была пронизана бесчисленными манипуляциями и действиями, по представлениям, способствовавшим усилению репродуктивных способностей жениха и невесты. Исследуя семью и семейный быт, анализируя семейную обрядность, интерес к которой и в последние годы, несмотря на значительную разработанность в пределах Кавказа,³¹⁶ не ослабевает, и составной частью которой являются свадебные обряды, которую нередко считали воплощением этнокультурной специфики, не обходят вниманием обычаи и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей,³¹⁷ являющиеся важнейшими

³¹⁴ См.: Кон И.С. Ребенок и общество М., 1988. С. 6

³¹⁵ См.: Кон И.С. Введение // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии М. 1983. С.5.

³¹⁶ См.: Смирнова Я.С. Традиция и инновация в развитой семейной обрядности (по материалам Северного Кавказа). М., 1973; Она же. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983; Тер-Саркисянц А. Е. Современная семья у армян. М. 1972; Гаджиева С. Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. М.,1979; Она же. Семья и брак у народов Дагестана. М.,1985; Бигвава В.Л. Современная сельская семья у абхазов. Тбилиси, 1983; Волкова Н.Г. Джавахишвили Г.П. Бытовая культура Грузии: традиции и инновации. М., 1985 и др.

³¹⁷ См.: Бесаева Т. З. Обычаи и обряды осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка (конец XIX - нач. XX вв.) Автореф. диссерт канд. историч. наук.

составляющими этнографии детства. Детский цикл семейной обрядности включает в себя широкий круг вопросов, связанных с разными сторонами семейного и общественного быта, нормами поведения, официальной религией и пережитками древних верований, особый раздел фольклора. Но все эти вопросы рассматривались часто только через призму семейной обрядности, забывая, что кроме обрядовой зрелищной стороны в мире детства есть множество аспектов (положение детей в обществе, их социальный статус, способы жизнедеятельности, отношения со взрослыми, институты и методы воспитания и т.д.; культура детства, внутренний мир ребенка, детское восприятие взрослого общества и т.д.), которые можно исследовать с точки зрения этнографии, а не только с позиций педагога и психолога, прерогативой которых до последнего дня считались эти вопросы. В рамках данного исследования предполагается ограничиваться описанием традиционных обрядов, сопровождающих жизнь ребенка до совершеннолетия

В традиционном мировоззрении народов Дагестана наиболее сакрализованы были три события из цикла человеческой жизни: рождение, вступление в брак и смерть.

Все эти события жизненного цикла, можно сказать, приобретали легитимность в обществе, в первую очередь, через семейные обряды.

М., 1976; Гостиева Л.К. Традиции воспитания детей в осетинской крестьянской семье в конце XIX - нач. XX вв.). Автореф. дисс.канд истор. наук). М.,1981; Соловьева Л.Т. Обычаи и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсурети в конце XIX – нач. XX века // ЭО. №5. 1982, №4; Дбар С.А. Обычаи и обряды абхазов, связанные с рождением и воспитанием детей (вторая пол. XIX - нач. XX в.) М., 1985; Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З. Этнография детства у осетин. Владикавказ, 1994; Гуртуева М.Б. Этнопедагогика Карачаево-Балкарского народа (в связи с общностью проблемы традиционных педагогических культур народов Северного Кавказа). Нальчик, 1997; Маремшаова И. Основы этнического сознания Карачаево-Балкарского народа. Минск, 2000 и др.

Семейная обрядность – важный компонент традиционной культуры народов. Обрядность народов Западного Дагестана, в том числе тиндал, в основе своей является общedaгестанской, хотя и имеет определенную специфику, и, как и принято, оформляет ключевые моменты жизни.

Свидетельством важности значения рождения детей, для полноценного существования семьи являются многочисленные пословицы, средоточие многовековой народной мудрости и опыта.

Как известно, весь свадебный цикл состоял из досвадебных, свадебных и послесвадебных мероприятий. Уже в досвадебных обрядах можно проследить манипуляции, которые, по народным представлениям, должны были способствовать умножению репродуктивных способностей жениха и невесты.

Известно, что в прошлом свадебные мероприятия, практически всех народов Дагестана помимо танцев, песен, сопровождали различные игры и состязания (конные скачки, стрельба из лука в цель, перетягивание козлиных шкур и т.д.).³¹⁸ Как считают исследователи, многие из этих состязаний, по народным представлениям имели в своей основе желание обеспечить плодovitость невесте и жениху.³¹⁹

Для свадебного обряда, который нередко считали воплощением этнокультурной специфики, и который являлся основной частью торжества в силу того, что он переходил в этом цикле на более высокий уровень (превращался из события семейного в мероприятие общественного порядка), характерны такие магические приемы, как осыпание невесты зерном, горохом или другими «семенами земли» во время ввода ее в дом жениха. Присутствие древа жизни в свадебном поезде женщин, несущих подносы с ореховой халвой, вареными курами и яйцами,

³¹⁸ См.: Дибиров М.А. Обрядовые игры и состязания дагестанской свадьбы // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1986. С.61 – 78.

³¹⁹ См.: Дибиров М.А. Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975. С.51.

вареными бараньими яйцами, подносов с красочными деревцами, т.е. всем тем, что символизировало у вышеназванных народов, как у многих других народов, плодovitость,³²⁰ было, естественно, неслучайным. Даже то, что невесту встречали медом, кроме пожелания сладкой жизни в доме и таких же взаимоотношений с родней мужа, как предполагается, подразумевало и продуктивность пчел, и передачу этих способностей невесте. Для этих же целей при встрече в доме жениха невесте передавали на руки или сажали на колени ребенка, чаще мальчика, возможно из-за представлений, что какого пола ребенок встретит невесту, такого пола и будет первенец. При входе в дом жениха под ноги невесте стелили овечью шкуру, кидали под ноги мелкие монеты. Овечья шкура символизировала изобилие, а металл служил оберегом, обеспечивающим, по представлениям, счастье новой семье, которое было бы невозможно без детей.

Большинство манипуляций такого характера (укладывание под матрац у изголовья невесты кинжала без ножен или мужской папахи, куклы и т.д.) проводилось именно перед брачной ночью, кульминацией перехода женщины к новой роли, с одной целью – обеспечить новой семье (ячейке общества), счастливую, благополучную жизнь, которая была бы невозможна без детей, гарантов крепкой семьи. Неслучайно считали, что в доме должно быть три счастья: скот, хлеб, дети. У тиндал, как и у некоторых народов аврской группы, принято было перед брачной ночью на вздержке штанов делать *до* семи – девяти узлов, которые жених должен был развязать, при этом некоторые из женихов старались их разрезать, что считалось недостойным. Общеизвестно, что развязыванию узлов многие народы придавали способность исцеления, сохранения.³²¹ Соответственно, развязывая узлы, жених сообщал себе репродуктивные способности, которые впоследствии должны были укрепить его семью.

³²⁰ См.: Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С.197 – 198.

³²¹ Фрезер Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии Вып.2. М., 1928. С.85.

Зрелищно-развлекательные действия на свадьбе (особенно действия ряженных), как отмечают исследователи, так же во многом имели в своей основе магию продуцирования.³²²

Невесту и провожали из отчего дома, и встречали в доме жениха с пожеланиями (как прямыми, так и иносказательными) родить как можно больше детей, чаще всего 7 сыновей и одну дочь; сделать древо жизни как можно более ветвистым; пустить глубокие корни; чтобы дерево (имеется в виду новая семья) пустило множество глубоких корней. Подобные благопожелания были характерны для многих народов и не только тиндалам.³²³

Как признак семейного благополучия рассматривалась в первую очередь именно многодетность, в некоторых случаях она обеспечивалась и экономически. В вопросах количества детей на материальную сторону положения семьи обращали мало внимания, считали, что если «Аллах дал детей, на детей он тоже даст», особенно, если речь шла о детях мужского пола.

Бездетные люди считались самыми несчастными – за ними некому было присмотреть во время болезни, старости, все надежды их были направлены на жалость родственников и общественности. Кроме того, существовало поверье о том, что отсутствие детей воздействовало на психологический климат семьи, взаимоотношения между супругами, и их близкими

³²² Булатова А.Г. Смеховой компонент в традиционной свадьбе народов горного Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С.88.

³²³ Болонев Ф.Ф. Приемы продуцирующей магии в свадебных и календарных обрядах русского населения Восточной Сибири (вторая половина XIX – нач. XX в.) // Общественный быт и культура русского населения Сибири XVIII – нач. XX в. Новосибирск, 1983. С.40; Меретуков М.А. Свадьба и свадебная обрядность адыгейцев в прошлом и настоящем // УЗ Адыгейского научно-исследовательского института языка литературы и истории. Т.8. С.399; Гаджиев Г.А. Магия в свадебной обрядности народов Нагорного Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С.108; и др.

родственниками. В этой ситуации, несмотря на то, что виновник бесплодия не всегда был известен, вина перекладывалась на женщину. С бездетной женщиной либо разводились, либо брали вторую жену. Нельзя сказать, что бездетных пар абсолютно не было, но это было скорее исключением, и, как правило, в случаях, когда действительно мужчина был виноват в отсутствии детей. Возможно, именно с перекладыванием вины за бездетность на женщину связано то, что рациональные и иррациональные манипуляции, действия и лечебные приемы, якобы помогающие вернуть детородные функции, предназначались только женщинам. Во всяком случае, не удалось обнаружить, чтобы мужчина обращался к знахарям с подобной просьбой. В народе существовало мнение, что мужчине надо лечить спину, т.к. говорили, что ребенок «в животе у матери зарождается при помощи спины отца» Единственный случай, когда к мужчине обращались за помощью – обновляли «*магьар*», религиозное оформление брака, т.к. считалось, что кто-то во время первого его заключения помешал специально или неосознанно таинству брака, что, по существовавшим представлениям, могло серьезно помешать счастью вновь созданной семьи, в том числе стать и причиной бездетности. Серьезное беспокойство по поводу отсутствия детей начинали проявлять не ранее чем через год после совместной жизни, поскольку считали, что хотя бы год требуется, чтобы два организма привыкли друг к другу. При более чем годовалом отсутствии детей первоначально обращались к религиозным служителям, сельский мулла писал соответствующую суру из Корана, которая завернута треугольником и обшита яркой тканью (чаще красного цвета) пришивалась или прикалывалась к платью ближе к сердцу, т.к. считалось, что ребенка носят под сердцем.

Далее мы постараемся рассмотреть те приемы, которые, на наш взгляд, имеют рациональный смысл. Опытные повитухи («*какукьи*») пытались лечить бесплодие женщины массажем и прогреваниями. Были и известные знахарки-повитухи, которым удавалось достичь значительных, как

говорят, результатов лечила бесплодие массажем и «банками» Информаторы отмечают, что были женщины, достаточно искусные в своем деле, прекрасно знали терапевтические свойства многих трав пользовались прогреваниями и горячими компрессами из них.

Иные способы лечения применялись, когда предполагали, что причиной бесплодия являлись сверхъестественные «нечистые» силы.

Одним из важнейших моментов в жизни бездетной семьи считалось посещение женщиной различных святых мест, могил или других «чудодейственных» мест, которые якобы должны были изменить продуцирующую способность просительницы. Независимо от того, куда отправлялись женщины, с просьбой о придании им продуцирующих способностей, действия их были практически одинаковы: привязывали к дереву или древку на могиле «святых» или в другом святом месте полоску ткани, оторванную от подола, и просили, предварительно помолившись, о рождении ребенка. Иногда резали в святом месте жертвенного животного и раздавали мясо в селе обычно нечетному количеству семей.

Обычаи и обряды детского цикла – составляющие разветвленной, яркой, насыщенной манипуляциями и действиями наиболее консервативной зрелищной стороны бытовой культуры народа – семейной обрядности.

Будучи связаны с более закрытой, интимной стороной семейной жизни, здоровьем женщины, рождением ребенка и воспитанием его в раннем возрасте, многое, а особенно обрядовая сторона эволюционировала крайне медленно и сохранила почти первозданный вид и способность оказывать глубокое психологическое воздействие на окружающих и этим очень интересна. Кроме того, забота о роженице, уход за ребенком полностью лежали на женщине, а женская бытовая культура, особенно в сельской местности, консервативнее мужской.

Каждый человек на протяжении жизни радикально меняет свое местопребывание, состояние, социальный статус и т.д. (неосознанно в детстве, или осознанно позже), т.е. каждый человек проходит

своеобразные критические рубежи, которые могут резко выделяться на общем фоне привычного бытия и этим привлекать пристальное внимание. Чтобы обеспечить контроль над развитием этих «чрезвычайных» событий в жизни, к каковым с полной уверенностью можно отнести беременность и роды; отвратить, связанные с ними опасность, преодолеть испытания (болевы́е ощущения, страх и другие трудности), в течение жизни многих поколений у тиндал, (как, впрочем, и у других народов не только Дагестана, но и мира, стоящих на разных ступенях развития, от первобытнообщинного до самого суперцивилизованого) были выработаны многообразные системы символических средств, в первую очередь магические действия и обрядовое их оформление.

Целью магических действий было уберечь будущую мать и ребенка от влияния злых сил и обеспечить благополучные роды и дальнейшее развитие ребенка. Все эти магические предосторожности отражали дошедшие до наших дней древние представления об особой активности негативных сил в переломные моменты жизни – в нашем случае в ожидании и непосредственном появлении нового члена семьи, приобретением матерью более серьезного, более солидного статуса, как в семье, так и в обществе, расширении семьи, как по прямой, так и по боковой линии.

Кроме того, неуверенность в благополучном исходе родов, постоянная угроза смерти, нездоровье матери и новорожденного вызывали в сознании людей обостренное чувство зависимости от вредоносных сил, воздействию которых особенно активно, как полагали, подвергались роженицы. Возможно, именно этим обусловлено то, что беременность, т.е. дородовой комплекс, окружен в большей степени суевериями, нежели обрядами.

Как считается, многочисленные предписания беременной женщине связаны были с распространенным убеждением (причем, независимо от социального положения) в том, что душа ребенка зарождается еще в утробе матери, и от поведения беременной зависит, какие особенности

душа приобретет. Самым верным средством оберега беременной и плода от действия злых сил было по возможности долгое сохранение в тайне самого факта беременности и предполагаемого срока родов. Возможно, этим объясняется то, что каким бы радостным ни было предстоящее событие (рождение ребенка), женщина сообщала о беременности мужу, свекрови, только тогда, когда скрыть этот факт было просто невозможно. Как и у других народов Дагестана,³²⁴ трудовой режим беременной женщины у тиндал изменялся незначительно, она по-прежнему принимала участие в хозяйственной деятельности семьи, считалось, что это даже полезно, и освобождалась только от больших физических нагрузок. Кардинально менялась только морально-психологическая атмосфера вокруг беременной. Она вступала в полосу жизни, полную всевозможных запретов, действий, манипуляций, поверий и представлений, в основе которых лежала предохранительная магия, направленная на то, чтобы обеспечить благополучный исход беременности. Система защитных средств и запретов, передаваемых из поколения в поколение, в которых рациональный опыт осмыслялся, как правило, фантастически, а связь предметов и действий с предполагаемой опасностью часто была уже логически необъяснимой. Для благополучия самой беременной предписаний и запретов намного меньше, чем связанных с судьбой будущего ребенка. Почти у всех народов и не только Дагестана, существовали определенные запреты и ряд действий, возникшие от разных поверий и представлений о возможности порчи ребенка в утробе матери.³²⁵ Порча могла быть самого разного характера – это могло быть как физическое уродство ребенка, так и проявление нежелательных черт

³²⁴ См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана... С.273; и др.

³²⁵ См.: Там же. С.49; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана. С.237; Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. С.67; Соловьева Л.Т. Обычаи и обряды детского цикла у грузин (втор. пол. XIX – нач. XX вв.) // КЭС. Вып. VIII. М., 1984. С.169; и др.

характера.

В связи с этим существовал запрет смотреть на уродливых людей, на некоторых животных, как заяц, во избежание заячьей губы («симу анклал»); волк – «волчьей пасти» («бацла сункла».); лягушка (ребенок рождается с большим ртом или пучеглазым); змея (якобы ребенок все время будет срыгивать) и др. Особенно нужно было оберегать беременную от испуга, при взгляде на этих животных.

Беременной нельзя было смотреть на жеребца, покрывающего кобылу и на то, как рождает ослица. По поверьям, в первом случае это могло затянуть беременность до 12-ти месяцев, во втором – роды могли быть тяжелыми.

Считалось, что поведением во время беременности мать могла влиять на судьбу и характер ребенка: нельзя вязать (пуповина обмотается вокруг шеи); нельзя шить (будет худым как игла) и т.д. Ряд запретов и рекомендаций был связан с нравственным здоровьем будущей матери: если она что-то возьмет тайно, то младенец вырастает вором; излишняя бережливость делает ребенка жадным; её неряшливость – приведет к тому, что ребенок тоже станет таким, будет всегда сопливым и вшивым.

С другой стороны, если мать хотела приобрести для ребенка какие-то качества, особенно внешние, она старалась смотреть на красивых (по её представлению) людей, приятные глазу вещи; смотреть на полную луну, солнце, поскольку эталоном красоты в исследуемое время считалась «луноподобная», «солнцеликая» («бецлуб боцлугуй»). В своих представлениях о красоте, народы Дагестана не были оригинальны – весь Восток воспевал красоту, применяя эти эпитеты.³²⁶ Кроме того, беременная умывалась снегом, молоком, чтобы ребенок, особенно если это будет дочь, родился белокожим. Думается, что кроме магических здесь присутствовали и рациональные моменты: хорошее настроение и душевный покой беременной положительно сказывались на физическом и

³²⁶ См.: Любовная лирика классических поэтов Востока. М., 1988.

психологическом состоянии вынашиваемого младенца. Помимо того, что во время беременности женщина часто отказывалась от использования некоторых, только ею определяемых в силу каких-то физиологических причин продуктов питания, существовали и определенные рекомендации, в частности: нежелательно было, по поверью, употреблять в пищу зайчатину (ребенок родится с дефектом); конину и буйволиное молоко (женщина долго не разродится); козлятину (ребенок дурно будет пахнуть); незрелые фрукты (будут преждевременные роды) и т.д. А что-то наоборот рекомендовалось принимать в пищу,

Женщина в период беременности считалась очень подверженной влиянию всевозможных вредоносных сил, духов, шайтанов, обычного людского дурного глаза, поэтому она никогда не выходила в темное время суток (время когда, якобы вся нечисть приходит в движение) из дома без сопровождения, при этом всегда держала при себе кусок хлеба и бесконечно повторяла сакральную фразу, якобы связывавшую вредоносные силы: «Прибегаю к Аллаху от шайтана проклятого» (дословный перевод с арабского), «Боже упаси от проклятого шайтана» (литературный вариант перевода). Эту фразу произносили, предварительно трижды сплюнув.

Беременной, особенно в последние месяцы, нельзя было ходить на похороны и на кладбище, считалось, что к ней «приклеится» дух умершего. Если все-таки беременная женщина вынуждена была участвовать в похоронно – поминальных мероприятиях, она должна была с собой иметь кусок хлеба, а по возвращении тщательно помыть руки, лицо и ноги. Кроме этого существовали определенные дни в году, когда любому человеку, а тем более беременной женщине, находиться в темное время на улице было опасно³²⁷ – 7 весенних дней, день «матери болезни» и «день несчастий» и «день Ашуры». Обычно в эти дни повсеместно старались

³²⁷ См.: Халидова М.Х. Демонологический персонаж «мать болезней» и его магические функции // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С.116.

раздать в качестве милостыни (садакъа) вареное зерно.

В последние три месяца перед родами беременная женщина должна была опасаться также мифического существа, которое, по представлениям, было способно похитить ребенка из утробы. Этот персонаж был весьма распространен не только в верованиях народов Дагестана,³²⁸ известен он и многим европейским народам.³²⁹ У тиндал существовало мнение, что украденные дети становились покровителями охотников. Многие исследователи усматривают связь этих можно сказать многофункциональных существ с покровителями охоты.³³⁰ Образ демонического существа, способного похитить ребенка из утробы, вообще способного нанести вред роженице, известен у народов Дагестана³³¹ под самыми разными названиями «Абсаллы», «Албасты», «Киш Кафтар», «Суткъатын», «Аюли», «Хал», «Алпаб», «Будаллаба», «ХудучI», «ГудучI» и др.

В целях безопасности, рекомендовалось беременным женщинам оставлять на подоконнике кусок хлеба на ночь и по возможности не

³²⁸ См.: Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С.79; Омаров Ш.И., Сефербеков Р.И. Демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000 – 2001 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С.109 – 110; и др.

³²⁹ См.: Энциклопедия сверхъестественных существ. М., 1997. С.355 – 357.

³³⁰ Халидова М.Р. Образ покровителя охоты, зверей в преданиях и легендах народов Дагестана // Дагестанская проза. Махачкала, 1982. С.38.

³³¹ См.: Магомедов А. Из дагестанских нравов. Алпаб (лезгинское поверье) // СМОМПК. Вып. 13. Тифлис, 1892. С.145 – 146; Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961. С.325; Её же. Семья и брак у народов Дагестана. С.275. Мусаева М.К. Хваршины. XIX – начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С.104 – 105; Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19. С.109; Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С.108 – 113; и др.

оставаться дома одним.

Как видно из вышеперечисленного, был страх, что «подобное происходит от подобного»³³² (имитативная магия), и, соответственно, в рекомендациях и запретах беременной в основе лежала предохранительная магия, направленная на то, чтобы обеспечить благополучный исход беременности.

Рациональные и иррациональные запреты) передавались из поколения в поколение и настолько переплелись друг с другом, что трудно определить их первоначальное значение, но многие запреты и предписания не были лишены рационального смысла. Многочисленные и аналогичные параллели можно встретить и у других, весьма далеких от тиндал и других народов Дагестана народов.³³³

В отношении беременной женщины существовали определенные правила и для окружающих: к ней подчеркнуто вежливо относились, в общественном месте ненавязчиво предлагали удобное место.

В этот период близкие старались выполнять её прихоти, связанные с пищевыми потребностями, диктовалось это не столько потребностью рационального питания, сколько боязнью повредить внешности ребенка, т.к. у ребенка якобы могли оказаться родимые пятна, повторяющие цвет и форму ягод, фруктов и других продуктов питания, которые хотела попробовать беременная женщина, но не смогла этого сделать. По той же причине при беременной неприличным считалось говорить о кулинарных изысках или несезонных фруктах, продуктах, которыми в данный момент не могли её угостить – говорили, что нельзя вызывать желание. В литературе приведен случай, рассказанный в с. Сантлада, где проживают хваршины, соседи тиндал: одной беременной женщине захотелось съесть лягушку, эта странная, навязчивая идея преследовала ее очень долго. Ее свекровь, узнав об этом, испекла ей из теста, замешанного на травяном

³³² См.: Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1980. С.20.

³³³ См.: Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.

соке (для цвета), хлеб в форме лягушки. Женщина съела его и успокоилась.³³⁴

В отличие от некоторых народов, которые считали беременную женщину «нечистой»,³³⁵ в том числе и на Кавказе,³³⁶ тиндалы, как и многие народы Горного Дагестана, наоборот, считали ее «безгрешной» и боялись ее чем-нибудь обидеть. Было представление, что беременная находится в особой симпатической связи с людьми, с деревьями и домашними животными. Считали, что беременная женщина как носительница плодородия может им передать свою благотворную силу. Если же беременная заболела, болезнь ее связывали с вредоносным действием шайтанов. Лечением от сглаза, как и гаданием, занимались старухи, которым молва приписывала необычные способности. Называли их «ГьакIабектльай», а само действие – «гья». К ней вызывали знахарку, которая пропускала через сито соль, и посыпала тем, что осталось в сите. «ГьекIабетльай» часто жаловались на то, что от совершения тех или иных магических действий они «болеют».

Сроки беременности определяли по лунному календарю, считалось, что мальчики рождаются на одну даже на две недели позже, чем девочки. «Девочки всегда спешат», – говорили в старину, – «хотя должно было быть наоборот, т.к. говорят: «Всевышний создал вначале мужчину, а уж затем женщину».

Большую роль в упрочении статуса невестки, ее положения, как в семье, так и в обществе играло рождение первенца – мальчика. Хотя мать всегда умом понимала, что дочь – это и нянька, и помощница, и при

³³⁴ См.: Мусаева М.К. Хваршины. С.105.

³³⁵ См.: Кашуба М. С., Мартынова М. Ю. Югославянские народы // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997. С.69; Маркова Л.В. Болгары // Там же. С.106.

³³⁶ См.: Тер-Саркисянц А.Е. Армяне. История и этнокультурные традиции. М., 1998. С.189.

необходимости сестра, и подруга по жизни. Дочь – это и «та, что будет у постели больных родителей сидеть», и «та, что будет на похоронах родителей громче, искренней и горше других плакать», и «та, что будет каждый четверг, пятницу вечером родителей поминать» и т.д. Но высказывания такого типа, как: «девочка – камень в чужой стене», «чужая рабочая сила», «чужое богатство» и другие чаще были на слуху. Естественно, женщине хотелось первым родить мальчика, которого считали продолжателем рода, наследником, помощником отцу, содержателем состарившихся родителей до их смерти; защитником сестер и семьи в целом; «тем, кто будет стоять на ясе и принимать соболезнование».

Женщина, рожавшая только девочек, чувствовала себя постоянно виноватой в глазах мужа и его родственников, ее положение было ненамного лучше бездетной; как правило, муж так же мог с ней развестись или взять вторую жену. Терпя попреки мужа и свекрови, иногда даже насмешки соседей, она при каждой новой беременности была охвачена страхом и неуверенностью, что часто отражалось на ее здоровье.

Существовали приметы, манипуляции, якобы помогавшие зачать мальчика, некоторые из них, как уже было сказано выше, выполнялись в брачную ночь и при встрече невесты.

Каждая беременная пыталась по каким-то признакам заранее определить пол будущего ребенка, существовали приметы: если живот расплылся по кругу – ожидали девочку; если живот островыпуклый и беременная легка в движениях – мальчика. Кроме того, считалось, что если беременная подурнела, появились пигментные пятна на лице, отекли губы и ноги – родится дочь, т.к. она крадет половину красоты матери. Изжога, особенно во второй половине беременности, была приметой рождения девочки, т.к. считали, что изжога бывает тогда, когда у ребенка на голове растут длинные волосы. С целью предугадать пол будущего ребенка следили так же за содержанием снов беременной и ближайших

родственников, и чем ближе был срок родов – тем пристальнее.

Женщина заботу о будущем ребенка начинала проявлять буквально с момента, как только она узнавала, что беременна. Народные представления считали, что на развитие плода и рождение полноценного ребенка влияют не только поведение беременной, образ ее жизни, привычки, но в большей степени целый комплекс запретов, а также защитных мер, своего рода оберегов, которые регламентировали жизнь женщины, беззащитной, как предполагается, перед множеством опасностей и злых сил. Эти неписанные правила пришли из глубин веков и вобрали в себя как рациональный опыт многих поколений, так и иррациональные, бесполезные предписания, которые, однако, выполнялись неукоснительно, причем во всех слоях населения, как богатыми, так и бедными. Слишком большим таинством был факт появления нового человека.

Беременная, речь идет о первородке, сама приданое для ребенка не готовила. Это за неё делала ее мать, если нет матери – тетя или сестра. Первым делом будущая бабушка приобретала люльку («рекани»), которую изготавливали специальные мастера и продавали на базарах. Это глубокая деревянная кроватка-качалка с поперечной, соединявшей два высоких дугообразных изголовья, перегородкой. Плоское дно имело специальное отверстие, в которое вставлялась деревянная трубка-мочеточник. Конструкция трубки зависела от пола ребенка, и вырезали ее из цельного куска дерева. Такое устройство позволяло надолго оставлять младенца без присмотра. Люльки подобного типа распространены во многих странах мира, известных устойчивым оседлым раннеземледельческим типом хозяйствования, в частности в Ливане, Албании.³³⁷

Мать первородки готовила для ребенка люльку с постельными принадлежностями: матрасик, который набивали сеном или шерстью; две

³³⁷ См.: Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С.9; Иванова Ю.В. Албанцы // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.С.146; и др.

сужавшиеся к концам широкие плотные ленты с завязками на концах; маленькую мягкую подушку для коленей и плоскую подушку под голову и т.д. Все эти предметы старались шить из ярких, нарядных тканей (атласа, бархата, плюша), украшали вышивкой, но нижнюю подкладку обязательно делали хлопчатобумажной.

Кроме люльки с постелью, мать роженицы подготавливала ещё 1-2 комплекта одежды (чепчики, косыночки, пеленки).

В подавляющем большинстве случаев женщина рожала в доме мужа. Как только у роженицы начинались схватки, в дом звали повитуху, которые, как правило, имелись в каждом селе, однако бывало, что более опытных повитух и из соседних сел приглашали. С повитухой старались договориться за несколько дней до родов. Следует отметить, что многие повитухи прекрасно знали физиологию женщины, умели не только прекрасно принять роды, но и определить положение плода, при необходимости механическим воздействием или массажем поменять его положение; умели с пользой применять лекарственные травы (например, крапиву и её отвары, как крововосстанавливающее средство).

Роды происходили в помещении, которое предварительно готовили, подметали, мыли, застилали сеном, чистым тряпьем, войлоком. В помещении, где должны были происходить роды, должна была жарко топиться печь. Во-первых, очистительной силе огня в этой ситуации придавалось особое значение; во-вторых, весьма опасным считалось простудить ослабленную родами роженицу и беззащитного новорожденного.

На родах в помещении вместе с повитухой оставались еще 1-2 помощницы, остальные женщины (соседки, родственницы) ждали вестей вне этого помещения. Никого специально, как у некоторых народов Кавказа³³⁸ никто не приглашал, но те, кто приходил, считали это проявлением солидарности. Уверенность в том, что роженицу в этот

³³⁸ См.: Соловьева Л.Т. Обычай и обряды детского цикла у грузин. С.171; и др.

период могут легко «сглазить» не только чужие, но и родственники, особенно незамужние девушки, бездетные женщины, заставляла соблюдать требование «чем меньше людей знает о родах, тем легче и быстрее они пройдут».

Именно боязнью «сглаза», «порчи», а не только стремлением соблюсти определенные этические нормы объясняют пожилые женщины обычай сохранять роды по возможности в тайне и даже прятаться во время родов, хотя это в условиях села было практически невозможно. Однако среди присутствующих не должна была быть женщина, пользующаяся репутацией «глазливой». Зная о приметах, на роды не приходила даже близкая родственница с большим сроком беременности, считая, что родовые муки обеих женщин выпадут на долю одной из них; к первородке помимо всего не пускали бездетных женщин. Кроме того, помещение, где должны были проходить роды, снабжали металлическими оберегами, у порога клали топоры, серпы, обнаженные кинжалы.³³⁹ Вера в оберегающее действие металлических предметов наиболее устойчивая и распространенная у народов Дагестана.³⁴⁰ И, естественно, в комнате, в которой женщина рожала, как оберег от нечистой силы и как просьбу к Всевышнему о защите роженицы и ребенка держали Коран или записки с молитвами. Мать роженицы на родах не присутствовала, это считалось неприличным и не одобрялось.

Муж во время родов находился вне помещения, где-нибудь поблизости, т.к. считалось, что это облегчает роды. Подобные представления существовали и у других народов Дагестана.

Сам процесс подготовки к рождению ребенка также сопровождался многочисленными приемами имитативной магии, призванными, по представлениям, облегчить «развязать» роды: в доме открывали сундуки,

³³⁹ См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана... С.274.

³⁴⁰ См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. Махачкала, 1996. С.152.

продуктовые сугуры, шкафы, замки. Самой роженице тоже, расплетали косы. Присутствовавшие на родах женщины развязывали узлы, пояса, расстегивали одежду. При этом они шепотом обращались к «высшим силам» и Аллаху с мольбой о благополучном исходе родов.

Если роды затягивались, не отходили воды, то применяли различные меры родовспоможения. Многие из них были основаны на многовековом эмпирическом опыте повитух и имели рациональную основу. Рожали чаще всего стоя на коленях или сидя на корточках, держась руками за сундук или за специально свешенную с потолочных балок до необходимого уровня толстую, крепкую веревку. Такое положение, по мнению опытных повитух, способствовало более легкому и быстрому течению родов. Между схватками повитуха заставляла роженицу двигаться по комнате, делала теплые ножные ванны, массировала круговыми движениями живот, растирала спину и поясницу маслом, обезболивала схватки – многие знали точки, на которые надо нажимать, чтобы облегчить боль. При слабой родовой деятельности роженице не разрешали сидеть или лежать, а тем более засыпать. При неправильном положении ребенка повитуха могла поправить его положение, в крайнем случае – извлечь руками. Очень действенными считались механические методы воздействия: роженицу заставляли прыгать, водили по комнате, раскачивали на веревках привязанных к потолочным балкам

Сидя на полу, роженица должна была ухватиться руками за петли и, тужась, подтягиваться и опускаться. Иногда женщину выводили из помещения и заставляли долго ходить. Все эти вполне рациональные действия при затяжных, трудных родах перемежались с огромным количеством удивительных и многообразных, порой совершенно невероятных обрядов, манипуляций. Сложности при родах объясняли почти всегда не физиологическими причинами, а «порчей» и вмешательством «нечистых сил»); сглаза; волей Аллаха и т.д.

Прежде всего, для беременной у всех народов Нагорного Дагестана

писали амулеты с молитвой («сабаб»). Во время родов их клали в воду, и эту воду роженица должна была выпить – считалось, что это облегчало состояние роженицы и само течение родов. Подобные представления существовали и у других народов Дагестана.³⁴¹ Кроме того, это считали действенным средством против известного у многих народов Дагестана³⁴² и Кавказа,³⁴³ вышеупомянутого мифического существа, которое якобы крадет ребенка из утробы матери или наносит вред самой роженице. Почти у всех народов Дагестана, в том числе и у тиндал, вызывали на трудные роды человека (независимо от пола), который освободил из пасти змеи лягушку. Такой человек, по поверью, приобретал способность избавлять от боли. Подобное поверье было весьма распространено по всему Дагестану.³⁴⁴

В некоторых случаях с крыши дома, где проходили роды с осложнениями, производили выстрел в воздух. Считалось, что от страха женщина должна разродиться. Аналогичные действия производили и у других народов Дагестана.³⁴⁵ Обычай стрельбы в угол комнаты описан еще в конце XVIII в. у грузин.³⁴⁶ Подобных манипуляций, обрядов и действий,

³⁴¹ См.: Алимова Б.М. Табасаранцы. XIX – нач. XX в. Махачкала, 1992. С.157 – 158; Она же. Кайтаги. XIX – нач. XX в. Махачкала, 1988. С.154; и др.

³⁴² См.: Мамедов А. Из дагестанских нравов. Алпаб (лезгинское поверье) // СМОМПК. Вып. 13. Тифлис, 1892. С.145 – 146; Гаджиева С.Ш. Кумыки. С.325; Её же. Семья и брак у народов Дагестана. С.275; Мусаева М.К. Хваршины. С.105; Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. С.108 – 113; и др.

³⁴³ См.: Дубровин Н.Т. История войны и владычества на Кавказе. Т. I. Кн. 2. СПб., 1871. С.379; Азербайджанцы // Народы Кавказа. Т. II. М., 1962. С.139; Асатрян Г.С. Обряды детства и воспитание детей в традиционной культуре персов // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. С.70 – 71; и др.

³⁴⁴ См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы. С.33.

³⁴⁵ См.: Алимова Б.М. Кайтаги. С.154; Мусаева М.К. Хваршины. С.107; и др.

³⁴⁶ См.: Пурцеладзе А. Предрассудки грузин // Кавказ. № 43. 5 июня 1868г.; Степанова

в которых участвуют и мужья, используются «сабабы» с молитвами и даже Коран, в каждом обществе великое множество с небольшими вариациями.

При помощи иррациональных и довольно рациональных (даже с современной точки зрения), эмпирически выверенных приемов родовспоможения тиндалы создали довольно интересный дородовой комплекс, который, к сожалению, не всегда был способен оградить от смерти, как новорожденных, от всевозможных механических травм, так и женщин от так называемой «родовой лихорадки». Смертность была довольно высокой. Оправдывали это «волей Аллаха» или «сглазом».³⁴⁷ Как бы это не было негуманно, предпочтительнее была смерть младенца, нежели роженицы, поэтому, если была дилемма, чаще спасали ее.

Имели место случаи, когда к роженице, находившейся на грани смерти, приводили опытных чабанов или местных костоправов, которые ножом разрезали живот и извлекали ребенка, живого или мертвого.

В ситуации постоянного страха за жизнь роженицы и новорожденного благополучные роды были очень радостным событием. Обставлялось это событие по-разному. Многие часто зависело от пола ребенка, который родился.

При рождении мальчика-первенца отец его резал барана, на угощение созывались родственники, друзья и просто односельчане. Рождение девочки встречали более сдержанно. Тиндалы обычно говорили: «*Йагъа - гьекIуб мичальар*» («Дочка – чужое богатство») и ограничивались приготовлением специальной ритуальной каши из кураги или солода или халвы, которыми угощали женщин, пришедших с поздравлениями. Поздравляющие приходили с каким-нибудь подарком для новорожденной (платки, материал на одежду, медная, фарфоровая посуда). Их было

Г. Приметы и поверья Грузии телавского уезда // СМОМПК. Вып. 19. Тифлис, 1903 С.95; и др.

³⁴⁷ См.: Там же. С.277.

принято отдаривать: когда они уходили домой, вслед за ними отправляли от роженицы тарелку с кашей, хлеб с куском халвы или солодовую лепешку.

Радостную весть о рождении сына каждый старался первым донести до близких родственников: родителей мужа, роженицы, дядек, теток, старших сестер и братьев, сообщивший получал в вознаграждение («асиран») деньги, или какую-нибудь стоящую вещь.

Качество подарка зависело от степени родства и от материального состояния того, кому сообщалась радостная весть. В состоятельной семье или в семье, где ребенок (вообще или определенного пола) был долгожданным, тут же в честь рождения сына резали скотину (барана, иногда быка) и устраивали угощение. Повитуха за свой труд получала определенное вознаграждение как продуктами (масло, сыр, зерно, головки сахара, мед), так и вещами (отрез, платок, одеяло и т.д.) в зависимости от того, кто родился, в какой семье, и насколько долгожданным был ребенок.

Особо следует оговорить представления, существовавшие в связи с рождением близнецов. Рождения близнецов (особенно однополых) боялись, т.к. с ними были связаны некоторые поверья. Своеобразное истолкование близнечного культа дал Л. Штернберг. Он связывает культ близнецов в первобытном обществе с теорией «сексуального избранничества», согласно которой один из близнецов зачат духом, а так как невозможно установить, какой именно из них, они оба становятся объектом поклонения. Различная природа близнецов и вытекающее отсюда различие характеров приводят к борьбе между ними.³⁴⁸ Культ близнецов имеет в своей основе универсальный характер. У народов Дагестана еще довольно широко бытуют легенды, предания, содержащие рудименты мифологических представлений о чудесных близнецах. Им приписывались как отрицательные, так и положительные свойства.

Считали, что один из них обязательно умрет, по истечении нескольких

³⁴⁸См.: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С.73 – 108.

лет, или рано умрет один из родителей. Близнецам приписывались и определенные способности; с близнецами не ссорились и их старались не обижать, т.к. считалось, что их проклятия сбываются. Им старались все делать, давать, дарить одинаково, иначе, говорили, что грех большой падет на их родителей. Представления о том, что близнецы «существа сверхъестественные», и особое отношение к ним бывало и у других народов.³⁴⁹

Послеродовой комплекс обычаев и обрядов так же, как и непосредственно роды, был насыщен большим количеством рационально-эмпирических норм поведения матери и обращения с ребенком, перемежавшиеся всевозможными обрядами, религиозно-магическими действиями и запретами. Они были направлены, по народным представлениям, как на охрану матери, так и (в большей степени) на охрану ребенка, т.к. существовала вера в то, что в течение сорока дней после родов роженица остается «нечистой», а ребенок в течение этого же времени не теряет связи с матерью, и поэтому они оба представляют собой легкий и доступный объект для всякой нечисти, сверхъестественной злой силы.

Как только ребенок рождался, его хватили за правую пятку, свешивали вниз головой и хлопали по спине – здоровый ребенок, как правило, громким плачем оглашал свое появление. Новорожденному тут же перерезали пуповину («цун») заранее подготовленным (обработанным огнем для очищения и дезинфекции) ножом и завязывали узлом, перевязывали шерстяной или шелковой нитью (предпочтительнее).

Надо отметить, что женщину, особенно первородку, как правило, не отпускали далеко от дома во время беременности. Однако, как

³⁴⁹ См.: Штернберг Л.Я. Указ. соч. С.82; Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960. С.29; Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972. С.11; Бутанаев В.Я. Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С.210; и др.

свидетельствует полевой материал, бывали случаи, что женщина рожала в поле и пуповину в этом случае перерезали серпом или отбивали камнем и перевязывали женским волосом.

По рождению ребенка, считалось полезным приложить к его рту какую-нибудь сладость, например, финик. Делалось это во избежание того, чтобы шайтан не вложил в его уста нечто неприличное. Причем делали это как можно скорее, дабы шайтан не опередил человека.

Ребенка, в большинстве случаев тут же купали в теплой воде, предварительно бросив в воду уголек – «средство от нечистой» силы (использование уголька в качестве оберега широко распространенное явление у народов Кавказа и восходит к культу огня),³⁵⁰ при этом нельзя было использовать для купания ребенка проточную воду. Мыли ребенка с особой осторожностью: воду лили горстью так, чтобы она стекала по локтю повитухи на спинку ребенка, лежащего на ее коленях; смазывали каким-нибудь жиром, чаще сливочным маслом, присыпали пупок, так называемым толочном, прикладывали к пупку и к темечку кусок чистой тряпки, густо пропитанный сливочным маслом, туго заворачивали и, смазав рот медом, укладывали спать. Говорили, что в далеком прошлом ребенка заворачивали в хорошо выделанные мягкие овечьи шкуры («гъоча»).

Одним из важных послеродовых действий была уборка помещения, где прошли роды. Оно считалось как бы «нечистым», его следовало тщательно помыть, почистить. При этом в огонь кидали щепотку соли для охраны от сглаза, как помещения, так и роженицы. Соль издавна служила символом нетленности и поэтому часто использовалась как оберег, средство от сглаза и наделялась сверхъестественными силами у многих народов.³⁵¹

Сведения о послеродовой помощи женщине незначительны. Обычно повитуха тщательно растирала ей живот, поясницу, ноги; в целях

³⁵⁰ См.: Чурсин Г.Ф. Культ железа у кавказских народов. Тифлис, 1927. С.73 – 76.

³⁵¹ См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С.52–53.

предупреждения появления грыжи, опущения органов брюшной полости накладывала на живот тугую повязку сроком на 2 – 3 недели. Послеродовые кровотечения пытались остановить, сажая роженицу в холодную воду летом, а зимой накладывая на живот компрессы из снега или прикладывая охлажденные металлические предметы, завернутые в ткань. В качестве противовоспалительных и кровоостанавливающих средств давали пить отвары из сушеной крапивы, ромашки, зверобоя. При мастите женщину ограничивали в питье и прикладывали к груди компрессы из распаренного льняного семени и подорожника, прикрывая шкурой ягненка. Почти повсеместно хорошим профилактическим средством от трещин на сосках и мастита считались компрессы из распаренных черных бобов. Иногда предварительно обрабатывали соски маслом.

Но в серьезных случаях повитухи не всегда могли оказать действенную медицинскую помощь, и фраза «умерла при родах», среди причин женской смертности, к огромному сожалению, занимала не последнее место.

Кормили и ребенка, и мать почти сразу же после рождения, так как полагали, – что если в первые часы и дни ребенок не будет питаться грудным молоком, то он может вырасти хилым и болезненным, или не выживет. Кормления ребенка грудью другой женщины не возбранялось только в тех случаях, когда последняя имела репутацию умной, чистоплотной женщины и была здорова. Иначе считали, что отрицательные ее качества могут передаваться и ребенку. На полноценное питание кормящей матери обращали внимание практически все домочадцы. Муж мог потребовать от жены не соблюдать пост во время рамадана, если считал, что это в ущерб здоровью грудного ребенка, а также запретить своей жене кормить грудью чужого ребенка.

Первому кормлению ребенка придавалось особое значение, с ним был связан ряд поверий. Кормить, как считали, следовало начинать правой грудью, чтобы ребенок стал правой рукой. По представлениям, первой

струйкой молозива следует ребенка, особенно девочку, умыть, чтобы кожа была чистой, белой, гладкой. И впоследствии умывать каждое утро до 40 дней.

Среди гигиенических требований необходимо назвать своевременные водные процедуры, полноценное питание (особенно жидкой пищей) матери, периодическое кормление и содержание ребенка в чистоте. Степень неряшливости или чистоплотности целиком зависела от того, в какой семье росла сама мать ребенка.

Воду после купания роженицы и ребенка обязательно в светлое время дня выливали в чистое место, предварительно сказав известную сакральную фразу «Упаси, Аллах, от шайтана», якобы связывавшую действия нечистой силы. Считалось, что если вылить эту воду в грязное место (а именно в таких местах по народным представлениям, прячутся шайтаны), они разозлятся и навредят роженице и ребенку.

К последу («экван») было такое же отношение, даже еще более серьезное. Некоторые народы послед рассматривали, как часть духа самого ребенка, другие рассматривали послед как материальный предмет, в котором пребывал дух покровителя или часть его души. Подобное представление определяло отношение к последу и различные манипуляции с ним. Не являлось случайностью и то, что у многих народов Дагестана, когда хотели остановить деторождение, вместе с последом закапывали узелки или замок.

Послед тайно, чаще всего ночью, закапывали глубоко в землю в такое место, где его не могли бы достать собаки.

Отпавший пупок («цун») промывали, подсушивали, заворачивали в чистую тряпочку и впоследствии клали под матрасик или подушку в колыбели.

Подобное отношение к последу и к пуповине характерно практически для всех народов Дагестана,³⁵² Кавказа³⁵³ и народов Европы.³⁵⁴ Для всех

³⁵² См.: Алимова Б.М. Табасаранцы. С.103. Она же. Кайтаги. С.155; Алимова Б.М.,

народов была характерна вера в симпатическую связь частей человеческого тела, его органов в единое целое, и, как отмечал Д.Фрезер, связь эта не нарушалась, когда та или иная часть тела отделилась от человеческого организма.³⁵⁵ Так подобная часть – пуповина, по народным понятиям, как бы представляла ребенка, поэтому отпавшую пуповину не бросали куда попало. А в тех случаях, когда у ребенка заболел живот, кусочек от пуповины в измельченном виде заливали теплой, сладкой водичкой и давали ребенку пить.

Если молока было много, об этом вслух никогда не говорили, считали что могут сглазить, что оно «сгорит» или «высохнет». Если вдруг лишнее молоко приходилось сцеживать, его нельзя было выливать в грязное место, ни в коем случае, где до него доберется кошка, иначе считали, молоко у роженицы пропадет, исчезнет. Когда же молока не хватало или его не было вообще, пытались помочь разными способами, как магическими, так и рациональными. Как и при трудных родах, роженица пила воду с листочками, на которых была написана молитва; свекровь поливала правую грудь теплой водой, в которую бросала горсть белой муки. Считали, что медленно по груди текущая, слегка от муки побелевшая вода, вызовет движение молока, и оно появится или «вернется», если пропало.

Магомедов Д.М. Ботлихцы. С.107; Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – нач. XX в. С.119; Мусаева М.К. Хваршины. С.107; и др.

³⁵³ См.: Соловьева Л.Г. Обычаи и обряды детского цикла у грузин (вторая половина XIX – начало XX в.). С.176; Тер-Саркисянц А. Армяне. История и этнокультурные традиции. С.189; и др.

³⁵⁴ См.: Кашуба М. С., Мартынова М. Ю. Югославянские народы // Рождение ребенка в обычаях и обрядах... С.75; Маркова Л.В. Болгары // Там же. С.107; Васильева Е.И., Хайдари Дж. К вопросу о социализации курдских детей // Этнография детства Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. С.28; Серебрякова М.Н. Традиционные институты социализации детей у сельских турок // Там же. С.42; и др.

³⁵⁵ См.: Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1980. Гл. 2. С.51–52.

Существовала и иная, рациональная практика для увеличения количества молока у матери. Полагали, что это зависит от пищи, которую она принимает. К числу продуктов, способствующих прибавлению молока, относили, безусловно, молочные продукты, горячие супы из чечевицы с молоком и тыквой, вареную пшеницу с молоком и маслом, жидкие каши из солода и пшеничной муки, щедро заправленные урбечем с медом и маслом. Эти же супы с заправкой из толченых грецких орехов, рекомендовали есть при недостаточной питательности молока.

Проблема с кормлением ребенка решалась двумя способами – находили в селе по соседству какую-нибудь кормящую мать, с которой договаривались на определенное время. Но даже в этом случае, учитывали, какими качественными характеристиками обладает женщина – добропорядочность, опрятность, здоровье и т.п. Считалось, что через молоко передаются все привычки, характер кормящей женщины, даже соблюдение или несоблюдение необходимых и принятых в данном обществе традиций.³⁵⁶ Через 40 дней, если удавалось договориться, но чаще через неделю, ребенка переводили на разбавленное коровье или козье (предпочтительно) молоко. Очень радовались, если ребенку, как говорили – «подошло» молоко.

Роженице предписывалось целую неделю, а если есть возможность и дольше, лежать в постели, хорошо питаться и присматривать за ребенком. Уход за ней должны были осуществлять свекровь, родственницы или соседки,.

Считалось, что только через сорок дней после родов к женщине возвращается здоровье, поэтому в течение этого периода ей не рекомендовались близкие отношения с мужем. Однако, в силу многих

³⁵⁶ Неслучайно сейчас многие информаторы связывают безнравственность некоторой части современной молодежи с искусственным кормлением, с тем, что эти новомодные смеси и заменители грудного молока не в состоянии передать ребенку этнокультурные традиции на генетическом уровне.

обстоятельств такой режим не мог соблюдаться всеми.

Новорожденного ребенка и маму роженицу старались не оставлять без присмотра, особенно до имянаречения, поскольку считалось, что в этот период ребенка особенно легко могут подменить «нечистые духи».

Согласно традициям народов Нагорного Дагестана, в течение этого изоляционного периода женщина не имела права показываться на глаза домашним разутой; доить корову, шить и брать в руки иголку, месить тесто, топить печку, выходить на улицу после захода солнца; муж к ней тоже не имел права подходить. У многих народов Кавказа изоляция женщин была более строгой и сложной.³⁵⁷

Ребенка также касались определенные запреты, т.к. считалось, что именно в течение 40 дней будет ясно насколько крепкий, здоровый ребенок родился. Его не выводили на улицу, буквально заваливали всевозможными талисманами и амулетами, т.к. считалось, что именно в этот период «неопределенности» ребенок, как и его мать, наиболее подвержены воздействию злых сил, сглазу, порче и т.д. и их необходимо оберегать, в том числе всевозможными запретами и ограничениями. На протяжении 40 дней у роженицы на подоконнике в мисочке держали сырое яйцо, чтобы магия плодородия, символом которого, прежде всего, являлось именно оно, защитила ее и ребенка от порчи и дурного глаза. Вообще, круг допускаемых к роженице в течение первой недели, лиц был ограничен. Некоторые авторы считают, что первоначальной основой подобных ограничений были гигиенические меры, направленные на ограждение роженицы, ребенка от окружающих, и только впоследствии перешли в область чистых предрассудков.³⁵⁸ Д. Фрезер рассматривал табу, налагаемые на женщину в родовой и послеродовой период, как

³⁵⁷ См.: Соловьева Л.Т. Обычаи и обряды детского цикла у грузин. С.177-179; Тер-Саркисянц. Армяне. С.190; и др.

³⁵⁸ См.: Покровский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. М., 1881. С.270.

способность женщины заразить своей слабостью и немощью всякое существо или предмет, к которому она прикоснулась. И для нее устраивался своеобразный карантин, пока исчезнет воображаемая опасность, угрожающая со стороны роженицы, и к ней не вернутся потерянные во время беременности и родов здоровье и сила.³⁵⁹

Одной из характерных черт традиционно-бытовой культуры каждого народа является обрядовое оформление важнейших событий жизни человека. Магическими действиями и обрядами сопровождалось в обязательном порядке и основные моменты жизни младенца – наречение имени, укладывание в люльку, первая стрижка волос, ногтей, появление первых зубов, первые шаги.

Важным послеродовым действием было наречение имени новорожденному

Ребенка можно было без имени оставлять максимум 7 дней, считалось, что по истечении этого времени шайтан дает ему свое имя. Поэтому (желательно в четверг вечером, на седьмой день после рождения давали имя. С того же дня разрешалось делать и обрезание мальчикам. Но обычно этот обряд приходился, 3-х летний или 5-ти летний возраст. В день наречения имени младенца, обычно мальчика, резали жертвенное животное (барана), предназначенное только к такому случаю и называемое «Хлакъикъата игъила» (в знач. «истинная», «определяющая судьбу»).

У девочек этот обряд проходил (за редким исключением) очень скромно, кроме муллы присутствовали в основном женщины, родственницы, соответственно и угощение было рассчитано на них (сладости, каша из кураги с урбечем и медом, чуду из творога и т.д.).

Процесс имянаречения был довольно прост и религиозно регламентирован, соответственно, практически однотипен у всех народов не только Нагорного, но и всего Дагестана: священнослужитель (мулла, дибир) или (реже) старший родственник по мужской линии, брал ребенка в

³⁵⁹ См.: Фрезер Д. Золотая ветвь. С.237–238.

круг собравшихся родственников, и, прочитав молитву «Саллахъ», трижды громко называл в правое ухо, а затем в левое ухо выбранное имя. Все потом поздравляли. С рождением сына поздравляли так: «Иманийов, Гакълуййов, Гумру ийов, Гадамазе мупагIат ийов» – («пусть будет верующим (уважительным, совестливым), умным, пусть жизнь его будет долгой (хорошей), пусть принесет пользу людям»). При рождении дочери говорили: «Иман Гакълу бугей ятаги» – («пусть будет верующей, уважительной, умной»).

Имена, как правило, выбирали «свои», повторявшиеся чаще всего из поколения в поколение в одном тухуме. Имя и для мальчика, и для девочки как-то подразумевалось, для мальчика обсуждалось и выбиралось заранее, если в семье не было на этот момент умершего предка. Приоритетное право выбора имени при рождении мальчика принадлежало родственникам отца, а при рождении девочки – нередко материнская сторона.³⁶⁰

В честь живых родственников имя не давали, но именем живущего дорогого близкого друга или кунака, ребенка могли назвать. Предпочтительнее было давать ребенку имя в честь умершего близкого родственника (деда, бабушки) и т.д., особенно если он был известен при жизни своими положительными или героическими поступками. Во второй половине XIX века очень популярны были имена в честь имама Шамиля, героя Хаджи-Мурата, имама Газимагомеда и др.

Девочек народы Нагорного Дагестана так же называли в честь жен и дочерей Пророка: Хадижат (Хадик), Хаписат (Хапист, Хапсат), Патимат (Патит), Айшат (Айиша), Зайнаб и др.

Имени придавали особое значение. Не случайно во время серьезного

³⁶⁰ См.: Никольская З.А. Полевые материалы за 1947г. // Научный архив Института этнографии АН СССР. Д. 2093. Л. 94; Она же. Записи свадебных и родильных обрядов у аварцев Тляртинского, Гунибского, Чародинского и Кахибского районов. 1949 г. Тетрадь № 38.

заболевания или частой болезни ребенка, ему меняли имя. Бывали случаи обновления того же имени, даже через несколько лет, считалось, что имя не «дошло до ребенка», «не прилипло к ребенку». При этом ритуал переименования или обновления имени проходил с соблюдением всех обрядовых нюансов, которые были характерны для первого имянаречения.

Считали, что имя несет на себе определенную нагрузку, что через имя передаются ребенку (его новому владельцу) те же положительные или отрицательные качества, которыми при жизни обладал владелец имени, считали, что даже внешне становится похожим на того, чье имя унаследовал. По этой же причине не называли ребенка именем умершего в раннем возрасте. Часто именем рано умершего или погибшего родственника, называли ребенка, сделав его двойным, добавив еще одно имя (Магомед-Камиль, Султан-Рашид, Султан-Мурад и т.д.) или называли этим именем несколько детей. Есть другая версия наречения двойным именем: двумя именами сразу нарекали ребенка в том случае, когда требовалось присвоить имена двух умерших родственников, а ребенок был один, при этом имя более близкого родственника ставили на первое место.³⁶¹ М.А. Агларов пишет, например, относительно андийцев, что они «верили в то, что имя передает качества его прежнего носителя, и в то, что имя является тем звеном, которое обеспечивает не только преемственность поколений, но и бессмертие».³⁶²

Следующим необходимым послеродовым действием считалось укладывание ребенка в люльку. Считали, что как бы крепко не пеленали ребенка, пока его не уложат в люльку, у него болит спина. Укладывали в люльку новорожденного обычно на 7-й день, в исключительных случаях (когда ребенок рождался слабеньким с маленьким весом; больным, недоношенным) – укладывали позже, но не позднее 3-х месяцев, т.к.

³⁶¹ См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана... С.279.

³⁶² Агларов М.А. Андийцы. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С.186 – 187.

считалось, что позже этого срока его невозможно будет приучить к люльке.

Обычно первое укладывание в люльку предпочитали совершать в пятницу ближе к полудню. Большое значение придавалось тому, кто впервые делал это, т.к. считалось, что таланты и способности этого человека передаются ребенку. Чаще всего приглашали для этого какую-нибудь многодетную мать, у которой были здоровые дети.

В обряде укладывания в люльку («рекани макла билъиль») участвовали только женщины. Если это был первенец, то обряд проводился в доме родителей роженицы. Состоял ряд в том, что роженица, ее мать, ближайшие родственницы, в том числе со стороны мужа, принимали поздравления, благопожелания и подарки (куски материи, одежду, продукты питания). Мать роженицы (если это был первенец), или бабушка ребенка по отцу – (если это был не первенец), – демонстрировала приготовленные ею к этому случаю люльку и люлочные принадлежности, показывала принесенные той или иной женщиной подарки. Перед укладыванием ребенка в люльку совершали обряд символического укладывания, по всем правилам, чего-нибудь или кого-нибудь другого. Чаще всего в люльку предварительно укладывали кошку³⁶³ или камень,³⁶⁴ т.е. использовался магический прием: подобное вызывает подобное (кошка любит поспать – ребенок будет спать; камень крепкий – ребенок будет крепким и т.д.). У некоторых народов, весьма далеких от народов Дагестана, в частности евреев Западной Европы, существует и несколько иное объяснение: в колыбели качали живого петуха (в случае с девочкой – курицу) или собаку (кошку), чтобы беды и болезни перешли на них и не коснулись ребенка, т.е. совершали магический обряд «перенесения» несчастий на другой объект».³⁶⁵ Как кошечку, так и неодушевленные

³⁶³ См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана... С.278.

³⁶⁴ См.: Чурсин Г.Ф. Авары. С.75.

³⁶⁵ Носенко Е.Э. Евреи // Рождение ребенка в обычаях и обрядах... С.500.

предметы, которые должны были символизировать ребенка, укладывали в люльку буквально на несколько минут, качали, а затем снимали.

После вышеназванных действий, ребенка, предварительно искупанного, смазанного жиром, причем на родничок ему клали смоченную в жире тряпочку (для того, как считали, чтобы нос не заложило и не мешало дыханию), трижды с молитвой обводили вокруг люльки и укладывали со словами: «Бисмиллагъи рахІмани рахІм» и с соответствующей к случаю молитвой («дугІа»). Лицо младенца, во избежание сглаза обмазывали сажей, к люльке в качестве амулетов прикрепляли бусинки («гъекъуцан») из коралла, яхонта, ракушки и т.п. Эти предметы, наряду с куском железа или ножом, положенными под подушку, наделялись магическими, охранными качествами, должны были служить для ребенка защитой, оберегать его сон, отпугивать злые духи.

С самой люлькой у тиндал, как и других народов Дагестана, тоже был связан ряд поверий, в частности, нельзя было качать пустую люльку – якобы у ребенка будет болеть живот, даже может умереть; нельзя было ребенка переносить через перекладину люльки – считали, что у него жизнь станет короче.³⁶⁶ Если ребенок в люльке во сне улыбался, наблюдающий за этим сам улыбаться не имел права, т.к. считали, что ребенка покинет добрый домовый или ангел-хранитель, которому он улыбался во сне.³⁶⁷ Если ребенок плохо развивался, часто болел, считали, что виновата люлька, в этом случае ее заменяли: брали напрокат у родственников,

³⁶⁶ Аналогичные представления существовали у многих народов не только Дагестана, но и очень далеких от нас народов. Сравните: Кожановский А.Н. Народы Испании // Рождение ребенка в обычаях и обрядах... С.316; Руднев В.В., Е.А.Шервуд. Народы Британских островов // Там же. С.393, 402; Носенко Е.Э. Евреи // Там же. С.500; и др.

³⁶⁷ См. о дагестанских домовых и духах-покровителях дома: Сефербеков Р.И. К характеристике мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002 – 2003. С.78 – 79; Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. С.99 – 107; С.96 – 98.

соседей, дети которых выросли здоровыми, крепкими, или приобретали новую.

Первые полгода ребенок много времени проводил в люльке, его вынимали только при необходимости покормить или для гигиенических целей. Ночь он тоже проводил в люльке: «Ребенок, кроме того, что туго пеленается, еще особыми бинтами и тесьмами привязывается к люльке и так крепко...», – писал еще в XIX веке автор, побывавший в Казикумухе.³⁶⁸ Действительно, младенца в люльке обычно туго пеленали, грудную и коленную часть, на которую предварительно клали специальную подушечку, плотно перехватывали лентами, так, чтобы ребенок не мог двигать руками, ногами и головой. Затем сверху на перекладину набрасывали покрывало, летом легкое, а зимой шерстяное. Во время сна оно полностью закрывало люльку, летом защищая ребенка от летающих насекомых, создавая тень и оптимальный температурный режим, а зимой от холода.

Многие антропологи считают, что тугое пеленание является причиной уплощения затылков,³⁶⁹ но народы Дагестана, особенно старшее поколение, и сейчас считают, что люлька предохраняет ножки и позвоночник от искривления, а самого младенца – зимой от простуды, а летом от опрелостей и потницы.

Кроме того, есть мнение, что люлька, ограничивая движение и определяя для него личное (хотя и временное) пространство, дисциплинирует ребенка, в целом влияет на характер, делая его стойким и выносливым. Чтобы череп ребенка от лежания в люльке не деформировался, до затвердения теменной ямки голову младенца обвязывали специальной повязкой («бетлер»). Считалось, что от этого голова ребенка приобретает красивую форму.

³⁶⁸ Васильев А. Т. Казикумукцы // ЭО. М., 1899. №3. С.83.

³⁶⁹ См.: Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. С.9.

Большое значение придавалось в послеродовых действиях первой стрижке волос ребенка. Стрижка «утробных» волос входила в цикл обрядов, которые приурочивались к первым действиям. Первый раз брили голову ребенку на седьмой день после рождения. Делал это обычно дед или дядя ребенка.

Остриженные волосы нельзя было выбрасывать или оставлять их на нечистом месте. Иначе злые духи могли наслать на ребенка порчу. Первые сбритые волосы завязывали: в чистый кусок материи и подвешивали к колыбели до тех пор, пока малыш не выйдет из «люлечного» возраста. Позже все это прятали под крышей или в стене. Считалось, что если до первых сбритых волос дотронется змея, то младенец может вырасти умалишенным.,

Обряд первого бритья волос завершался обычно угощением, а также раздачей садакъа соседским детям. Не было ничего удивительного в том, что казалось бы обыденному, на наш взгляд, гигиеническому действию придавалось значение обязательного ритуала. К волосам, как к части человеческого тела, в эпоху первобытных религиозных представлений испытывали глубокое мистическое чувство (ведь не случайно волосы использовали в черной и белой магии). Позднее (с оформлением более сложных религиозных культов) особое отношение к волосам (как и к ногтям) стали объяснять тем, что человек должен ими располагать в судный день.³⁷⁰ Возможно, именно этим представлением можно объяснить то, что во многих горных обществах женщины собирали свои волосы даже с гребешков после расчесывания и набивали ими небольшую подушку, которую потом просили положить под голову в могиле.

К ногтям у народов Нагорного Дагестана было такое же сакральное отношение. Ребенку ногти почти до года не стригли, до года мать аккуратно отрывала или грызла их, первые ногти она заворачивала и прятала в кладку, остальные бросала в чистое место. Но особенно боялись

³⁷⁰ См.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С 263 – 269.

попадания ногтей в огонь, объясняя это тем, что у ребенка будут дрожать руки.

Таким образом, в основе обычаев и обрядов, связанных с бритьем волос и ногтей ребенка, лежали представления и поверья о сакральной связи их с ребенком и присущей им магической силе, широко распространенной практически у всех народов мира.³⁷¹

К старому языческому пласту в родильной обрядности относится также ряд традиционных обычаев, посредством исполнения которых как бы вводили ребенка в общество. К разряду таких относился обряд, который проводился на 40-й день после рождения – первый выход за пределы дома матери и ребенка. При первом выходе с новорожденным из хутора в селение и обратно соблюдался обычай «микьяхъа гь(н)гвараби эчвилъа»: по пути следования на кустах развешивались хлебца («гьингвар»), по форме напоминающие бублики. Этот обычай символизировал, как считают тиндалы, выход в люди нового человека, его будущую счастливую жизнь.

Ребенка, которого первый раз привели в гости, обязательно надо было одарить чем-нибудь. Первому выводу ребенка, хоть и не обставленному пышно, придавалось большое значение. Это был один из первых моментов социализации ребенка, его выход в общество. Для него кончался изоляционный период, который, по представлению, для новорожденного был переходным. Считали, что 40 дней ребенок не видит и не слышит, что в течение этого периода решается вопрос остается его душа на этом свете или уйдет, т.е. к новорожденному до 40 дней отношение было как к

³⁷¹ См.: Фрезер Дж. Золотая ветвь. С.165–169; Тер-Саркисянц А.Е. Армяне. С.192; Бутанаев В.Я. Воспитание маленьких детей у хакасов. С.217; Дьяконова В.П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. С.177, 182; Кошуба М.С., Мартынова М.Ю. Югославянские народы // Рождение детей в обычаях и обрядах. С.89, 91; Маркова Л.В. Болгары // Там же. С.118; Иванова Ю.В. Албанцы // Там же. С.157–159; Кожановский А.Н. Народы Испании // Там же. С.324; и др.

неполноценному существу (недочеловеку). Первый вывод ребенка в «люди» был кульминацией обрядов и обычаев, которые проводили с новорожденным на первом этапе жизни.

Далее исполнялись обычаи и обряды, посвященные ребенку в связи с его физическим развитием.

Считали, что зубы у обычного ребенка должны появиться к 6–7 месяцам. Желательно было, чтобы первыми появились, по поверью, нижние зубы, говорили, что дольше будет жить. Если же зубы появились раньше (к 4 – 5 месяцам), этому ребенку предрекали сверхъестественные умственные способности. Обычно считали, что если зуб появится в 6 месяцев, то первый молочный зуб выпадет в 6 лет, а появится в 7 месяцев – выпадет в 7 лет. Как только ребенок начинал капризничать и слюнявить, предполагалось, что у него прорезываются зубки.

Чтобы у ребенка были здоровые, крепкие зубы предпринимались определенные магические действия. Приглашали родственницу с красивыми зубами, чтобы она поискала, проверила, прорезался зуб или нет. Боялись, что первый зуб случайно может обнаружить человек с плохими зубами. Мать сама ни в коем случае не должна была искать у ребенка зубы. Для того, кто обнаружил первый зуб, готовили пирог с творогом. Когда у ребенка появлялся первый зуб, готовили зернобобовую кашу и раздавали в селении; полагалось оделить этим семь или девять домов. Считалось, что это облегчает выход остальных зубов.

Подобные представления и обычаи известны многим народам Дагестана и Кавказа.³⁷² А когда первый зуб выпадал, его бросали за сундук, за ларь для муки или в другое темное место.

К шести месяцам ребенка сажали, давали поползать. Причем считали, что если ребенок начинает ползать на «заднице» – он не скоро

³⁷² См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана. С.283; Смирнова Я.С. Семья и семейный быт у народов Северного Кавказа. С.72; Мафедзев С.Х. Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984. С.40; и др.

пойдет, а если начнет ползать на четвереньках – то первых самостоятельных шагов ждали скоро. Считали, что девочки начинают ходить раньше, даже в 9 месяцев. Обычно ходить, осторожно взяв за руки, переставлять ноги, приучали к году. В тот день, когда ребенок впервые самостоятельно вставал и несколько минут стоял, не опираясь ни на что, готовили лепешки («кьякья»), прикладывали их к плечу и коленам ребенка и затем раздавали односельчанам. Тиндалы верили, что не соблюдение этих обычаев может стать причиной глаза ребенка. Тот, кто первым заметил самостоятельно стоящего ребенка также получал небольшой подарок. Существовало представление что ребенок, который впервые самостоятельно встал на ноги, видит перед собой большой ручей, который мешает ему сделать шаг. Практически повсеместно в день, когда ребенок делал первые несколько шагов, мать пекла круглый хлеб или калач (с дыркой в центре) и аккуратно, навстречу прокатывала хлеб как колесо так, чтобы он прошел между ногами, с пожеланием малышу ходить так же проворно, как катится хлеб. Затем этот хлеб делила на части и раздавала детям, своим или соседским.

Описание обрядов и магических действий при первых шагах ребенка завершает цикл послеродовых обрядов, проводившихся «впервые», как до 40 дней, так и до года: наречение имени, укладывание в люльку, стрижка волос, ногтей, появление первых зубов. Они ритуализированно оформляли важнейшие вехи первого, самого трудного, опасного и ответственного года жизни ребенка.

Настоящим бедствием для народов Нагорного Дагестана, как и для других народов Дагестана, были детские болезни и большая детская смертность, которую больше объясняли вмешательством «злых сил» и «дурного» глаза, «волей Аллаха», нежели в силу отсутствия научных знаний, настоящими причинами (хотя нельзя отрицать, что многовековой опыт подсказывал и правильные рациональные способы лечения многих детских болезней), и неслучайно обычаи и обряды, связанные с охраной и

лечением детских болезней, занимали у народов Дагестана в быту не последнее место.

Как уже было сказано, любое плохое самочувствие ребенка объяснялось сглазом. В народе считалось, что сглазить ребенка очень легко, достаточно только посмотреть на него и заметить (даже не обязательно это высказывать вслух), что он здоровый и красивый. К последствиям сглаза относили болезнь, и даже смерть. По поверьям, источником сглаза мог быть как чужой человек с злыми намерениями, или, как говорят тиндалы, «гъакIа бакви(н)лъа бегъигъи гъам» (букв. «человек, на которого нельзя открыть глаза»), но и мать ребенка.

Малолетних детей старались не водить на мельницу. Но если по той или иной причине приходилось это делать, то, согласно поверью, если занести его головой вперед – вырастет умным, если ногами вперед – быстрым, шустрым.

По народным представлениям, при «сглазе» ребенок непрерывно плачет, все тело у ребенка болит, а родничок якобы выглядит слегка вогнутым. Соответственно, родители прибегали к специальным мерам и действиям, чтобы предотвратить такое состояние, уберечь от сглаза и других несчастий, подстерегающего, как считали, беспомощного перед силами зла ребенка и обеспечить ему «безопасное существование».

Ребенка, как мы видели, оберегали всевозможными запретами уже в утробе и буквально с первой минуты появления на свет. Все мероприятия и магические действия с последом, пуповиной, водой после купания ребенка, так же были направлены на то, чтобы никакие «злые силы» ему не мешали, чтобы будущее ребенка было спокойным и развитие шло нормально.

Люльку, одежду ребенка с этой целью обвешивали и украшали большим количеством амулетов и талисманов. Оберегающие способности приписывались, прежде всего, запискам с молитвами, которые складывались треугольником, обшивались яркой тканью и пришивались к

подушке на люльке, шапочке ребенка или другой одежде, подвешивались к перекладине люльки.

Бесчисленному множеству предметов приписывались оберегающие свойства.³⁷³

Как и повсеместно в Дагестане, тиндалы, чтобы уберечь ребенка от сглаза применяли различные амулеты, талисманы. Считалось, что малыша не сглазят, если сшить ему одежду от кусков материи, собранных от девяти разных мужчин - родственников малыша.

Главное содержание суеверий, касающихся ребенка – это уберечь его от всего того, что может нанести вред его нормальному росту, его здоровью.

Практически во всех обществах, оберегающим свойством наделялись бусины из айвовой, которые пришивались на одежду ребенка, надевались на запястья. У тиндал, способность придавать силу и здоровье приписывались медвежьим и волчьим клыкам, которые так же пришивались к одежде ребенка. Особое культовое отношение к волкам было весьма характерным явлением не только для народов Дагестана.³⁷⁴ Такие же оберегающие свойства приписывались браслетикам из кораллов, которые надевали на правую руку, как девочкам, так и мальчикам. Применялись также обереги, которые должны были придавать ребенку какие-нибудь качества. Так, чтобы ребенок был послушным и не уставал, на одежду цепляли куриную косточку. Одежду ребенка, люльки детей украшали соответственно вышивкой или резьбой, изображающей кисть руки, весьма распространенной на Кавказе как оберег. Такие же свойства

³⁷³ См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана.

³⁷⁴ Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – нач. XX в. С.47; Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XXв. Махачкала, 1990. С.32; Услар П.К. Кое-что о словесных произведениях горцев // ССКГ. 1868. Вып. 1. С.9 – 10; Инал-Ила Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. С.59; Халаева Н.Д. Культ волка у предков чеченцев и ингушей и его изживание // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977. С.52 – 53; Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. С.150–167; и др.

приписывались кукишу, его незаметно следовало держать, идя с ребенком, особенно при встрече с кем-нибудь.

Маленького ребенка никогда не выводили за пределы дома после захода солнца, но если в этом возникала необходимость, несли с собой кусок хлеба. В народе считали, что к ребенку в темноте подходят голодные духи, требуют еду и могут насмерть запугать или сделать заикой, если хлеба с ним нет. Выводя ребенка, даже в светлое время дня предпринимались оградительные меры: обмазывали лицо ребенка сажей, глиной.

На темное время распространялось множество табу. Нельзя было выливать воду после купания ребенка, мочу из-под стока люльки; вывешивать для просушки и оставлять на ночь одежду и постельные принадлежности младенца, иначе считали в них заберется шайтан и навредит ребенку. На постиранные детские вещи не должен был падать лунный свет. Здесь мы видим нечто обратное культу луны, в пантеоне дагестанцев считающегося высшим божеством,³⁷⁵ которое должно, по некоторым представлениям, оберегать, а не вредить.

Если же ребенок, как считали, несмотря на превентивные меры, все-таки подвергался «сглазу», предпринимались различные магические действия, которые якобы должны были его снять.

Прежде всего, считали, что самый простой и наиболее распространенный способ снятия сглаза – это окуривание ребенка дымом от костра какого-нибудь мусора, собранного дома у предполагаемого вредителя, т.е. человека, случайно или намеренно сглазившего ребенка, и щепотки соли. Чтобы избавить ребенка от сглаза брали сырое куриное яйцо, рисовали на нем какой-нибудь узор и ложили в огонь или горячую золу – считали, что если оно лопнет (а оно непременно лопалось), то ребенок выздоровеет.

Если же в сглазе ребенка подозревался конкретный человек, то незаметно отрывали от его одежды кусочек ткани, делали в ней девять

³⁷⁵ См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С.59; и др.

дыр, при этом девять раз читали «Алхам» и вместе с серой сжигали ее.

Если ребенок в семье часто болел, первым делом меняли имя. Повсеместно считали, что таким образом удастся обмануть злую силу, которая собирается отнять у родителей ребенка. С этой же целью устраивали условную куплю-продажу. Аналогичные приемы наблюдались у многих народов Дагестана.³⁷⁶ Подобные же действия и манипуляции запутывания «нечистой силы» при частых болезнях, смертности детей наблюдались также у многих народов Кавказа.³⁷⁷

Если у ребенка вокруг головы был круг без волос (а такое иногда у детей наблюдается), то ребенка носили 7 дней подряд до восхода солнца к специальным женщинам, которые серебряным или золотым кольцом водили с молитвами вокруг головы и ждали, пока круг замкнется. Считали, что если оставить волосы ребенка без внимания, он станет косолапым.

При всей магической основе, как показывает этнографический материал, народные способы лечения детских болезней у тиндал содержали и много рационального. При лечении наиболее распространенных детских болезней использовались накопленные веками эмпирические наблюдения, богатый опыт. Простудные заболевания лечили только при помощи рациональных средств, которые рекомендует и современная медицина (обильное горячее питье из трав в сочетании с медом, козьим жиром, питательная и жирная пища, различные ингаляции и т.д.). Часто рациональное и иррациональное в сочетании так же приводили к желаемому результату. Например, простуженных детей заворачивали в лопухи и отпаивали горячим молоком в сочетании с козьим жиром или абрикосовым компотом тоже с жиром. Поили ребенка горячим отваром еловых шишек и иголок; отвары из хвои как лечебные средства были очень распространены у многих народов Дагестана. При высокой температуре повсеместно детей (спинку и живот) обмазывали белой глиной. Глину

³⁷⁶ См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана... С.281.

³⁷⁷ См.: Чурсин Г.Ф. Очерки по этнографии Кавказа. Тифлис, 1913. С.100.

использовали и в других случаях – беременным, а также малым детям тиндалы давали есть (в целебных целях) местную вязкую глину («беши») с большим содержанием кальция

У тиндал очень хорошо была развита фитотерапия. Они прекрасно разбирались и лечили болезни желудка и кишечника, умели делать промывания, знали различные растительные слабители и закрепители.

Долгий опыт наблюдений научил людей различать неинфекционные и инфекционные заболевания. При оспе, коклюше старались избежать контактов, при других инфекционных заболеваниях как корь, наоборот поощряли контакт с детьми, т.к. наблюдения показывали, что в случае заражения болезнь детьми переносится легче.

Первые месяцы и годы ребенка были начальным и потому очень ответственным этапом жизни. Здоровье и сама жизнь новорожденного в этот период всецело зависели от внимательного и умелого обращения с ним окружающих его людей. В это время решался вопрос о самом существовании нового человека (быть или не быть), поскольку детская смертность была наибольшей именно в первые годы жизни.

Одним из основных условий успешного развития ребенка считалось правильное кормление. Особого режима кормления не было. Кормили по необходимости, сигналом к кормлению считался плач. По примете долгий плач мог навлечь на родителей беду – смерть одного из них, поэтому ребенку не давали плакать, а если он все же по какой-то причине не прекращал плач, его шлепали слегка ладошкой. Кроме этого считали, что от долгого плача будет паховая грыжа. Считали также, что ребенок плачет от нехватки молока, и начинали подкармливать первоначально разбавленным кипяченым коровьим или козьим молоком. Позже 2–3 раза в день кормили мучной кашкой. Прежде чем дать ребенку, мать сама ее разжевывала и, взяв на указательный палец, вкладывала ребенку в рот. Повсеместно детей подкармливали и хлебом, размоченным в молоке.

Конечно, идеальным считалось, когда женщина была в состоянии

кормить ребенка, как было принято до 1,5 – 2, иногда даже до 3 лет. Считали, и не без оснований, что чем дольше будешь кормить ребенка, тем крепче будут кости у ребенка. Надо отметить, что долгое кормление было повсеместным в Дагестане.

Завершая описание цикла обрядов и обычаев, связанных с рождением ребенка и ранним периодом его жизни, приходишь к выводу, что это по своей сути полифункциональный комплекс, главными структурными элементами которого были, во-первых: обеспечение охраны матери и ребенка; во-вторых – охрана окружающих от якобы негативного влияния «нечистой» роженицы в течение четко определенного периода; в-третьих – хоть и символическое, но правовое оформление приема новорожденного не только в семью, но и в общество.

В соответствии со своими функциями, детский цикл представлял собой отработанную вековой традицией систему, в которой первый год жизни ребенка сопровождался выполнением целого комплекса обычаев и обрядов, отмечавших все важнейшие события этого периода, большинство из которых носило узкосемейный характер.

В целом, изучение обрядов и обычаев, связанных с дородовым периодом, родами и первыми 1–2 годами жизни ребенка, показывает значительную архаику этого ритуального комплекса. Более консервативными оказались, на наш взгляд, обряды и верования, относящиеся к периоду беременности, что связано, скорее всего, с интимным характером этой стороны жизни, а также представлением, что от полноты совершаемых обрядов во многом зависит здоровье будущей матери, а соответственно и благополучие новорожденного.

Возможно, что развивавшаяся веками традиционная обрядовая культура, которую нам удалось зафиксировать в настоящее время, весьма далека от первоначального варианта. Можно с полной уверенностью утверждать, что смысл старых суеверий и магических ритуалов постепенно был утрачен под влиянием религии и на определенном этапе

формирования обрядовой культуры сложились довольно сложные синкретические системы. Вполне возможно, что наши реконструкции не всегда верны и не отражают правильно суть, но они, безусловно, интересны. Но, что является самым важным – им присуща типологическая общность. Основные элементы ритуалов и обычаев повторяются, и невозможно не заметить очевидную культурную идентичность исследуемых нами обрядов и обычаев всего Дагестана в целом.

14. СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ

Способы воспитания детей входят в понятие «социализация», которое в последнее время широко стало применяться в науке, и по поводу которого есть неоднозначные интерпретации.³⁷⁸ Понятие «социализация» несколько шире, чем «традиционное воспитание», которое является синонимом народной педагогики, т.е. воспитательных идей и опыта, передающихся из поколения в поколение в народном творчестве, обрядах, обычаях. Социализация включает в себя помимо системы «направленных воздействий, посредством которых ребенку пытаются привить желаемые черты и свойства, еще и намеренные, спонтанные воздействия, в результате которых индивид приобщается к культуре и становится полноправным членом соответствующего общества.³⁷⁹ Методы и содержание социализации весьма изменчивы, в связи с тем, что они тесно взаимосвязаны с социально-экономической структурой и общественной деятельностью людей, которые, как мы знаем, находятся в постоянном динамичном (почти эволюционном) состоянии. Кроме того, меняется в сторону увеличения и объем передаваемых из поколения в поколение навыков, умений и знаний.

³⁷⁸ Кон И.С. К проблеме возрастного символизма // СЭ. 1981. № 6; Бутинов Н.А. Половозрастная организация // СЭ. 1982. № 1; и др.

³⁷⁹ Кон И.С. Введение // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983. С.4.

В роли социализаторов действовали в изучаемое время, прежде всего члены семьи, родственники, старшие члены общины, так называемые «естественные агенты»³⁸⁰ и специализированные социальные институты (возрастные группы, обучающие заведения, как мектебы, медресе и т.д.) До определенного возраста ребенок воспитывается в семье, а затем переходит в специализированный институт, т.е. социализация детей на первых порах (в течение первого возрастного рубежа) была более интимным, семейным процессом, в отличие от последующего рубежа продолжавшегося до совершеннолетия (времени предполагавшего полноправное участие в жизни общества).

Становление личности – это, прежде всего, приспособление к жизни в строго заданных для конкретного периода условиях, каковыми являлись во-первых, хозяйственные, семейно-бытовые, а также определенные принятые в данном обществе нормы поведения; во-вторых – социальная система и политическая ситуация. Эта часть условий более подвижна и нередко подвергалась изменениям, в отличие от первой, где многое достаточно устойчиво и в слегка нивелированном виде дошла до наших дней. Считается, что невозможно понять ни образ жизни, ни особенность социальной истории, не зная, как тот или иной народ воспитывает своих детей. «Воспитание возникло вместе с человечеством. Если представить себе историю происхождения и развития воспитания в виде тома из 1000 страниц, то первое упоминание о школе встретится в ней только на 995 или 996 странице. Поэтому массовое народное воспитание и педагогика оказывалась преобладающей и количественно, и качественно. В устном творчестве народа, в его обычаях, традициях заключен колоссальный объем информации по вопросам воспитания».³⁸¹

Социализацию в целом следует рассматривать, прежде всего, как необходимое средство межпоколенной передачи всего комплекса культуры

³⁸⁰ См.: Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988. С.135.

³⁸¹ См.: Волков Г.Н. Этнопедагогика чувашского народа. Чебоксары, 1966.

народа.

Исследователи отмечают, что семантика слова «воспитывать» на многих языках народов мира, в том числе и Кавказа, соответствует понятиям: вскормить, выучить, научить, поставить на ноги, сделать человеком и т.д.³⁸²

Все эти выражения, аналоги которых имеются и у других народов Дагестана, как в прямом, так и переносном смысле обозначают действия, которые в конечном итоге должны привести к тому, что ребенок станет настоящим человеком со всем полагающимся для истинного воспитанного гражданина общества набором нравственных качеств, каковыми в данном случае у тиндал являлись храбрость, честность, порядочность, трудолюбие, уважение к родителям, к старшим; любовь и уважение к близким; знание правил поведения, как в семье, так и в обществе и т.д.

Были какие-то универсальные качества, которыми должны были обладать дети обоего пола, независимо от имущественного и социального положения, но были качества, которые прививались только мальчикам или только девочкам. В воспитательном процессе одним из основных условий была выработка у детей понятия «настоящий горец»; «настоящая горянка», но главное, чтобы не вырос ребенок «невоспитанный», неуважительный, ненадежный, для мальчика было важно не вырасти трусливым, ленивым и т.д.

Воспитанию как процессу придавалось особое значение. Мы уже отмечали, забота о ребенке, о его нормальном развитии начиналась уже тогда, когда он только внутриутробно развивался. Не случайно отклонения как физического, так и умственного плана у детей народ связывал с недостаточной заботой о здоровом потомстве при создании семьи, невнимании к внутриутробной жизни ребенка, а также в первые дни и

³⁸² См.: Мафедзев С.Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов. Нальчик, 1991. С.15.

месяцы появления ребенка на свет.³⁸³ Всегда было желание получить хороший «материал» для воспитания. Хотя и говорили, что «на крапиве растет только крапива», или «на дерево похожим бывает и плод», предполагалось, что иногда «на шиповнике цветок растет», или «на колючке цветок растет». То есть воспитание может дать положительный результат, если его начать буквально со дня рождения. Прежде всего, существовала установка – не приучать ребенка к идеальной тишине для того, чтобы он мог спать в любых условиях; старались не приучать к матери, как говорили «к запаху матери», чтобы в отсутствие матери ребенок не капризничал; кроме того, его редко брали на руки, чтобы к рукам не привыкал.

Уже с двух недель старались держать ребенка для того, чтобы он справлял большую нужду. Для этого его аккуратно поддерживали, сидя, за ножки, прислонив спинку и головку к животу того, кто его поддерживал. Первоначально, мать наблюдала за поведением ребенка после кормления и, заметив покраснение лица, пофыркивание, поерзывание, вынимала его из люльки, чтобы он справил нужду. При этом приучали ребенка делать это в определенное время.

Воспитателями на первых порах выступали только члены семьи. В дальнейшем круг воспитателей увеличивался – к ним присоединялись не только ближайшие родственники, но и дальняя родня, соседи, односельчане, т.е. по мере взросления ребенка все общество в целом.

Детей учили на положительных примерах, как на тех, что дети могли сами наблюдать, так и на тех, которые передавались в виде преданий, рассказов, притч. По любому случаю в воспитательных целях приводились поговорки и пословицы.

Большое значение в воспитательном процессе придавалось тому, чтобы те, кто занимался воспитанием, были одинаково справедливы, терпеливы и спокойны. Чрезмерное неуместное озорство или другие не очень серьезные

³⁸³ См.: Мирзоев Ш.А. Народная педагогика Дагестана. Махачкала, 1986. С.14.

проступки пресекались замечанием с последующим порицанием. Повторное замечание обычно не требовалось, т.к. очень действенной была поговорка «Хорошему коню – один удар, хорошему человеку – одно слово». Беседа или нравоучение по поводу неправильного поведения или какого-либо проступка проводились обычно без лишних свидетелей. Частенько доставалось младшим детям и от старших братьев. Однако основным было предупреждение поступка, этим достигался основной воспитательный эффект. Правильное воспитание считалось залогом хорошей жизни ребенка в будущем. Воспитательному процессу почти каждодневному, ненавязчивому, но обязательному, придавалось особое значение.

Была установка: не можешь воспитывать – не рожай. Считали, незачем рожать, если надеешься, что улица воспитает.

Считали, что воспитывать нужно, не акцентируя внимание воспитуемого на самом процессе воспитания. Что детей следует, незаметно наблюдая, при необходимости подправляя, не задевая самолюбия, изредка поощряя и подбадривая, всегда держать в поле зрения. Рекомендовали любить их так, чтобы они в этом не сомневались, но не злоупотребляли. Считали, что окруженные любовью и вниманием они сами будут так же относиться к окружающим и, особенно к младшим братьям и сестрам.

В любой семье существовал культ младшего ребенка, ему доставалось самое вкусное, лучшее, он более других был окружен вниманием матери, а в отсутствие посторонних и отца. Однако любовь должна была сочетаться с такой строгостью, которая не позволила бы избаловать ребенка. Это идеальные воспитательные установки, которые действовали в традиционном обществе. Следует отметить, что тиндалы относились, к детям заботливо. И все же, как показывают наблюдения, воспитанию детей (прежде всего моральному) тиндалы уделяли гораздо большее внимание, чем уходу за ними.

В прошлом, чем больше было детей, особенно мужского пола, тем

счастливее считалась семья. Однако такое мнение было только тогда, когда дети росли воспитанными, трудолюбивыми, умными, как говорил «имеющими масло внутри головы».

Большое значение в воспитательном процессе придавалось возрастным особенностям воспитуемых. К каждому возрасту предъявлялись определенные требования, был соответствующий подход. Различали два больших рубежа: первый (от рождения до 5 – 7 лет) и второй (от 7 до 15 лет). Внутри них выделялись группы по возрастным особенностям детей: новорожденный, грудной ребенок, маленький ребенок (малыш), большой мальчик (девочка), почти взрослая девочка (мальчик), достигшие подросткового возраста.

Естественно, что эти возрастные категории имели весьма условный характер, не случайно указывается как минимальный, так и максимальный возраст для каждой возрастной группы. Принадлежность к той или иной возрастной категории зависела от индивидуальных психофизиологических характеристик ребенка. С учетом этих показателей и определялся воспитательный подход.

Новорожденные были объектом повышенного внимания, буквально ежеминутного, особенно первые 40 дней. Считали, что это первый и самый трудный рубеж для жизни новорожденного, по представлениям, в этот период ребенок как бы находился между «этим и другим миром», именно в эти дни определялось «быть или не быть» ребенку живым.

Помимо того, что новорожденных окружали всевозможными магическими приемами действиями и ограничениями, как рационального, так и иррационального порядка, имевшими в своей основе широко распространенную во всем мире предохранительную³⁸⁴ магию от предполагаемой порчи, сглаза и других сложностей, ожидавших маленьких, особенно грудных детей. За ними осуществлялся тщательный уход, заключающийся в осторожном пеленании, чтобы не повредить

³⁸⁴ Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.

позвоночник, не вывихнуть руки, ноги. Мальчикам-младенцам вообще не давали плакать, говорили, что в отличие от девочек, у них развивается пупочная грыжа. С особой тщательностью следили за пупком новорожденного до заживления, знали, что его повреждение опасно для жизни ребенка.

Для новорожденного существовал еще один условный рубеж от 40 дней до 3-х месяцев. К концу этого времени ребенок должен был уже твердо держать голову, узнавать голоса «своих» и «чужих», он уже, как говорили, должен был «стать человеком». Однако в представлениях населения, ребенок этого возраста все еще считался «неполноценным», его продолжали жалеть и часто говорили «как бессловесное существо».

Считали, что в усиленном внимании ребенок нуждается и после того, как он начинает ползать (это обычно происходило с 5–6 месяцев). В это время ребенок, в силу своего любопытства и инстинктов мог проглотить или положить в рот опасные мелкие предметы, поэтому «площадка» для ползания подвергалась тщательной проверке. Именно в этом возрасте им старались привить понятие «нельзя», «плохо». С использованием выработанного веками специального детского языка. Не менее опасным считался период, когда ребенок начинал ходить (по представлениям, с 9 месяцев до 1 года и 3 месяцев ребенок должен был сделать первые шаги).

Считалось, что девочки начинают ходить раньше. Учитывая архитектурные особенности жилищ, где двором часто служила плоская крыша нижестоящего другого дома, и, как правило, галереи были открытыми, существовала опасность, что ребенок может упасть с крыши. Это было более чем актуально, так как говорили, что ребенок в этом возрасте «не знает края». В грудном возрасте ребенок всецело принадлежал матери или бабушке. Старшие дети (5–10 лет) привлекались только как вспомогательная сила. Они качали люльку, осуществляли стирку.

Лет до пяти–семи мальчики и девочки свободно общались друг с

другом. Запрещали только вместе купаться. С детьми этого возраста, считая их все же еще достаточно маленькими, обращались очень осторожно, допускали капризы, хотя и очень незначительные. Но уже в этом возрасте давали несложные поручения, девочек приучали помогать по хозяйству. В доступной форме, путем наставлений и объяснений прививали положенные в их возрасте нормы поведения. Воспитанием и мальчиков и девочек все еще занимались женщины: мать, бабушка, сестры. При этом требования к девочкам были более строгими, чем к мальчикам.

Как мы уже отмечали, был возрастной рубеж от 8 до 15 лет, т.е. до совершеннолетия. Но внутри этой возрастной группы также существовали свои условные градации. Во всяком случае, в становлении человека 10-летний возраст считался серьезным рубежом. С этого времени начиналась сегрегация по половому признаку, она уже была заметна с 8 лет, но сейчас становилась строгой и обязательной. С этого времени они должны были отвечать и за свои поступки. В адатах народов Дагестана существовали статьи, говорящие о том, что по достижению 10 лет дети, а не родители должны были нести наказание за уголовные преступления.³⁸⁵

С этого времени мальчик «переходил» на воспитание к отцу, деду. Девочки оставались в ведении матери, но в ее положении также менялись акценты – она уже должна была больше времени уделять домашним делам, на игры и другие увлечения ей тратить много времени не полагалось, хотя и не осуждалось. Но уже к 12 годам дети обоего пола должны были усвоить все этикетные положения и обучиться всем трудовым процессам, как по ведению домашнего хозяйства, так и ремеслам, которые были характерны для того или иного села.

Мальчиков отец приучал к мужским занятиям, к этому времени у него уже существовало понятие «мужское» и «женское» дело. Приучали владеть «ножом, топором и другими чисто мужскими орудиями.

³⁸⁵ См.: Памятники обычного права народов Дагестана. ХУП – ХІХ вв. М., 1965. С.149, 152, 126; и др.

Обязательным считалось и умение ездить верхом. Главным условием при привлечении малолетних детей к труду было то, что он должен был быть посильным.

Самым ранним средством воспитания, приобщавшим ребенка к человеческой речи, знакомившим его с окружающими его людьми, предметами, являлись первые беседы с ребенком, колыбельные песни. Созданные женщиной-матерью и предназначенные для усыпления ребенка, они отразили не только глубокое чувство материнской любви, свойственное женщине всех народов и времен, но и многовековой опыт народа по воспитанию детей. Успокаивающий, нежный голос матери, бабушки, иногда старших сестер, обволакивал ребенка, создавал и давал ребенку почувствовать атмосферу любви, в которой он жил.

Первое приобщение ребенка к чарующим звукам музыки, усиливавшим тональность чувства, также была колыбельная. Именно через нее дети получали некоторое музыкальное развитие, приобщались к прекрасному своеобразному языку, помогавшему людям в последующем понимать друг друга. О том, что в колыбельных большое значение придавалось музыке, ее нежности и тональности, а не словам, говорит тот факт, что имелись образцы колыбельных без слов (с постукиваем в такт музыке по спинке и грудке ребенка во время усыпления). У тиндинцев мелодично приговаривали: «*О-о-о-ли...о-о-о-ли*». При этом следует отметить, что колыбельных, обращенных к девочкам, гораздо больше. Некоторые исследователи связывают это с тем, что именно к девочке обращалась мать со своими думами и печалью.³⁸⁶ Они, безусловно, правы, но есть еще один момент, который нельзя обойти вниманием – именно девочка должна была обладать мягкостью и нежностью, большей душевностью и отзывчивостью, а именно такие качества, как считали, в большей степени воспитываются музыкой, не случайно говорили, что музыка «растапливает

³⁸⁶ См.: Рагимова Б.Р. Женщина в традиционном дагестанском обществе XIX – начала XX в. С.7.

сердце». В противоположность этому, сердце у мальчиков должно быть, как считали, крепким как скала, как камень, излишнее воздействие «сладких речей и музыки» как предполагалось уже в колыбели могло его неправильно ориентировать и воспитать в нем качества, неприемлемые для настоящего, соответствующего ментальности горцев, мужчины.

Исследуя малые дидактические жанры аварского фольклора, М.Р. Халидова пишет, что в Дагестане «высоко ценились образность речи, остроумие, умение высказывать мысли через сопоставления, путем создания смысловых метафор, одним словом, все то, что мы называем красноречием. Примечательно, что уже с детских лет ребенку старались привить вкус к сочной и образной речи. Причем эта традиция, по-видимому, уходит в глубь веков. Особенно большое число эпитетов использовалось при воспевании достоинств девушки. В колыбельных для девочек обращали внимание, прежде всего, на пожелания быть красивой. Красота ее в понятии народа должна была быть природной, естественной, не утрачиваемой во время работы в поле под палящими лучами солнца, на ветру, под дождем. Она должна была быть, нежной, счастливой, трудолюбивой, аккуратной и чистоплотной. Этим качествам, как считали, должны были сопутствовать скромность, доброжелательность, уважительность.

Исследователи считают, что отсутствие человеческого общения, лишь кормление и уход за ребенком, недостаточное внимание (так называемый «госпитализм») могут привести к умственной отсталости и стать причиной ряда болезней.³⁸⁷

На общепринятую, серьезную беседу с элементами поучения, назидания, учитывая видимые физико-психологические показатели, «воспитатели переходили» с 5 – 7 лет. Это были беседы о давно произошедших событиях, случаи из жизни знакомых, личной жизни, в которых был скрытый воспитательный смысл, уроки нравственности,

³⁸⁷ См.: Белик А.А. Культурология. М., 1999. С.118.

привитие этикетных норм и т.д. Такого рода беседы имели чаще профилактический, превентивный характер. В тех случаях, когда ребенок уже что-то натворил, с ним беседовали почти все, по цепочке (родители, старший родственник и т.д.). Беседы такого характера почти всегда подкреплялись всевозможными поучительными пословицами, соответствовавшими теме и цели бесед и поучений.

Подобные профилактические беседы проводились и при помощи сказок со смыслом, притч. Лучшими рассказчиками во все времена считались пожилые люди (бабушки, дедушки).

У хорошего рассказчика в долгие зимние вечера у огня собирались не только дети со всего квартала, но и взрослые. Эти посиделки у огня были первой школой воспитания у детей умения излагать свои мысли, школой обучения правилам речи, можно даже сказать «актерскому мастерству», которое в жизни иногда было необходимо. Хороший рассказчик «в лицах» передавал содержание сказок, тем самым предельно повышая эффективность восприятия информации, «...сказочники их – большие говоруны и нарядные шуты – присвистывают, щелкают, меняют голос, примешивают к сказке стихи и пение, смешат поговорками, иногда забавными», – писал о горцах Дагестана в свое время А.Бестужев–Марлинский.³⁸⁸

К 12 – 15 годам разговоры, беседы, которые велись с детьми, усложнялись. Положительные жизненные установки, как уже отмечалось, дети усваивали через беседы, наглядные примеры (особенно трудовые навыки), личные примеры, усваивавшиеся через подражание. По опыту все знали, что дети, не имея собственного жизненного опыта, присматриваются и очень хорошо копируют поступки и действия взрослых. Было очень важно, чтобы в поле их внимания всегда находились положительные примеры. А отрицательные ситуации тщательно анализировались, так, чтобы у подрастающего поколения напрочь отпало

³⁸⁸ См.: Дагестан в русской литературе. Махачкала, 1960. Т. I. С.141.

желание повторить что-то подобное. Следовало учитывать, что дети копировали буквально все, вплоть до походки и манеры разговаривать. В разных селах рассказывали, что когда собирались на годекане мужчины обсуждать какую-нибудь очередную ситуацию, в пылу обсуждения не всегда замечали, что подростки незаметно имеют привычку следить за ходом событий, а на следующий день, как говорят, в лицах этих подростки изображали вечернее действо. Часто это выглядело довольно комично.

Несмотря на то, что до совершеннолетия, т.е. до 15 лет, воспитание в целом оставалось домашним, общественность все-таки играла значительную роль. Это было связано с тем, что любой взрослый имел право дать посильное поручение подростку, сделать справедливое замечание, похвалить, поощрить. Дети в селах находились на виду (как на ладони), проступки моментально становились достоянием общественности.

Весь воспитательный процесс в целом был направлен на то, чтобы сделать подрастающее поколение полноправным членом общества, таковыми мальчики становились в 15 лет – время, когда им разрешалось приходить и сидеть на годекане («корти») – главном месте, где проходила и обсуждалась общественная жизнь любого селения.

«Корти» был местом, где вырабатывалось общественное мнение, своеобразной формой идеологической организации общества, и от поведения на нем зависела зачастую дальнейшая жизнь парня, поэтому очень важным для отца было подготовить сына к «выходу в свет». Его самоутверждение в обществе зависело от того, насколько он подготовлен соблюдать традиционные неписанные, но неукоснительно выполняемые правила годекана, которые были установлены для сохранения порядка. Это, прежде всего, проявлять уважение к другим, ценить уважением к себе; слушать и не перебивать пока говорит другой; молчать, когда говорит один.

Для девочек своеобразным выходом в свет служило присутствие на

свадьбе или похоронах – именно здесь, как считали, можно было определить, насколько воспитана девушка. Каждая ситуация требовала соответствующего поведения. За плохое воспитание детей всегда несли ответственность, прежде всего родители. Не зря говорили: «Что птенец получит в гнезде, пригодится в полете».

В целом воспитательный процесс считался тяжелым делом, который мог быть испорчен одним единым проступком.

Как мы уже отмечали, во взаимоотношениях «ребенок – взрослый» система наказаний за проступки была очень щадящей, особенно в первой возрастной категории. Наказывали неодобрительным взглядом, игнорированием. Крайне редко применялись телесные наказания: мальчика иногда можно было схватить за ухо, дать подзатыльник, пару раз слегка шлепнуть, но ни в коем случае не избить. Физическое наказание заменяли словесное осуждение и внушение. Чаще всего проступок детей, являвшийся отклонением от традиционных моральных и нравственных норм общества, благодаря словесному осуждению и внушению, обычно выраженному в пословицах, поговорках, в примерах, с учетом возраста провинившегося, обстановки и ряда других обстоятельств, удавалось сделать единичным случаем. Учитывая, что детство – это своеобразная форма усвоения определенных культурных стереотипов, под влиянием внешних воздействий, желая воспитать гармоничного, доброго, отзывчивого, трудолюбивого и т.д., т.е. с необходимым набором положительных качеств члена общества, считалось, что воспитывать нужно любовью, заботой, человеческим отношением: наказание в любой форме должно быть методом вспомогательным и его рекомендовалось использовать только в случае, когда были исчерпаны все другие средства.

Другой стороной воспитания являлось воспитание поощрением. С самого детства похвалой поощрялись хорошие поступки. Особенно следовало гордиться похвалой чужого человека. Тиндалы придавали важное значение не только духовному, но и физическому совершенству.

Для этой цели существовал мужской союз («гьоркьо рукь»). Широко были распространены народные игры, физические упражнения и состязания (борьба, поднятие тяжестей, метание камня, прыжки, бег, скачки и др.).

Совершеннолетие – это последний возрастной рубеж детства. Совершеннолетними считались мальчики и девочки 15 лет (хотя по религиозным канонам эта цифра соответствовала 9 и 12 годам).

У некоторых народов этот возраст считался опасным для здоровья и жизни. День рождения ребенка до совершеннолетия ни разу не отмечался, хотя о дате рождения практически все знали – по записи на полях Корана, а также по «гравировке» острым предметом, на потолочной балке или центральном столбе в доме.

С совершеннолетием парня был связан момент утверждения его самостоятельности и общественных прав. Совершеннолетнему парню уже предписывалось участвовать в похоронах, приходить на соболезнование, стоять на ясе и принимать соболезнование, если умер кто-то из родственников. Юноша мог при желании отпустить усы.

Совершеннолетие девочек ничем особенно примечательным не знаменовалось. Мать могла по дороге на родник и у родника сообщить встречным женщинам о совершеннолетию дочери и раздать сладости. Это скорее было сообщение о том, что теперь она невеста, и чтобы все имели это в виду.

Между собой как мальчики, так и девочки поздравляли друг друга с изменением статуса. Мальчики завидовали старшему товарищу, хотя и понимали, что совершеннолетие обязывало подростка соблюдать довольно жесткие правила и в известной степени поменять поведение.

У девушек также менялась жизнь, контроль над ее поведением становился жестче, а круг общения вне дома сужался. Она полностью с этого времени заменяла мать по хозяйству. С этого времени считалось, что нельзя давать повод для осуждения и других воспитательных мер, особенно девушке.

Следует отметить, что в этом возрасте подростков уже можно было женить, выдавать замуж, хотя в жизни все происходило гораздо позже. В целом, совершеннолетие – венец формирования мужской и женской идентичности и психосексуальных ориентаций.

15. ПОХОРОННЫЙ И ПОМИНАЛЬНЫЙ ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ

Важнейшие этапы жизни человека, как-то: рождение, вступление в брак, смерть, – у всех народов принято обставлять соответствующими ритуалами, обрядами, обычаями. Известно, что древнейшие воззрения на смерть человека содержали в себе много магического и суеверного.

Надо сказать, что суеверия, связанные с человеческой душой, с ее переходом в небытие, в иное состояние или иной мир, мифические представления о смерти вообще интерпретируются по-разному, часто в зависимости от развитости воображения авторов.

Подчеркнем, что в рассматриваемое время в Дагестане похоронно-поминальные обряды и обычаи отлавлялись исключительно духовными лицами и у большинства дагестанских народов были идентичными. Различия, если и обнаруживались, то в основном в деталях оплакивания покойника, в количестве и составе раздаваемого «садакъя», в соблюдении траура и т.п. По сути же, похоронный обряд проходил по общеизвестным мусульманским канонам.

Мужчины принимали соболезнование отдельно от женщин. В «кюла миса» (комнату плача), где женская половина родственников оплакивала покойника или покойницу заходили женщины, а из мужчин только самые близкие этой семье люди.

Соболезнование принято было выражать словами: «Ахирати гьоб гвакъя», «Ахиратилъила вихалакъя» – (Пусть радостной будет ему загробная жизнь!); «Об угьал дулъакIа бекъана ищилъя» – (Разделяем горе, постигшее тебя).

Мужская часть родственников покойного в течении недели по два

раза в день (на рассвете на кладбище, и ближе к вечерней молитве – у дома умершего) делали «кьулгьу», т.е. читали на распев суры «Йасин», или, реже, «Алиф Ла Мим».

При смерти мужа вдова должна была соблюдать траур («мугьа»), т.е. носить черную одежду, не носить украшения, не пользоваться парфюмерией, не участвовать в увеселительных мероприятиях, не готовить изысканную еду и ограничить питание, не выходить в селение без особой нужды и т.д. Положенный по смерти мужа срок траура составлял четыре месяца и десять дней. Но тиндинки соблюдали траур до двух и больше лет, особенно если оставались сироты. До истечения срока траура вдова не выходила замуж. Обычно спустя полгода, год, родственники умершего говорили старшим родственникам вдовы, что они признательны невестке и ее родителям за траур и проявленное уважение к памяти покойного, и что с их стороны нет никаких обид и возражений, если она выйдет замуж. Без этого устного согласия она не выходила замуж. Вообще же среди тиндалов бывало немало случаев, когда молодые, не достигшие двадцатилетнего возраста вдовы из-за любви к детям и уважения к памяти покойного мужа, наотрез отказывались от замужества. Такие женщины пользовались уважением со стороны родственников покойного мужа, односельчан. Кроме того, среди тиндалов известны случаи, когда по погибшему жениху носила траур и его нареченная.

16. СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ

Основу тиндинского общества составляли лично свободные граждане – уздени. Социальная дифференциация тиндинцев была основана на благородстве происхождения, поведения, репутации, и, разумеется, на имущественных различиях членов общины.

Отношения между «метрополией» (Тинди) и другими джамаг'атами строились не на основе подчинения, а на взаимном уважении всех членов вольного общества. Выражением этого считалось в частности то, что в

Тинди на пятничную молитву обычно отправлялся кто-либо из почетных лиц от каждого джамагата. Туда же обязаны были являться хотя бы одному представителю из мужчин, живших на многочисленных хуторах. Этой традиции следовали строго, она способствовала сплочению тиндинского вольного общества, формированию в нем атмосферы и морали взаимного доверия. Не только тиндалы, но и соседние народы воспринимали Тинди как город, а его жителей называли «городскими людьми» (шагъаральул чагӀи). К Тинди вполне можно отнести следующее суждение Г.Г. Гамзатова: «Целый ряд крупных населенных пунктов в Дагестане типологически все-таки напоминал средневековые центры городского образа жизни, где группировались своеобразные средоточия культуры – мечеть и медресе, организовывались многолюдные базары, скапливались представители деловых кругов и интеллигенции, прибывавшие сюда для встреч, обмена, общения из дальних и близких округов, нередко из разноязычных краев, осуществлявшие всяческие сделки и устраивавшие различного рода диспуты по тем или иным проблемам научного или богословского толкования мира, по философским категориям истины и разума, логики и этики, по тенденциям политического и экономического развития современного общества, по проблемам шариатского и адатского права и очень часто по принципам художественности и поэтики, по характеру творческой индивидуальности того или иного деятеля культуры и литературы, по содержанию той или иной научной концепции и литературного источника. К числу подобных можно отнести Кумух и Хунзах, Эндери и Ахты, Согратль и Усиша, Гиры и Дженгутай ...»³⁸⁹.

Примечательно, что само название Тинди тиндинцы объясняют от арабского «идара» (администрация).

³⁸⁹ Гамзатов Г.Г. Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1978, С. 227-228.

Как уже отчасти отмечалось, в самом селении было всего два тухума – «гъаччалъ», «гъиндилъ». Прозвища «хъзахаъал», «соссеял», «бидулал», «апарагал» относятся не к тухуму, а к отдельным семьям. Последнее обстоятельство подтверждает заключение М.А. Агларова о том, что «освобожденные лаги оставались вне тухума, не имея права организации своего тухума»³⁹⁰.

Об участии тиндинцев в набегах на Грузию свидетельствует не только смысл слова «хъзахаъал», под которыми подразумевается социальная группа, родословную которой составляют в основном плененные некогда грузины, но и наличие термина «гъебагъаби» (набег) со значением тождественным грузинскому «лекианоба» или аварскому «давла гъаби». Термин «магъало» имеет несколько другой смысловой оттенок (добровольное или насильственное отчуждение имущества, добра, принадлежащего другой социальной группе, другому джамагату).

Принадлежность к «хъзахаъал», или «лагъилу» связывают с происхождением от плененных грузин. Их появление в Тинди относят к дошамилевским временам. По утверждению информаторов, как в Тинди, так и в Грузии есть люди, которые все еще помнят о своем взаимном родстве.

Среди тиндалов есть фамилии, предки которых считаются выходцами из сел Верхний и Нижний Саситль, Кахию, Гоцатль, Казикумух и др. Такие фамилии относятся к тухуму «гъиндилъ», который по преданию, образовался из добровольно переселившихся в Тинди. Живущие на хуторе Санухъ считаются выходцами из Дженгутая. Тухум «гъаччалъ» считается коренным. Представителей этого тухума называли еще и «ТехI-нуцалал».

Согласно преданию селение Килатль Гумбетовского района было основано выходцами из Тинди, и хотя те и перешли на аварский язык, рассказывают, что до недавнего времени жившие там старцы знали

³⁹⁰ См.: Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане... С. 115. См.:

тиндинский. Считают, что это не единственное такого рода селение. Аналогичного рода предание существует и относительно селения Гоцатль, которое, как-будто бы имеет под собой реальную почву. Так, в родословной составленной дедом Мусаева Иман-Магомеда содержатся имена 13 поколений по мужской линии. В этом перечне есть имя МагъаматIа и свидетельства о родственных связях его потомков с одним из тухумов в Гоцатле.

Однозначное объяснение столь необычной для других дагестанских тухумов внутренней «разнородности» тиндинских тухумов, и того неординарного для такого крупного поселения, как Тинди, факта, что в нем всего два тухума, вряд ли достаточно. Однако в данном случае представляется приемлемым сформулированный М.А. Агларовым тезис о том, что «тухум был строго патрилинейным, или агнатным, по М.М.Ковалевскому, если иметь в виду родственное ядро, но гетерогенным в целом, поскольку в числе членов тухума могли входить даже те «которые, вышедшие из дальних мест, присоединились к нему»³⁹¹.

Высшим органом власти являлся сельский сход («мажлис»). Собирался сход только по важным вопросам политической и хозяйственной жизни как всего вольного общества (в Тинди) Решение вопросов локального значения входило в задачи сходов отдельного, джамагIатского уровня. Главой вольного общества (до введения Шамилем наибства) являлся имам Тиндинской соборной мечети. Важные дела решались им коллегиально, с участием «джамагIатальул чи», «гIадилзаби» (досл. «люди джамагIата», «достопочтенные люди общества»), которые собирались каждую пятницу в соборной мечети.

Как и многие другие политические образования Дагестана, тиндальское вольное общество имело «свой», составленный на основе шариата и норм обычного права, письменно зафиксированный свод законов.

³⁹¹ См.: Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане...С. 115.

Решения общины распространялись на всех совершеннолетних членов джамаата, не зависимо от имущественного или сословного положения. Касались они практически всех сторон жизни общества – от срока начала сельскохозяйственных работ и порядка очередности на орошение садов, до вопросов взаимоотношений с другими сельскими обществами, соседними джамагатами. Джамаат решал вопросы использования пастбищ, охраны их от запрещенной потравы, назначения чабанов, зимовки овец, начала пахоты и т.д.

Для решения дел с другими сельскими обществами (джамагатами) посылались либо специально выбранные для этого лица, либо, если вопрос не имел особой важности, глашатай («ахишгIа», «гIел»). (В функции последнего входило оглашение среди жителей принятых решений, а также наведение порядка в пашнях, сенокосах, т.е. оберегание их от потравы).

Исполнительная власть в тиндальском вольном обществе была представлена ежегодно выбираемыми лицами («чIухIби»). (В русских источниках они именуется «старшинами»).

Каноны адата и шариата предписывали каждому члену общества круг обязанностей по отношению к членам семьи, ближайшим и близким родственникам, односельчанам и т. д.

Обязанности эти были освящены адатом (например, кровная месть) и (или) шариатом (например, права наследования), общественной моралью. Исполнение обязанностей соотнобразовывалось с трудовой деятельностью, накоплением, распределением, расхождением материальных благ, ценностей, средств, с регламентированным стереотипом поведения и действий. Иными словами, индивид должен был следовать заданным обществом (джамаатом) нормам.

В тиндинском вольном обществе принятие общественно значимых решений или нововведений было привилегией и прерогативой той части общества, которая именовалась «джамагIаталгул чи», т.е. мужчин старше сорокалетнего возраста. По особо важным делам, к каковым относились в

первую очередь земельные споры, отношения между джамагатами, входившими в тиндинское вольное общество, взаимоотношения с другими обществами, участие в войне и др., решения могли быть приняты только на общем сходе, т.е. при участии всего мужского населения с правом голоса. Самовольная инициатива в общественно значимых делах, пусть даже и полезная, была наказуема.

Гражданское самосознание определялось неприкосновенностью достоинства личности, ее моральной и материальной ответственностью перед семьей, тухумом, преданностью сельской общине, вольному обществу, Дагестану.

Большое значение тинадлы придавали пятничной проповеди («вагIза»). Делал ее обычно дибир (так называли имама мечети), а особо ответственных ситуациях это мог быть наиболее авторитетный ученый – алим из данного или даже другого общества.

Имущественная сторона семейных и общественных отношений также была детализирована.

Словом, каждый член общины еще с детства узнавал о том, кто, в каких случаях, что и как должен делать, как себя вести, что говорить, какие имущественные приобретения или расходы нести и т.д. Имущественные отношения между людьми, как и многое другое, зиждились на понятиях дозволенного («хIалал») и греховного («хIарам»). Самым богоугодным, дозволенным считалось добро, добытое человеком в результате труда на своем «мюлке», например, урожай со своей пашни, или то, что полученное в наследство, если, конечно, оно было нажито предками праведно.

Брать что-либо в долг, без крайней на то необходимости считалось неразумным делом. Использование «заката» (милостыни) исключительно на потребности бедных и малоимущих часто избавляло их от необходимости брать в долг. Причины, из-за которых человек мог обратиться за долгом без стеснения, были известны – недостаток продуктов питания для содержания семьи, нехватка кормов для зимовки

скота или семенного зерна. В этих случаях отказ дачи в долг человеком состоятельным, особенно родственником, общественным мнением осуждался. Если кто-либо не был в состоянии рассчитаться с предыдущим долгом и обращался за новым долгом, то ему в этом как правило отказывали. По истечению договоренного времени долг нужно было возвращать без задержек и в том размере, весе и качестве, в каком он был получен, т.е. возврат должен был быть равноценным; возвращать больше и лучше или ценнее того, что было дано в долг было делом доброй воли. По взаимной договоренности между заимодавцем и должником вместо денег, например, мог быть возвращен скот, или взамен одного вида продукта – другой. Нельзя было давать в долг то, что находится в вакуфной собственности.

Тиндалы очень жестко требовали неукоснительного соблюдения этих норм от всех без исключения членов своей общины. Они и по сей день убеждены, что отсутствие «Гадлу», т.е. строгого и справедливого контроля за поведением всех и каждого, порядка, правопорядка, дисциплины, приводит к дезорганизации общества и разложению морали. И в этом нельзя не видеть отражение былой традиции правопорядка и дисциплинированности, на которую, кстати сказать, обращали внимание еще в прошлом веке. Очень лестные на сей счет замечания сделал в свое время Н.И. Воронов: «Дисциплина в Дагестане заявляет себя не чем-либо заказным: она, так сказать, вытекает из существа дагестанца, она замечается даже и в тех обществах, на которые власть Шамиля распространялась весьма слабо, как например – в обществах Верхнего Дагестана. Вернее, эта дисциплина есть плод стародавности дагестанского склада жизни, который, для поддержания себя, для самозащиты, обуславливал присутствие в каждой дагестанской общине осторожности, чуткости, порядка и быстроты в действиях.

Таким образом, в этой дисциплине дагестанца выражается – по моему мнению – одно из самых доказательных признаков стародавности

дагестанского быта»³⁹². Добавим, что в дореволюционной литературе немало и противоположных суждений, в частности о наклонностях горцев к грабежам, воровству, хищничеству и т.п. П. Услар по этому поводу писал так: «На Кавказе, как всюду и везде, масса народонаселения состоит из людей дорожащих домашним кровом, домашней мирной деятельностью. Если в прежние годы горцы находили выгодным грабить соседей, то теперь сознали, что это ремесло сделалось, уже невозможным, и свыкаются с этим убеждением. Не думаю, чтобы в настоящее время, – по крайней-мере в Дагестане, – случаи грабежа повторялись чаще, чем например, в Московской губернии. Горцы не питают к нам ненависти за то, что мы отняли у них возможности грабить»³⁹³.

Мотивацией правильного поведения являлась не только и не столько неотвратимость наказания, сколько боязнь заслужить скверную репутацию.

Дурная слава не отправлялась, вместе с ее обладателем, в мир иной – о ней могли напомнить его потомкам и спустя сотню лет в виде колкостей, насмешек, уничижительного прозвища, клички.

По поводу недостойного поведения в кругу семьи или общественном быту, сквернословия, лживых разговоров, пьянства, не говоря уже о воровстве или распущенности, взрослый сын, например, имел формальные нравственные преимущества предъявлять претензии даже к отцу, младший брат – к старшему и т.д. Однако на практике подобные случаи были редкими.

Подобные случаи нарушения известного и свойственного горцам обычая уважения старших могли быть восприняты односельчанами

³⁹² Воронов Н.И. Из путешествия по Дагестану. ССКГ. Вып. III., Тифлис. 1870.,С.20.

³⁹³ Услар. П.К. О распространении грамотности между горцами. Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. III. Отд. IV. С.3-4.

спокойно, без реагирования.

Вопрос о том, в какой мере соотносились в Дагестане адат и шариат интересует исследователей еще с прошлого века³⁹⁴.

Как известно, распространение Ислама в Дагестане начинается с 8 века. Однако в большинстве горных районов Дагестана, в том числе в Тинди, он утвердился в XVI в., еще позже в Чечне и Ингушетии, а на Северо-Западном Кавказе – с XVII в.³⁹⁵

Дагестан к XVIII в. стал своего рода центром просвещенного Ислама не только на Кавказе, но и во всем мусульманском мире. Духовное самоутверждение Дагестана, сопровождавшееся с кардинальным изменением прежнего, домонотеистического мировосприятия и миропонимания, в определяющей степени стало, возможным благодаря неутомимой деятельности суфийских шейхов и их последователей.

Ислам в меньшей степени повлиял на социальную структуру горских народов, а в бытовой сфере жизни доисламские черты сохранились вплоть до наших дней. Словом, шариат здесь сосуществовал с местными традициями и обычаями, со специфическим менталитетом, этнокультурными особенностями. Повседневная жизнь в существенной мере основывалась на адатных нормах, под которыми в данном случае понимаются не только обычаи как таковые, но и то, что принято называть «публичным правом», т.е. обычно-правовые нормы, законы, правила и т.д., которые к 17 веку и позже были письменно зафиксированы как своды адатов (законов). Причем каждое вольное общество или политическое образование составляло эти своды исходя из своего понимания морали,

³⁹⁴ См.: Данилевский Н. Кавказ и его горские жители в нынешнем их положении. М., 1846; Комаров А.В. Адаты и судопроизводство по ним (с приложениями) \СССКГ., Вып. 1. Тифлис, 1868; Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890; Сандрыгайло И.Я. Адаты Дагестанской области и Закатальского округа. Тифлис, 1889 и др.

³⁹⁵ Подробнее об этом см.: Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969.

справедливости, истины и лжи, того, что разрешено и запрещено, исходя из собственного понимания меры наказания.

Зачастую адатные нормы противоречили шариатским. По мере усиления позиций шариата, особенно в эпоху Кавказской войны, в упомянутые кодексы адатов вносились соответствующие шариату изменения и дополнения.

Сопоставление и противопоставление законов шариата и адата, дискуссии вокруг этого в Дагестане не прекращались вплоть до репрессий 1928-1938 гг., и не только среди ученых-алимов, но и среди взрослого мужского населения вообще.

Сложность и синкретизм правосознания горцев, содержащего в себе и доисламские элементы, и шариатские нормы, и колоссальное влияние русского права, не дают достаточных оснований для однозначного вывода о том, что Дагестан в конце XIX начале XX вв: являлся страной шариата или страной адата. Легче всего сказать и того, и другого, но суть вопроса состоит в выявлении и описании, реальной картины, которая в различных частях Дагестана складывалась по-разному. Так, в одних случаях можно найти свидетельства строгому следованию нормам адата; в других – шариата; в третьих – адаптации адата шариатом; в четвертых – использование адата для упрочения шариата; в-пятых – определения достоинства или низости поступков и деяний исключительно по категориям морали.

Более полувека «военно-народное управление» добивалось реанимации адата и постепенного искоренения шариата, приспособления джамаг'атского самоуправления под общеимперскую бюрократическую систему. Но не везде в Дагестане эта деятельность имела успех. Менее всего преобразования давали ожидаемый результат в тех обществах, которые считались традиционно вольными и не знали феодальной системы экономических и правовых отношений. Тому были и объективные причины: тиндалы например, в течение всего периода войны горцев

против русского владычества оставались преданными Шамилю. Имам, как известно, добивался строгого соблюдения шариата. Помимо этого следует иметь в виду и значение того факта, что Тинди являлся одним из известных в Дагестане центров мусульманского образования. Напомним и о том, что в обыденном сознании горцев адат часто не воспринимался как нечто противоречащее шариату, хотя люди образованные прослеживали такое противоречие ясно. Человек, убежденный в своей правоте при решении его тяжбы заявлял, что ему все равно как судиться – хоть по шариату, хоть по адату.

Итак, основу социальной структуры тиндинского общества составляли лично свободные граждане – уздени. Социальная дифференциация скорее была основана на благородстве происхождения, поведения и репутация, чем на имущественных различиях. Косвенным свидетельством тому может служить то, что состояли, в брачных отношениях с равными себе заключались, преимущественно внутри «своего» тухума. Еще в начале 80-х годов старшее поколение тиндинцев считало эту традицию важной. Тем не менее, этот аспект брачных отношений у тиндалов выражен, по сравнению с другими народами аваро-андо-цезской группы, гораздо слабее.

Органами управления Тиндалы являлись сходы вольного общества и отд. селений – джамаатов. Собирались они только для решения важнейших вопросов политической и хозяйственной жизни. Главой вольного общества (до ведения Шамилем наибств) являлся имам Тиндинской соборной мечети. Важные дела решались коллегиально с участием «достопочтенных людей общества» (мужчины 40 лет и старше), которые собирались каждую пятницу в соборной мечети. На основе шариата и отдельных норм обычного права был выработан и письменно зафиксирован своего рода «Кодекс законов», называвшийся «адаты Тиндальского общества». Управление общественной жизнью, брачно-семейными отношения, судопроизводство осуществлялось в строгом соответствии с этими

«Адатами». Социальные отношения основывались на свободе личности, ее моральной и материальной зависимости от тухума (родственной группы по отцовской линии), преданности сельской общине, вольному обществу. Социальную основу общества составляли малые семьи, объединенные в тухумы (патронимические группы), по единству происхождения от общего предка. Солидарность членов тухума обеспечивалось родственными отношениями составлявших его семей (предпочитались внутритухумные и кузенные браки). «АхиштIа» – «ГIел» – одно и то же. Означает – смотритель. Содержались за счет штрафов. Тюрма – «Диван рукъ» - место, дом, где совершался суд. «Туснакъ» – тюрьма – представляла собой темную землянку с ямой внутри. Для решения дел с другими джамаатами посылали либо специально выбранных джамаатом лиц, либо, если вопрос не имел особой важности, тех, кого назначит «ГIел».

Самовольная инициатива в общественно значимых делах, пусть даже очень полезных, наказывалась штрафом. Земля находилась в собственности семьи (подворные пахотные и сенокосные участки), мечети (т.н. вакуфные земли, гл. образом пашня), всей общины (пасбища, лес).

17. ТУХУМЫ

В самом селении Тинди всего два тухума «гъач чаль» и «гъиндилъ». Прозвища «хъзахъал», «соссеял», «бидулал», «апарагал» и т.д., относятся не к отдельным семьям, фамилиям. Последние, вопреки их желанию, относятся остальными жителями Тинди к тухуму «лагъилу», т.е. к лагскому.

Есть фамилии, предки которых считаются выходцами из сел Верхний и Нижний Саситль, КъахIиб, Гоцатль, Кази-Кумух и др. Такие фамилии относятся к тухуму «гъиндилъ», который, по преданию, образовался из добровольно переселившихся в Тинди. Живущие на хуторе Санухъ считаются выходцами из Дженгутая. Тухум «гъанччаль» считается «коренным». Представителей этого тухума называли еще «ТехI-нуцалал».

Принадлежность к «хъзахъал», или «лагъилу» связывают с происхождением от плененных грузин. Появление их в Тинди относят к до-и шамилевским временам. По утверждениям информаторов, как в Тинди, так и в Грузии есть люди, которые помнят о своем взаимном родстве. Согласно преданию селение Килатль Хунзахского района было основано выходцами из Тинди, и хотя те и перешли на аварский язык, рассказывают, что до недавнего времени старцы знали тиндинский. Считают, что это не единственное такого рода селение. Аналогичного рода предание существует и относительно селения Гоцатль, которое как-будто бы имеет под собой реальную почву. Так, в родословной составленной дедом Мусаева Иман-Магомеда содержатся имена 13 поколений по мужской линии. В этом перечне есть имя МагъмагIа. Есть свидетельства о родственных связях его потомков с одним из тухумов в Гоцатле.

Людьми «джамагIата, точнее «представительством» джамагIата являлись « джамагIаталъул чи» - мужчины старше 60-лет. Если этих людей не принять в качестве примирителей при решении спорных вопросов, «на маслахIат», то такой человек приобретал в обществе репутацию бессовестного. Исключения составляли преступления, связанные с насилием или убийством женщины.

Очень серьезное, общественное важное значение тиндалы придавали пятничной проповеди «вагIза» в сборной мечети с. Тинди. Делал ее обычно дибир, но в особо ответственных ситуациях это мог быть наиболее авторитетный ученый-алим из данного или даже из другого общества.

Ашульа ХIасан – поднимал быка. Камалъа – выделялся силой.

Право наследования по принципу две доли сыну, одна доля дочер. Лицо, совершившее преступление само покидало село, если надежды на перемирие были тщетны. К числу преступлений, за которые преступник становился апарогом (изгоем), относились убийство, изнасилование, прелюбодейание.

18. ОБЫЧАЙ ВЗАИМОПОМОЩИ

Обычай взаимопомощи («гвай») относится к той «демократической» норме поведения и действий, соблюдение которой мотивируется благовоспитанностью самого человека, его «намусом» (совестью). По традиции, у народов Дагестана, в том числе и тиндалов, не принуждение к «общественно полезному труду»³⁹⁶, а отстранение, недопущение к такому труду означало обидеть человека, «наказать» его.

Обычай взаимопомощи, как и гостеприимство, существовал у абсолютного большинства народов мира. В Дагестане, особенно в высокогорных районах, где возможности жизнеобеспечения достаточно суровы, обычай взаимопомощи имел хозяйственную направленность³⁹⁷.

Суть обычая взаимопомощи состояла (как и в русских помочах или югославской супряге), в безвозмездном оказании родственниками и соседями помощи при проведении наиболее трудоемких работ

³⁹⁶ См.: Лугуев С.А. Общественное управление у лакцев во второй половине XIX – нач. XX в. // Быт сельского населения Дагестана (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1981, С. 116.

³⁹⁷ См.: Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып.6., Тифлис. 1870; Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып.36. Тифлис. 1906; Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев Аварского племени // ССКГ. Вып.3. Тифлис. 1870; Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961; Материальная культура аварцев. Махачкала. 1967; Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967; Егорова В.П. Из народных традиций Дагестана // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Сб. научных сообщений исторического факультета Даггосуниверситета. Вып.2. Махачкала., 1970; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. М., 1978; Лугуев С.А. Взаимопомощь в хозяйственной деятельности лакцев (2-я пол. XIX – нач. XX в.) // Хозяйство народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1997; Исламмагомедов А.И. Традиционное в современном общественном быту переселенцев // Традиционное и новое в современном быту дагестанцев-переселенцев.. Махачкала., 1981 и др.

(строительство дома, уборка урожая, молотьба, пахота и др.), в участии всех трудоспособных членов общины при проведении работ по благоустройству селения, при строительстве мечетей, дорог, водопровода и т. п.

Следует все же оговорить, что существование обычая взаимопомощи отнюдь не означало, что каждый тиндинец в любой нужный ему момент мог воспользоваться им. Исследователи подметили, что обычай этот был регламентирован целым рядом конкретных обстоятельств и взаимных обязательств. Иначе говоря, обычай состоял не просто в оказании помощи по первому же намеку нуждающихся в ней, а именно во взаимной помощи.

В первостепенном порядке к этому, традиционному для всех народов Дагестана обычаю «гвай» (авар.), «билхъа» (дарг.), «мел» (лезг., рут.), «имажи» (цахур.), «марща» (лак.), «булхъа» (кум.), и т.д., прибегали в несчастных случаях (пожар, повреждение жилья оползнем, и т.д.). Здесь любой член общины мог рассчитывать на безвозмездную трудовую и материальную помощь своих односельчан.

«Гвай» с участием всех трудоспособных членов джамагата использовался при строительстве объектов общественного назначения – мечети, дороги, моста, оросительного канала, мельницы, водопровода и т.д.

При проведении сезонных сельскохозяйственных работ взаимопомощь организовывалась по родственному или профессиональному (например, чабанами при доении и стрижке овец) принципу. В соответствии с половым разделением труда в некоторых видах взаимопомощи участвовали только женщины (напр., прополка, расчесывание шерсти), или только мужчин (заготовка строительного камня, перевозка строительного леса).

Перечень работ, при проведении которых обращение за помощью родственников, соседей, друзей не был бесконечным: это почти все виды сельскохозяйственных работ (внесение удобрений, пахота, жатва, молотьба и

др.); при строительстве – рытье фундамента, перекрытие крыши, обмазка стен и др.

К тому же, не всякая единовременная работа, требующая, в силу своей тяжести, помощи трех и более человек, называлась «гвай». Что касается моральной или материальной помощи при проведении свадебного или похоронного обряда, заготовке мяса на зиму и т.д., то этот вид взаимопомощи назывался «кумек», т.е. помощь. Оказывая родственнику, соседу или односельчанину трудовую, материальную или моральную поддержку, человек естественно рассчитывал на взаимность.

По обычаю для участников гвая хозяин готовил угощение. В редких случаях (например, при завершении строительства дома) за угощением следовали песни, танцы, веселье.

По единодушному мнению исследователей обычай взаимопомощи имел не только прагматическое, но и большое моральное значение, служил упрочению родственной солидарности, консолидации джамагата на принципах коллективизма.

19. ОБЫЧАЙ ГОСТЕПРИИМСТВА

Гостеприимство один из старейших и универсальных социальных институт любого народа.

Этого, общепринятого в Дагестане обычая придерживались в рассматриваемое время и тиндалы.

Однако стереотипы поведения, связанные с соблюдением этого обычая, у тиндалов не были так формализованы, как, например, у северных кумыков, контактировавших с кабардинцами. Тем не менее, существовал общедагестанский «стандарт» правил,³⁹⁸ который в той или

³⁹⁸ См.: Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. М.; Л. 194, Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961; Агларов М.А. Андийская группа народностей. Дис. канд. истор. Наук. Махачкала, 1967; Ихиллов М.М. Народностей лезгинский группы. Махачкала, 1967; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX – XX в. М., 1978; Исламмагомедов А.И. Традиционное в современном общественном быту дагестанцев-

иной мере соблюдался и тиндалами.

Правила эти вкратце можно охарактеризовать следующим перечнем положенного и недозволенного. Гостем считался человек из другого селения, общества. Но гостеприимство оказывалось при взаимных посещениях и односельчанам.

Право оказывать гостеприимство и пользоваться им имели все, кроме умалишенных, больных опасными заразными инфекционными болезнями (чума, холера и проч.), лиц, публично объявленных врагами данного общества. При этом возраст, вероисповедание, язык, раса не имели существенного значения. Горянки за пределы своего села без сопровождения родственников – мужчин более чем на световой день, как правило, не отправлялись. Но если в гости все же являлась женщина, то ее принимала, с соответствующими ее достоинству почестями, женская половина дома. Хозяин дома или совершеннолетние домохозяева мужского пола общались с гостьей только в присутствии своих жен или кого-либо из родственниц. Само общение обычно сводилось к обмену приветствиями и кратким расспросам о благополучии.

Хозяин, к которому пришел гость из чужого селения («це») должен был ответить на приветствие гостя, пожать ему руку двумя руками, взять коня под уздцы, плетью, вещи, пригласить и провести гостя в дом. Здесь, в лучшей из комнат (если, разумеется, таковая имелась) гость вновь приветствовал хозяина и домохозяев со словами: «Ассаламу галайкум». Хозяин дома, в свою очередь, отвечал: «Вагалайкум салам», «добро пожаловать, дорогой гость», вновь пожимал гостю руку, предлагал

переселенцев. \ Традиционное и новое в современном быту дагестанцев-переселенцев. М., 1981; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М.: Наука., 1985; Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – нач. XX века. Махачкала, 1997, С. 101.; Мусаева М.К. Хваршины. XIX – начало XXв. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 78-79 и др.

присесть. После этого начинались подробные взаимные расспросы о том, как дела, как семья, как дети, как дорога, какие радости и горести, какова погода, хорош ли урожай, кто женился, кто родился, кто болен, кто умер и т.д.

Обычай гостеприимства обязывал хозяина не сидеть, пока гость стоит (считается, что так поступали сами ангелы); не оставлять гостя одного, а отлучаясь поручить заботу о нем родственнику; не спрашивать гостя о цели-визита, пока сам не скажет; не справляться о времени отъезда в течении трех дней.

Гостеприимство отнюдь не сводилось к чревоугодию, а тем более к пьянству, как это имеет место в наши дни, а предусматривал, прежде всего, обеспечение гостя кровом, хлебом и безопасностью.

Обращение в данном случае за помощью к соседям, например, за продуктами питания, не считалось зазорным.

Считалось, что чем больше гостей, тем больше в доме хозяина будет добра («бараката»), особенно если гости являлись в дни праздников (например, Курбан-байрама, Ураза-байрама). Говорили, что в дом, куда не заходит гость, – не заходит и ангел («малаик»).

Куначеские отношения строились на взаимной и долговременной основе и передавались по наследству. Отцовский гость был желанным человеком в доме. Он мог рассчитывать не только на лучший прием, но и участие своего кунака в решении тех или иных житейских проблем. В знак уважения к дорогому гостю хозяин мог зарезать барана, но это отнюдь не входило, вопреки мнению некоторых современников, в его обязанность. Вообще, «пышное» гостеприимство при ограниченных средствах считалось недопустимым; гость, по традиции, должен был настаивать на том, чтоб хозяин не беспокоился об угощении, просил ограничиться обычной для его семьи едой.

В случае, если в селе проходила свадьба, гостя не только приглашали принять участие в ней, но и оказывали особые знаки внимания к нему:

предлагали сесть среди почетных лиц, а из угощений подавали лучшее. Однако, если гость чрезмерно ел, или, еще хуже, напивался до сильного опьянения; пустословил, не к месту шутил, безудержно смеялся, развязан танцевал или исполнял без настойчивого приглашения песни, особенно легкомысленного содержания и т. п. – всем этим он принижал не только себя и репутацию своего селения, народа, но и демонстрировал неуважение к дому, селу, в котором он остановился.

Словом гость должен был вести себя предельно скромно неприхотливо. За его поведением наблюдали.

По народным поверьям считалось, что если у дома запоет сорока или петух крикнет в сторону дома, или кусок теста при выпечке хлеба или только что испеченный хлеб упадет на пол, или вновь испеченный хлеб не приобрел круглую форму, или на печи разлилось блюдо – все это в приходу гостя.

Гость не должен был заходить в дом, если там не было хозяина или кого-либо из мужского пола или пока не позовут в дом кого-либо из мужчин – родственников хозяина. Даже очень близкий кунак обычно не позволял себе жаловаться на голод, не просил еды до тех пор, пока ему не подадут. Гостю не приличествовало: есть чрезмерно, пьянеть, демонстрировать гастрономические пристрастия, заканчивать трапезу последним, похотливо смотреть на женщин дома, говорить об их красоте, физических достоинствах или недостатках, спрашивал о них лишнее. Гостю могли не простить проявления высокомерия к джамаату, в котором он находится. Ему могли дипломатично указать и на недопустимость наветов в адрес другого джамаата, народа. За сквернословие, оскорбления, воровство и прочие подобные проделки его все равно наказывали, – если не там же, то за пределами территории джамаата, или по возвращению в родное село своими же родственниками, односельчанами. Хозяин должен был проводить гостя до окраины села.

Гость должен был сойти с коня и садиться на него у окраины села.

В отличие от вышеприведенных норм гостеприимства, существовал и другой обычай – «бугъийилья», по которому лицам, не имевшим кунаков, сельчане обязаны были (в порядке очередности) предоставлять ночлег и пищу.

Такое универсальное для всех народов явление как гостеприимство, было (и должно оставаться) одной из достойных характеристик социальных взаимоотношений, морально-этической нормой.

20. КРОВНАЯ МЕСТЬ

«Къисас» (месть) включает в себя не только кровную месть, хотя в бытовом сознании это понятие обычно ассоциируется именно с вендеттой. Для обозначения других форм мести у тиндалов, как и у аварцев вообще, существует понятие – «реццел» (букв. «компенсация», «возмещение»).

Хотя кровная месть у тиндалов, как и других народов Дагестана и Кавказа, существовал, сами случаи кровной мести были явлением редким.

Побудительные к кровной мести мотивы заключались не только в «горячности» или в прочих психологических характеристиках горцев, сколько в ином, «не совсем исламском» понимании разницы между доблестью и преступлением.

То, что в других краях приводило к конфликтам, в Дагестане могло служить причиной кровавых разбирательств. Из прошлого Дагестана известны случаи, когда до поранения и кровной мести доводило элементарное нежелание одного аробщика уступить при встрече с другим аробщиком дороги. Но часто причины, приводившие к убийствам, были серьезными.

Формально, не за всяким убийством должна была следовать кровная месть. Как писал А.В. Комаров, по адату безнаказанно дозволялось убить: 1) каждому своего кровного врага; 2) насилующего, нападающего из засады, грабителя объявленного врагом всего общества; 3) хозяину дома или поля вора, пойманного на месте преступления; 4) мужу, отцу, сыну и

брату – всякого застигнутого в прелюбодеянии с женою, дочерью, матерью или сестрою; но при этом безнаказанным остается только убийство обоих виновных; нарушение этого правила, по воле означенных лиц, считается как обыкновенное убийство; 5) пойманные в мужеложстве, оба виновные могут быть убиты родственниками, и 6) похитителя женщины при преследовании родственниками похищенной. За тем всякое убийство влечет за собою кровомщение³⁹⁹.

По канонам ислама из семи величайших грехов (убийство (самоубийство), прелюбодеяние и мужеложство, воровство, недоказанное обвинение в прелюбодеянии (клевета), нападение из засады с целью грабежа, употребление вина, несоблюдение без веских причин пятиразовой молитвы) самым страшным является злонамеренное убийство невинного человека. Кроме вышеназванных, к разряду тяжких грехов относились: нарушение прав человека («зулму»); посягательство на имущество сирот; ростовщичество; лжесвидетельство; святотатство; отказ в обучение основам религии тому, кто обратился с такой просьбой; злословие, злонамеренная ложь, сплетничанье («гъибат») и т. п.

По степени греховности убийство невинного человека шариат приравнивает к вероотступничеству. В подобном случае месть со стороны родственников убитого была неизбежной; даже самые авторитетные противники кровной мести из числа кадиев, алимов или иных почетных лиц, не могли при этом предъявлять кровным родственникам убитого серьезных аргументов, увещевавших их от кровомщения. В Дагестане известны примеры объявления кровными врагами джамагата и немедленного умерщвления «всем народом» тех из преступников, которые совершили из ряда вон выходящие, порочащие сельское общество и бесславящие ее репутацию перед соседями, злодеяния. Такие наказания,

³⁹⁹ А.В. Комаров. Адааты и судопроизводство по ним (с приложениями). ССКГ. Вып. 1., Тифлис, 1868, с. 23.

поддерживаемые родственниками провинившегося, не имели последствием кровную месть.

Усилия приверженцев шариата были направлены главным образом против тех случаев кровной мести, когда родственники убитого осуществляли ее не независимо от обстоятельств дела. Последние могли быть и не в пользу мстителей, а причиной убийства порой оказывалось неправильное поведение, преступные намерения или действия со стороны их покойного родственника. В подобных ситуациях джамаг'ат выступал с требованием завершить дело штрафом и примирением.

Исполнение кровной мести входило в обязанность ближайших родственников убитого по мужской линии. Когда кровомщение по тем или иным причинам, чаще всего из-за отсутствия среди близких родственников убитого совершеннолетних мужчин, не состоялось, исполнение кровной мести мог взять на себя кто-либо из дальних: родственников покойного. Такая инициатива со стороны дальнего родственника поощрялась общественным мнением тогда, когда дело касалось лица, совершившего злостное убийство невинного человека, или особо подлое, позорящее весь тухум преступление.

Отмщение за убийство должно было быть осуществлено в том же количестве и теми же средствами, что и убийство: т.е. за одного убитого убивался один, за убийство кинжалом месть должна была осуществляться с применением кинжала, а не, например, ружья.

Как пишет М.А. Агларов: «право уничтожения преступника было предоставлено любому при соблюдении определенных условий, что практически означало, что кровомщение было делом ближайшей родни, прежде всего, по отцу (тухум), и затем любого, кто возьмет на себя эту обязанность»⁴⁰⁰. По шариату на это имел право тот из родственников, кому полагалась доля от наследуемого имущества убитого. Судя по имеющимся в литературе описаниям, обряд примирения кровников имел у

⁴⁰⁰ Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане...., С. 150.

различных народов Западного Дагестана особенности, касающейся больше деталей, чем сути. Так у годоберинцев: «...родственники с той и другой стороны и весь джамат собирались на площади. Старший тухума убийцы приводил сюда виновного, в наброшенной на его голову черной бурке. Толкнув его к ногам родственников убитого, подошедший говорил: «В вашей воле оставить его в живых или убить. Мать покойного подходила к убийце, снимала с него бурку, и, прижав к груди, гладила по голове»⁴⁰¹. а у ботлихцев, кроме того, «произносила такие слова: «ВукIи бегъала вашамъун вукIильов, бегъичIала тушманлъун вукIильов» («Если ты будешь вести себя как человек, будешь нам сыном, если нет останешься душманом»)⁴⁰². У хваршин этот ритуал имел более сложный сценарий: «В назначенный день к дому убитого направлялось шествие. Во главе стояли послы, члены совета старейшин, позади, опустив голову, шел один, самый старший в тайпа родственник, далее на коленях полз с обнаженной головой и повязанными руками безоружный убийца. Замыкала шествие толпа женщин-родственниц убийцы и тоже на коленях. Они «шли» медленно, монотонно, произнеся молитву-плач, и били себя в грудь. Возле дома убитого шествие останавливалось и старейшины выводили вперед, все еще стоящих на коленях, преклонив голову, убийцу и старшего родственника. Их встречала молчаливая толпа родственников убитого. Впереди в удобном деревянном кресле (лукIучIе кIулебо) сидел старший из рода, по бокам стояли потенциальные мстители. В это время самый старший из рода убийцы снимал с себя кинжал, вынимал клинок из ножен и, подползая на близкое расстояние к жаждущим мести, протягивал его к сидящему в кресле. Одновременно подталкивал к его ногам убийцу. Если

⁴⁰¹ Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы... С. 137-138.

⁴⁰² Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX – нач. XXв.

Историко-этнографическое исследование. Махачкала. 1993, С. 141

старший взял кинжал и вложил клинок в ножны, убийца считался прощенным, и мог спокойно отправляться в канлы, не боясь быть убитым»⁴⁰³. У тиндалов обряд примирения проходил как у хваршин (как известно, хваршины входили в вольное общество «Богос», а позднее и в Тиндальское наибство).

К числу преступлений, за которые злоумышленник подвергался апарагству, относились убийство, изнасилование, прелюбодеяние, грабеж.

Лицо, совершившее эти виды, преступлений имело ничтожные шансы на перемирие с потерпевшей стороной, и, чтобы избежать мщения, покидало селение. Срок, в течении которого апараг не имел права являться в селение определялся в различных обществах по-разному и зависел от характера преступления.

Фактором сдерживания распространения кровной мести выступали институты апарагства и примирения кровников, а также шариатское право, предусматривавшее в качестве наказания за убийство вместо кровной мести выкуп (дият).

Ни одно общество не было заинтересовано в собственном ослаблении и внутренних распрях. Тиндалы в этом отношении преуспевали не только в усмирении своего джамаата, но и часто выступали авторитетными инициаторами в деле примирения враждующих сторон среди багулалов, чамалалов, хваршин.

А.В. Комаров, подчеркивая, что за период с 1860 по по 1868 год «в округах Аварском и Андийском, бывших до 1859 года под ближайшим надзором Шамиля, по введении в них окружных управлений не было ни одного случая (кровомщения – авторы.)», точно подметил, что «обстоятельства эти показывают значение прочной власти в деле прекращения кровомщения»⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Мусаева М.К. Хваршины... С. 149.

⁴⁰⁴ Комаров А.В. Адагы и судопроизводство по ним (с приложениями). - \\\ ССКГ., Вып. 1. Тифлис, 1868. С.6.

Утверждение М.А. Агларова о том, что: «в джамаатах Горного Дагестана кровная месть, как и множество других вопросов, которые по идее должны были бы находиться в компетенции семьи и тухума, перешла в компетенцию джамаата, а семья и тухум превратились в орудие его воли»,⁴⁰⁵ можно отнести и к тиндалам. Вместе с тем, к началу XX в. роль джамагатов в самоуправлении была низведена «военно-народным» управлением до минимума. «Собрание свободных членов сельской общины, хоть в какой-то мере носившее до реформ характер органа защиты интересов населения, превращается в формальный орган, в ширму для прикрытия колониальных устремлений властей..., сельское самоуправление, юридически правомочное решать вопросы внутреннего порядка, фактически полностью зависело и подчинялось начальнику округа, представителю царской администрации»⁴⁰⁶.

За прелюбодеяние по шариату женатый мужчина или замужняя женщина приговаривались к смертной казни забрасыванием камней. Неженатых положено было наказывать ста ударами плетью и высылкой в апараги на год. Чаще всего прелюбодеяние заканчивалось кровной мезтью. Случаи воровства в среде тиндалов случались крайне редко. Если кто-то по молодости или недоразумению и совершал такое, то в случае возврата украденного и раскаяния, мог рассчитывать на прощение. Тиндалы рассказывают о случаях, когда, под страхом, что мулла может сделать заговор («сабаб»), который приведет к задержке у вора мочеиспускания, украденное оказывалось незаметно подброшенным ее истинному владельцу обратно. При возврате украденного хозяева от дальнейших претензий к ворах обычно отказывались, особенно когда дело касалось не дорогостоящего имущества. Но если это касалось воровства личных

⁴⁰⁵ Агларов М.А. Сельская община в Нагорном Дагестане... С. 159-163.

⁴⁰⁶ Лугуев С.А. Общественное управление у лакцев во второй половине XIX – нач. XX в. // Быт сельского населения Дагестана (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1981. С. 120.

вещей, как-то оружие, головной убор, седло, лошадь и т.п., воспринималось это как личное оскорбление и последствия могли быть соответствующими. К воровству приравнивалось и присвоение чужого добра путем мошенничества или растраниживания того, что было оставлено по доверенности («аманат»). Если украденное вор не возвращал добровольно, то оно изымалось насильственными мерами. В частности довольно долгое время у тиндалов, как и у других народов, существовал «ишкиль», т.е. захват имущества для понуждения ответчика к удовлетворению имущественных претензий или исполнению другого рода обязательств.

Предусмотренное по шариату отрезание совершеннолетнему вору за первое воровство – правой руки, за второе – левой ноги, за третье – левой руки, за четвертое – правой ноги и т.д. в Дагестане не практиковали.

Как уже упоминалось, убийство на месте грабителя, нападающего из засады, не имело следствием кровную месть. Если же грабитель убил свою жертву, то он преследовался как кровник, независимо от того, удалось ему захватить имущество, или нет. В том случае, когда грабеж был безуспешным, то есть имущество не было захвачено, а хозяин остался невредим, то кадий мог определить виновному наказание в виде высылки.

За необоснованное, лживое обвинение человека в прелюбодеянии, т.е. за клевету, («бугътан») по шариату предусматривалось наказание 80-ю ударами плетью. Однако горцы вообще, и тиндалы в частности, разного рода наветы и наговоры, особенно если они касались прелюбодеяния, воровства, обвинений во лжи, – воспринимали чрезвычайно эмоционально: оскорбленные могли решиться на самые крайние поступки.

21. ОБРАЗОВАНИЕ

О народном образовании в дореволюционном Дагестане имеется обширная литература⁴⁰⁷. В ней освещены многие вопросы состояния

⁴⁰⁷ Подробно. См.: Каймаразов Г.Ш. Очерки истории культуры народов Дагестана. М.,

образования, места и роли примечетских школ (мектебов) и медресе, русской школы в системе обучения, воспитания.

Вопрос о том, насколько образование в дореволюционном Дагестане было народным, выходит за рамки задач данной работы. Отметим только, что ни одно из этнических общностей дореволюционного Дагестана, в том числе тиндалы, от избытка образованности населения не страдало. Учение, как писал в свое время П.К. Услар: «...доступно каждому горскому мальчику... при каждой мечети находятся школы, где желающие могут продолжать свою учебу. Немногие, особенно даровитые, пройдя в продолжении двух десятилетий длинный ряд таковых школ, образующих ученую лестницу, соразмерную с знаменитостью преподавателей, приобретают положительное знание арабского языка и литературы». Правда, П.К. Услар, приверженный идее приобщения горцев к русской письменности путем изживания арабской, отмечал, что: «Арабский язык объединяет все враждебные нам элементы в Дагестане....тлетворное влияние изучения этого языка отзывается в целой домашней жизни горцев, опутывает их от колыбели до могилы... международным языком должен быть русский, международной – русская письменность»⁴⁰⁸.

Весьма высоко отзывался об образованности дагестанцев известный историк М.Н. Покровский: «В числе других ремесленников, - писал он, - Дагестан снабжал весь восточный Кавказ знатоками арабского языка, чтецами, муллами, кадиями. Эта груда голых скал была едва ли не самым грамотным местом на Кавказе: в редкой, уважающей себя семье не учили, по крайней мере мальчиков, читать по арабски. Ислам кормил, в буквальном смысле, добрую половину населения. Оттого-то оно

1971.

⁴⁰⁸ Услар. П.К. О распространении грамотности между горцами... С. 16.. Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. III. Отд. IV. С.3-4.

относилось к исламу так сознательно, как нигде, и в то время, как в Чечне и Кабарде мусульманство еще прикрывало первобытные религиозные верования массы населения, в нищем Дагестане богословские споры и жизнь по тарикату были обычным домашним делом»⁴⁰⁹.

Тиндальское наибство как по числу примечетских школ, так и по наличию ученых-алимов, по общей образованности населения находилось на том же уровне, что и любые другие регионы Дагестана. Так, по статистике на 1868 год, в Тиндальском наибстве было 11 мечетей, 23 учителя и 114 учеников⁴¹⁰.

В Тинди было две примечетские школы, и еще по одной в селениях Акнада и Эчеда. Дореволюционные авторы называли такие школы кораническими. Между тем, в примечетских школах обучались не только чтению Корана. Они получали начальное духовное образование. Способные и одаренные из них имели перспективу продолжить учебу у видных алимов как в самом Тинди, так и за его пределами. Знания не являлись «монополией» их обладателей. Алим мог отказать муталиму в преподавании в трех случаях: если последний имел дурную репутацию (склонность к дебоширству, воровству и т.п.); страдал заразной (опасной для других муталимов) болезнью; не имел достаточных для усвоения уроков алима знаний. Требовались незаурядные способности, отрешенное посвящение всей жизни наука, чтобы «заработать» право называться алимом. Достичь известности в Дагестане, в условиях культа знаний, культа учености и жесткой конкуренции, было труднее, чем в странах мусульманского Востока⁴¹¹.

⁴⁰⁹ Покровский М.Н. Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. М., 1924, С. 209.

⁴¹⁰ Ведомость о числе мечетей, учителей и учеников в Западном Дагестане в 1868 году \\ КК на 1870 г. Отдел П.С. 393.

⁴¹¹ Как писал академик И.Ю. Крачковский: «Биографический словарь, составленный в конце того же XVIII в. в Алеппо, называет не менее пяти дагестанцев, обосновавшихся

Алим, независимо от места жительства, являлся таковым не только для «своего» сельского общества. У тиндинских алимов ежегодно обучалась молодежь из 10-15 различных мест Дагестана, тогда как из самого Тинди могло быть и 3-4 человека⁴¹². Между тем муталимы из Тинди искали знания по всему Дагестану – от селения Ириб современного Чародинского района, до кумыкского селения Эндери.

Как и во всем Дагестане, у тиндалов был распространен культ учености, книжности. Тинди, Хварши, Акнада известны в Нагорном Дагестане как одни из центров религиозно-светского образования. Оттуда вышло много известных ученых-богословов:

Абдурахман Хажияв, Дибирасул Хажияв, Мухаммад Хажияв, Муртазагали, Сагит и др. Гасан Алкадари среди выдающихся ученых из Дагестана, у которых «есть свои произведения» называет и имя Хажии Мухаммада из Тинди⁴¹³.

Выдающийся ученый-суфий, сподвижник Шамиля Курбан-Али сын Загалава из Хварши, более известный как Загалав Дибир, большую часть своей жизни провел в Тинди. Жизнь и деятельность этого человека заслуживает специального изучения. Им было написано более соти

в Дамске или Алеппо в качестве преподавателей арабского языка и канонических наук. Некоторые из них были известны и своими трудами на арабском языке. Так дагестанцы и за пределами своей родины, всюду, куда их закидывала судьба, оказывались общепризнанными авторитетами для представителей мусульманского мира в целом» Крачковский И.Ю. Арабская литература на Северном Кавказе. – Сочинения. Т. У1. М., Л., 1963, С. 624.).

⁴¹² Для примера: В хваршинской колыбельной, которую приводит М.К. Мусаева, поется: «Габуни хуржи лъела, хуржиниб Гелму лъела, тиндадерил роль кваназе мутагалимльун тела» (« На плечи хуржин, в хуржин книгу положу, тиндинское зерно кушать, муталимом отправлю». (Мусаева М.К., Указ. раб., С. 162).

⁴¹³ См.: Гасан Алкадари. Асари Дагестан. Махачкала., 1929.

рукописных книг, из которых «сохранилось 84»⁴¹⁴.

Небезынтересна надпись на камне у годекана в селении Тинди: «Шариат распространился (в Тинди) в 1244\1828–1829 году от рук ученого Курбанали»⁴¹⁵. Многие его ученики стали впоследствии видными алимами.

22. ФОЛЬКЛОР

По устному народному творчеству тиндалов специальных исследований нет⁴¹⁶. Приведенные ниже отрывочные фольклорные материалы не могут претендовать на раскрытие своеобразия художественного восприятия мира тиндалами. Однако, неоспоримым остается то, что духовный мир тиндалов формировался не изолированно, а в соответствии с общеаварскими, общедагестанскими культурными и идеологическими тенденциями прошлого.

Тиндалы знали по существу все известные среди аварцев сказки, легенды, многие предания, а песенная культура функционировала здесь на аварском языке.

Бытовали и собственно тиндинские легенды и предания, свои вариации волшебных и бытовых сказок и т.д. Прежде всего, это относится к легендам и преданиям о возникновении поселений, взаимоотношениях джамагатов, к свадебным и колыбельным песням, плачам, причитаниям. Некоторые образцы устного народного творчества тиндалов, как, например, «плач по Денгау из Тинди»⁴¹⁷ были известны и далеко за пределами Тинди.

⁴¹⁴ Мусаева М.К. Хваршины... С. 164.

⁴¹⁵ См.: Хайдарбек Геничутлинский. Историко-биографические очерки. Махачкала, 1992., С. 154.

⁴¹⁶ Обзор литературы по фольклору народов Дагестана см.: Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991, С. 473-482.

⁴¹⁷. Там же, С. 180

Одно из преданий повествует о том, что в былые времена акнадинцы находились в зависимости от Тинди и были обязаны вносить в пользу тиндинцев «ясахъ» (т.е. дань). По другому преданию изначально правитель тиндалов (хан) находился в Акнада. Ему каждая тиндинская семьи должна была приносить по ягненку. Само село Акнада находилось не там, где оно расположено теперь, а в местечке, называемом «Мигъила». Когда в очередной раз акнадинский хан востребовал от тиндалов положенных ему ягнят, один из умных тиндинцев вручил хану палку с привязанным на конце камнем и деревянный щит. Хан, поняв, что это значило, стал готовиться к войне. На второй год тиндинцы вообще отказались платить хану дань и послали в Акнада лазутчиков («жасулал»), одного из которых переодели в шкуру медведя. Молодые акнадинцы бросились убивать медведя, но попали в засаду и были перебиты. С тех пор, как гласит предание, ханство перешло к тиндинцам.

Мудрость, юмор, характер народа нашли отражение в поговорках, притчах, пословицах. Ниже приводятся некоторые из пословиц и поговорок, записанные у тиндалов и любезно представленные нам старшим научным сотрудником отдела лексикологии и лексикографии Института ЯЛИ ДНЦ РАН П. Т. Магомедовой⁴¹⁸.

«Гъамлъа игъуб гьолбар гъайата бичи гъи» – Доброе дело даром не пропадет.

«Амахака сани буклота, кванула михьиха» – Находясь рядом с теленком, и теленок начинает пускать ветры (соотв.: С кем поведешься, от того и наберешься).

«И(н)лъилла къа(н)чучи бечанубейа гьикликьо гьикьо анахви» – Осел считает своего детеныша самым красивым.

«Чечубейа анахалабаса» – С дряным человеком не связывайся.

«Чечу гъамди чечубейалъила хъесийала» – Дурной человек будет

⁴¹⁸ Пользуясь, случаем, выражаем ей искреннюю благодарность.

подстрекать только на дурное.

«Малъущуб су(н)кІа хъинигъи, швардушуб бегвалІи хъина» – букв.: «У приказавшего уста не ломаются, у прыгнувшего нога ломается» (т. е. нога ломается не у того, кто побудил к прыжку, а у того, кто прыгнул».)

«Саламатав гъамди гъам анахалигъи» – Приличный человек не станет дразнить глупца.

«МукІуб гъа(н)лъи игъубейа тІатуйельа бухъиги» – В маленьком селе ничего не утаишь.

«Херо баса(н)лъи, гъа(н)йлІи баси(н)лъе бухъа» – Чем говорить за глаза, лучше высказать в лицо.

«МакІвала ракъуб игъильа бухъа гІайати» – Обычай надо соблюдать соответственно той местности, где проживаешь.

«ГлобаацІоб баса(н)ла баса италъа» – Букв. «Уговорами и гора становится низкой», т.е. уговорами можно решить любой конфликт.

«Де гІайалув ийахъакъо, воба диха гъурущихъа туман беругъи(н)лъа» – Чтобы проверить, дурак ли я, попробуй выменять у меня червонец за рубль» (т.е. меня не проведешь).

«Хи(н)кІалъа бегъигъуб гъатІа а(н)йлъа бухъа» – Замешанное для хинкала тесто нужно разминать (т.е. начатое дело нужно своевременно доводить до ума).

«Ийалъар – себ балагъи, гъикІилъар – идоб балагъи» – Иметь добро - одно беспокойство, не иметь - много беспокойств».

«БацІви бацІула гІамал бетигъи» – Волк волчьи повадки не оставит.

«ХъахІбахъаймлъала гала наква йахвилъала хехилъа» – Шлюха спешит плакать, а вор - клясться.

«БацІала хералъи бихъо воъола» – Явился с волком во рту. (О вране.)

«Лъе(н)лъи микІа кидо хІалтІи гъеса» – досл.: «не дотронувшийся пальцем к воде» (о человеке, который никогда не занимался физическим трудом).

«БацІагу гъекІва» – Человек с волчьей хваткой.

«БалИ хъали гьикIуб» – Досл. – человек л на лице, (т.е. бессовестный.)

«Гъу(н)цилИ ца(н)й тIаноб, цайнлИ бека тIанаб тайпа» – Насыпающая соль в мед и кладущая червя в соль порода. (О склочнике, способном очернить честного человека).

«Ольиса ме бекьи вугъа» – Она же тебя в хлев загоняет (в смысле, что она (жена), будет держать тебя под каблуком).

«МакИ чIу(н)чIахайлъа бегъийигъи» – Детей нельзя баловать.

«ГъамчИ белъикелъи духъайа вагъима» – Чем насмеяться над людьми, оглянись на себя.

«ХолчИ эча белъико» – Над толокном насмеяется замешанное толокно (т.е. насмеяется тот, у кого еще больше недостатков).

«Себ бетIвалола бетIвала больоначIо кара» – досл.: Со свиньи урви хоть один волосок (ср.: С паршивой овцы – хоть шерсти клок.)

«Хела бихъайлъакъо бетуб чIагъварачИ мигъа, бихъале бухо» – Отложенный на потом хвост оленя остался не приделанным (соотв.: не откладывая на завтра то, что можно сделать сегодня).

«Къинуха лъесалIа гару къа(к)лъа» – Летом у реки шея толстеет, (т.е. становится полноводнее).

«БецIуб макIвала – квануй бахIарай» – В темном месте – светлая невеста (о яйце в утробе курицы). (Загадка).

23. ФОРМЫ ОБРАЩЕНИЯ

Этические и этикетные нормы – это особая область этнографии, заслуживающая специального изучения. Мы же рассмотрим лишь один из аспектов этой обширной проблемы, а именно традиционные для тиндалов формы обращения.

От общения с тиндалами может сложиться впечатление, что нормы их поведения довольно демократичны. Этикетные нормы соблюдаются ими естественно и непринужденно. В обыденном сознании тиндалов эти

нормы воспринимаются не отвлеченно, а носят характер конкретных и, на первый взгляд, простых стереотипов поведения. Но эта видимая незамысловатость имеет свою внутреннюю логику и упорядоченность. Сутью этой логики является уважение к человеку, к его чести, достоинству. Что касается упорядоченности, то выражается она в частности в том, что в той или иной бытовой или житейской ситуации тиндинец поведет себя «именно так, а не иначе».

Традиция обязывала младшего поздороваться со старшим первым. Незамужняя девушка могла свободно разговаривать со стариком, но не с молодым, пусть даже и женатым человеком. Мужчина при встрече с молодой вдовой или проходил мимо, слегка опустив голову, или, если та поприветствовала его, то отвечал ей коротко и не задерживался для разговоров с ней. При этом слова утешения по поводу смерти мужа не нужно было говорить, дабы не быть не так понятым. В тоже время при встрече с отцом, матерью, сестрой, братом покойного он не ограничивался обычными приветствиями, а обязательно говорил: «Сабру игъа, яхI игъа» (Наберись терпения, воли).

Сколько бы раз в день человек не приходил в годекан, столько же раз он должен был сказать «Ассалам гIалайкум», но обменивался рукопожатием только с теми, кого еще не видел. И еще: при людях юноша и девушка как правило не приветствовали друг друга.

На каждый конкретный случай были предусмотрены разные формы обращения. Так, на празднике первой борозды («МусабештIа») вновь пришедшему следовало приветствовать присутствовавших словами: «Палийоб роххелаб бисамакъа» («Да будет урожай радостным, обильным»); при пахоте: «Гъумур битIу бисамакъа» («Да ложатся семена правильно»); при завершении пахоты: «Гъера Аллагъашу ракъалакъа» (смысл: «Пусть дождь и погода благоприятствует и да будет доволен Аллах урожаем»).

«Увидев женщину, занятую какой-либо работой, например

прополкой, мужчина приветствовал ее словом: «жекъварай» (досл. «устаешь ли?»).

К занятым молотьбой обращались со словами: «Вола милъи» – (Пусть (будет) солнце). Отвечали: «БештЮбетІа» – (досл. «отпусти», т.е. пусть будет). При веянии зерна говорили: «Рихъвармучу» (означает «пусть ветерок будет подходящим и урожай большим»). Отвечали: «БештЮбетІа».

К чабану с отарой овец обращались: «ГІи гІемерлъаги» («да будет больше овец»). Чабан отвечал: «ГІемераб дуеги батаги» – («чтобы и у тебя (стало) много»). При стрижке овец говорили: «Мечаалъи бакъа гвай» – («к следующему разу пусть больше будет «гвай» т.е. пусть больше будет помощников). В ответ: «Мичаава, чирава нихила аяр гъецІуби» – («пусть будет изобилие, жирная, толстая с ладонь грудинка»).

К строящим дом обращались со словами: «Гъабулеб битІаги». Ответ: «БитІун шварав лъикІав» – (досл. «тот, кто правильно пришел – хорош»).

С рождением сына поздравляли так: «Иманийов, гІакълуийов, гІумру ийов, гІадамазе мупагІат ийов» – («пусть будет верующим (уважительным, совестливым), умным, пусть жизнь его будет долгой (хорошей), пусть принесет пользу людям»). При рождении дочери говорили: «Иман гІакълу бугей ятаги» – («пусть будет верующей, уважительной, умной»). (При первом укладывании ребенка в колыбель произносятся те же слова и читается молитва (дугІа)).

Когда малыш в первый раз отправляется за пределы хутора, то по пути его следования оставляли хлебца, по форме напоминающие булочки («гъингвар», чтобы их поели птицы или дикие животные. Это, считают тиндинцы, символизирует выход в люди нового человека. Когда ребенок начинал ходить, готовили «къакъа» – лепешки, прикладывали их к плечу и коленам ребенка и затем раздавали односельчанам. По такой, казалось бы, элементарной повседневной вещи, как приветствие люди могли судить о том, знает ли тот или иной человек традиции или нет. Например, если утром мужчины здороваясь, говорят: «ворчІами», а в остальное время

суток: «Ассалам Галейкум», то приветствие мужчин с женщинами и женщин между собой начинаются со слов: «эла хабар ия, гьинкьала ия» (какие новости, как (ты). В ответ следует говорить: «ЭдачИкИи, паракъате» (нет ничего, спокойно). При приветствии и обращении к старику или старухе надо спрашивать об их здоровье обычно в следующих выражениях: «Элла хабар ия, сагъ саламат ия да мэ, жагъануб кватIаб эла ия». Какие новости, как самочувствие, здоровье, что беспокоит, в чем нужда».

Детей с раннего возраста обучали тому, что утреннее приветствие мужчин, это: «ворчIами», а в остальное время суток: «Ассаламу Галайкум»; что приветствия мужчин с женщинами и женщин между собой начинаются со слов: «Эла хабар ия, гьинкьала ия») – («Какие новости, как (ты)», и что в ответ нужно говорить: «ЭдачИкИи, паракъате» – (досл, «нет ничего (плохого), спокойно). Молодой человек должен был знать, что обращаясь к старику или старухе надо спросить: «Эла хабар ия, сагъ саламат ия да мэ, жагъануб кватIаб эла ия» – («какие новости, как самочувствие, здоровье, что беспокоит, в чем нужда»).

24. ПРАЗДНИКИ, РАЗВЛЕЧЕНИЯ, ИГРЫ

Жизнь тиндалов была заполнена не только бытовыми заботами и военными тревогами, но обрядами, праздниками, развлечениями.

Среди обрядов календарного цикла, которые тиндалы отмечали, следует упомянуть день весеннего равноденствия⁴¹⁹.

⁴¹⁹ Подробно о традиционном досуге и праздниках у горцев Дагестана. См.: Булатова А.Г. Зимние игры и развлечения в традиционном общественном быту народов горного Дагестана. - \ \ Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX-XIX вв. Сб. статей. Махачкала. 1987; Исламагомедов А.И. Формы общественного досуга у горцев Дагестана \ \ Вопросы общественного быта народов Дагестана..., С. 45-63; Лугуев С.А. Некоторые формы ритуализованного досуга ахвахцев \ \ Вопросы общественного быта народов Дагестана..., С. 112-120.; Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана... С. 17-34.

Приходился он обычно на 21 марта. Правда, в отличие от «навруз байрама» или «яран сувар», пышно отмечаемого у народов Южного Дагестана, проходил этот день относительно скромно. Из ритуальных действий следует отметить разжигание костров и раздачу обрядового блюда «мугь».

Среди праздников и обрядов зимнего цикла особое место занимал «кьедаба», который детально описан А.Г. Булатовой: «Кьедаба (по тиндски означает середину чего-либо, так же назывались и праздничные сборы, приурочиваемые к середине зимы. Существовали кьедаба, (тинд.), кьедаба (хварш.) для четырех категорий населения: детские, юношеские (для девушек и парней), для молодоженов и для чабанов. Один раз в году в первую пятницу среднего месяца зимы собирались отдельно в двух домах селения мальчики и девочки в возрасте 10-13 лет. Каждый из детей нес с собой из дому что-либо из продуктов: муку, мясо, урбеч, сыр и пр. В домах, где собирались дети, хозяйки готовили вкусные блюда. Пока занимались приготовлением ужина, дети играли в разные игры, танцевали, пели. После ужина они расходились по домам.

Точно также в следующую пятницу на свои кьедаба собирались по отдельности юноши и девушки селения и так же хозяйки домов, где собиралась молодежь, готовили праздничный ужин из продуктов, собранных в складчину. Иногда, заранее сговорившись с некоторыми из юношей и с хозяйкой дома, девушки впускали их на ужин, они же могли оставаться здесь и на следующую развлекательную часть вечера. После ужина устраивались танцы, игры, загадывались загадки. Рассказывались сказки и т.п. Такое времяпрепровождение продолжалось до утра. На кьедаба девушек имитировалась свадьба. Из числа девушек выбиралась «невеста» по предварительной договоренности с ней, из юношей кто-нибудь играл роль жениха. На роль шутовской невесты соглашались обычно девушки из бедных семей из-за материальной заинтересованности

или же бойкие, смелые девушки веселого нрава. Для этого события, заранее собрав деньги, девушки шили «невесте» наряд, который, как и деньги, полученные во время танцев, оставались потом в ее собственности. По всем нормам сельской свадьбы за «невестой» приходили от «жениха» «друзки» с места сбора юношей. «Невесту» к «жениху» везли на осле, которым заменяли коня в этом смеховом обряде, в сопровождении «подруг» и большой свиты из всех девушек, собравшихся на кьедаба. Шествие это с музыкой. Песнями обходило селение, останавливаясь на улицах несколько раз для танцев. В доме, где собирались юноши и куда приводили «невесту», заставляли ее танцевать с «женихом». Здесь она вела себя как взаправдашняя невеста, изображала смущение, пыталась убежать. После всех церемоний водворения «невесты» в доме и ввода к ней «новобрачного», сопровождавшихся смехом, шутками иногда откровенного характера, «свадьба» заканчивалась и девушки вместе с «невестой» возвращались в дом своего кьедаба доедать остатки ужина. Эротический характер подобных игр в преддверии весны представлял явление закономерное в системе предвесенних ритуальных действий, главной целью которых являлось обеспечение и усиление продуцирующей способности человека и природы, стремление путем имитации действий, связанных с воспроизводством людей, магически способствовать воспроизводству всего живого. Возможно, эти свадебные игры ... являются позднейшим развитием древнего обычая половых отношений в наиболее важные, решающие моменты аграрного цикла. Глухие отголоски этого обычая обнаруживаются в обрядах сельскохозяйственной магии у ряда народов Дагестана.

В третью пятницу среднего месяца зимы отмечали кьедаба молодоженов. В этот вечер родители приглашали к себе в дом на ужин своих замужних дочерей с их мужьями, это был так называемый вечер молодых зятьев. Приглашение в этот вечер тестем зятя было строго обязательным. В случае забвения тестем этой обязанности зять был вправе

напомнить ему об этом через специально посланного человека. На этом кьедаба угощали самыми изысканными блюдами горской кухни, тещи и теща старались выполнить все желания зятя. У тиндинцев существует поговорка, которая употребляется в отношении человека, чаще ребенка, капризного в еде «Ты что, на кьедаба, что ли находишься?» – смысл которой в том, что только кьедаба кормят так, чтобы удовлетворить самому взыскательному вкусу...

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

Таким образом, – заключает А.Г.Булатова, – из описания всех приведенных здесь кьедаба видно, что к участию в них в качестве главных объектов действия привлекались те лица, половозрастные и социально-профессиональные группы, которые в силу своего возраста и профессиональной принадлежности (чабаны - животноводы) имели прямое и непосредственное отношение к воспроизводству или в ближайшем будущем должны были иметь ориентацию на него (молодые группы населения и дети)»⁴²⁰.

Существовал также и такой вариант исполнения кьедаба (кьяаба). Иногда, при отсутствии желающей выступать в роли «невесты» эту роль брал на себя кто-либо из молодых мужчин. Последний должен был отличаться чувством юмора, находчивостью, веселым характером. Его шуточные импровизации, зачастую выходящие за рамки обыденных норм поведения, участники праздника старались всячески поддерживать. В его

⁴²⁰ Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана..., С. 104-106.

исполнении «невеста» къяаба вела себя намного вольнее. Исполнитель этой роли пытался демонстрировать то, как меняется «невеста» до, и после замужества, как «она» из скромной и стеснительной девушки превращается в своевольную женщину с крутым нравом, «Жених» при этом из гордого джигита превращался в «мужа», готового исполнить любые капризы «жены». Так, «жена» могла указать на какого-нибудь щенка, сказать: «это твой ребенок», заставить «мужа» уложить в люльку, таскать на спине и кормить грудью.

Кукольный вариант «къяаба» напоминал известные и другим народам Дагестана «кукольные свадьбы». (76) Суть обряда заключалась в том, что персонажами вместо людей выступали куклы размером в человеческий рост, сделанные из используемых при молотье деревянных вил («жених») и грабель («невеста»).

У тиндалов среди традиционных развлечений и времяпрепровождения особое место занимают так называемые «мужские сборы», «мужские общие дома» («гьоркьо рукъ», «щebilъи» – досл. «общий дом»). Подобные «сборы» существовали и у других народов Дагестана («гулала-аку-букон» у кубачинцев, «чартту батин» у лакцев, «гьоркьо рукъ» у аварцев, ахвахцев, багулалов, чамалалов, тиндалов и др.) и они довольно обстоятельно изучены⁴²¹.

⁴²¹ Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949. С. 148-162; Агларов М.А. Андийская группа народностей. Дис. канд. истор. Наук. Махачкала, 1967. С.212-217; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX - начале XX в. М.: Наука, 1985, с. 116-118; Исламмагомедов А.И. Мужские собрания «гьоркьо рукъ» у аварцев. // Тез. Докл. Научн. Сес., посвящ. Итогам экспедиц. Исслед. Института ИЯЛ в 1984-1985 гг. Махачкала, 1986.; Он же. Формы общественного досуга у горцев Дагестана...С. 58-61; . Дибиров М.А. Народные игры и состязания в дагестанских мужских союзах \ \ Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Сб. статей. Махачкала, 1987; Лугуев С.А. Реликты мужских союзов в общественном быту лакцев. \ \ Тез, докладов Всесоюзн. сесс. По итогам полевых этнографических исследований 1980-1981гг. Нальчик. 1982. С. 121; Булатова А.Г. Зимние игры и развлечения в

По утверждениям информаторов, в прошлом в Тинди было 5-6 журначей и до десяти барабанщиков. Речь в данном случае идет о тех, кто играл на этих инструментах виртуозно.

Звание «певца» среди тиндалов могли заслужить 2-3 человека. Для этого они должны были иметь не только способности и приятный голос, но и выигрывать в периодически проходивших в Тинди песенных состязаниях с заезжими певцами. Певцом не признавался и тот, кто не умел аккомпанировать себе на пандуре, не мог сходу импровизировать и складывать стихи, кто не имел «свою» песню.

Из детских игр и развлечений следует назвать игру в альчики («анхью»); игру в «войско» («игья»), точнее в «кулачные бои» между юношами верхнего и нижнего квартала Тинди; игру в мяч («квелъа»). В игре «Хасандала» один сидит закрыв глаза ладонью, а кто-то из других ударяет по вытянутой вперед ноге. Задача сидящего – узнать кто именно ударил. Похожа на нее и другая игра – «Чучуноб». В ней один сидит верхом на другом и держит руку на его голове, принимая на свою руку удары. Угадать удар должен сидящий внизу.

Надо сказать, что тиндалы весьма серьезно относились и к физическому воспитанию своей молодежи. Кроме распространенных в Дагестане состязаний (метание камня, борьба, поднятие тяжестей, прыжки, бег), существовал комплекс физических упражнений и игр, занимаясь которыми молодежь вырабатывала в себе выносливость, силу, ловкость⁴²².

О силачах ходили легенды: Ашулъа Хасан поднимал быка, Камалъа не было равного в борьбе, и т.д.

традиционном общественном быту народов Горного Дагестана \ \ Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Сб. статей. Махачкала, 1987;

⁴²² См.: Дибиров М.А. Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975.; Исламмагомедов А.И. Формы общественного досуга у горцев Дагестана...С. 60.

Девочки играли в игры, имитирующие роли домохозяек: в куклы – («ригьимаби»), «макІекІва» в «домики для кукол» («гьякьва»), прятки «токи» и т.д. В основном же их с раннего возраста приобщали к домашнему труду.

Игра «айар кьаболоб» состояло в том, что один из играющих садился спиной к другим с выставленной за ухо ладонью и должен был отгадать шлепнувшего по ладони и т.д.

Осенью, перед случкой овец, устраивали бараньи бои – «а(н)льи раха». Их начало предварялось чтением молитвы и разбиванием яйца об рога одного из баранов. (Разбивание яйца имеет здесь магический смысл оберега отары от болезней, символизирует желание увеличить поголовье).

Юноши и взрослые играли в «агьалъа». Это своеобразный вид шашек, правила игры в которые тиндалы уже не помнят, но которые, как удалось выяснить в свое время этнографу А.И. Исламмагомедову, состояли в довольно сложном порядке перемещения по нанесенной на большом плоском камне шахматке игральных камушек («кьатІачи»).

Видимо в начале XX в. в Тинди были завезены и игральные карты. Названия карт были «переименованы» на свой лад. Так, крестовая дама была названа «АчІихулІа матІушка», трефовый туз – «лъабалалІа ила», бубновый валет – «боболалІа гІаштІи», пиковая дама – «туцилІа матІушка» и т.д.

25. КАЛЕНДАРЬ

Тиндалы преклонного возраста, опираясь на опыт и многолетние наблюдения, могли довольно верно определять предстоящие изменения погоды. О погоде, возможных климатических изменениях, судили по разным приметам. Народный календарь и календарные обряды были непосредственно связаны с сезонными сельскохозяйственными работами. Год состоял из 12 месяцев, обозначаемых по арабской терминологии, и делился на 4 времени года: зима – («цибар»), весна – («реб»), лето –

(«кьену»), осень – («гьинибагьар»).

Месяцы («боцу») делились на недели – «гьакьу», неделя на дни: понедельник – («итни», «гьакьу-хиндал»), вторник – («талат», «гьой»), среда – («арбагI», «мильи»), четверг – «хамиз», пятница – («рузмай»), суббота – («шамати»), воскресенье – («цIабай»). Небезынтересны и другие понятия о времени («заман» «кьару»). Так, прошлый год обозначается не описательно, а специальным термином – «саби». Сутки делятся на несколько частей: рассвет, раннее утро – («бакьай»), полдень – («кьебу»), вечер – («лгахьа»), поздний вечер, ночь – («бочIагьала»).

Как видим, для обозначения большинства дней недели, а также времени суток у тиндалов существует своя (не арабская) терминология. В этом нетрудно усмотреть свидетельство о существовании у тиндалов в исторически обозримом прошлом своеобразной системы отсчета времени. Астрономические и астрологические знания в рассматриваемое время базировались, на арабо-мусульманскую традицию и их обладателями были главным образом те редкие представители духовенства, которые обучались этим наукам специально. Что касается народных познаний на этот счет, то они были ограничены общими представлениями о звездах, (напр, «беци рукьа» – созвездие большой («гьи(н)кIаб») и малой («мукIуб» медведицы и др.), фазах луны, об определении начала времен года по различным ориентирам, о зимнем и летнем солнцестоянии, солнечном затмении, удачных и неудачных днях недели.

Ражи ЦIоролб моцI – февраль. Сапар моцI – последний месяц по мусульманскому календарю. Последняя среда (арбагI) сафара нельзя работать, даже воду следует набирать заранее. Считалось, что все неслучившиеся за год невзгоды могут произойти именно в этот день. Этот день считался дурным для начала путешествия. Говорят, этот день совпадает, с днем выселения чеченцев 23 февраля 1944 г. и с днем нападения фашисткой Германии на СССР.

Впервые часы в с. Тинди привез до революции Халил ХIажи, после

возвращения из паломничества в Мекку. После установления Советской власти эмигрировал в Турцию. Граммофон в 20-е годы привез Бохлочи Махлама. Электричество – от местной минигидроэлектростанции в 1948 году. Автомобильная дорога была проложена в 1955 году. На строительстве дороги («нухлул кьоби») участвовало практически все взрослые население. Первая программа Всесоюзного телевидения появилась в 1985 году и с тех пор качество трансляции остается плохим.

Первый фруктовый сад в Тинди возник благодаря энтузиазму и поразительному трудолюбию Абдурахманова Махламада (Паранги). Поскольку вся пригодная для возделывания земля принадлежала колхозу и колхозникам, М.Абдурахманов вырастил сад в неприступном даже для пастьбы скота скалистом месте, выровнил его, свез землю.

26. МУСАБЕШТА (ПРАЗНИК ПЕРВОЙ БОРОЗДЫ)

Особое место в жизни общества занимали действия, связанные с календарными праздниками и обрядами.

Особенно торжественно отмечался тиндалами Праздник первой борозды («Мусабешта»). Обязанности по проведению этого обряда заранее брал на себя кто-либо из состоятельных тиндинцев. Причем существовала очередность между тухумами, т.е. если в этом году обряд проводился за счет представителя тухума «гъаччаль», то на следующий год этот должен был быть кто-то из тухума «гьиндилъ». Точный день проведения первой борозды устанавливали старейшины. Первую борозду доверяли проводить тому из почетных жителей села, кто считался удачливым, имел репутацию доброго человека успешно ведущего свое хозяйство. Пока тот, кому предстояло провести первую борозду не внесет в поле удобрение (навоз, золу), никто не начинал удобрять свои поля. Само проведение первой борозды помимо ритуально-магического смысла. Считалась, что если кто-либо начнет сев раньше проведения этого обряда, то он лишит благополучия джамаглат, а год будет неурожайным.

До недавнего времени, даже в трудное послевоенное время праздник «Мусабешта» проходил торжественно и интересно. Собирались и созывались люди, готовились хорошее угощение (резали быка, выпекали хлеб). На рога быков надевались ритуальные хлебные круги. Пахарь надевал шубу наизнанку, а его закидывали комьями земли. Устраивались состязания в борьбе, прыжках, метании камня, различные игры. Веселиться на празднике «Мусабешта» дозволялось до известных пределов. Нельзя было вести себя несерьезно. Всякого рода словесные шутки относительно урожая, хлеба, быков, сохи, пахаря и т.д., возбранялись как вредные. Следовало выражать радость и высказывать пожелания богатого урожая.

Специального обряда посвященного молотье не было. Обычно родственники устраивали гвай. По завершению молотьи пришедших на помощь угощали мясной пищей.

27. ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ

Вызывние дождя, обряд, который не был привязан ни к какой дате и совершался в горах по необходимости: при длительной засухе, которое могло привести к непоправимым последствиям в жизнеобеспечении населения: земледелие в горах было повсеместно багарным и всецело зависело от погодных условий. В народе существовала вера в возможность коррекции природных явлений, в том числе вера в возможность, при необходимости вызвать дождь. Для проведения обряда вызывания дождя, руководствовались решением сельского дибера, который назначал день проведения обряда. Три дня до начала обряда он призывал держать пост (уразу). 4-й день также начинался с поста. К полудню старики (джамаглатальул чи, т.е. те, кому за 60 лет) собирались возле мечети. Жители села от мала до велика, выходили из своих домов, одевшись в старую одежду. Грудных детей на время проведения обряда нельзя было кормить и они должны были находиться отдельно от матерей. До

завершения обряда ягнят нельзя было оставлять с овцематками, телят с коровами.

Кульминацией обряда было шествие к реке, к месту, которое называется «ханчабахаду» («гьамада»), во время которого люди старались разжалобить Аллаха, просили его спасти их от засухи, издавали жалостные крики. У реки совершали намаз и читали молитву (дугла), в которой говорились, что страдают не только люди, но и всякое живое творение Аллаха, страдают малые дети, детеныши живых тварей. Затем распевали зикр, в котором, помимо восхваления Аллаха и пророка Мухаммада (с.), распевались и такие слова:

«Баракат бугеб цад байги!

Цакъ дуда гьари буго.

Бакъван холеб хур буго,

Къечон холеб ракъ буго».

(Пусть пойдет обильный, баракатный дождь!

Очень большая просьба к Тебе.

От засухи гибнут поля,

От жажды гибнет земля.)

Заключении обряда на речной гальке писали специальный аят из Корана и кидали ее в реку. Резали барана или бычка, при этом кровь полностью пускали в реку. Мясо раздавали как садакъа. Как по пути следования к реке, так и у самой реки люди обрызгивали друг друга водой, купались в реке. Примечательно, что и поныне, когда дети, купаясь в реке, начинают брызгать, друг друга взрослые говорят, им: «Перестаньте, не то дождь пойдет». Чтобы остановить дождь или град читали молитву (дугла), ставили у ворот треногу ножками вверх и посыпали во внутрь золу. Считалось, что грудь чужой женщины полезен для ребенка, от этого он становится крепче. Если «молочное братство», то они не могли жениться. Считалось, что такой брак негативно отразится на здоровье потомства. Случаи сорората и левирата, хотя шариатом и не запрещены, среди

тиндинцев нами не зафиксированы. До сватовства отец и мать юноши деликатно выясняли, согласят ли родители девушки и ее братья выдать дочь (сестру) за их сына. После сватовства родственники невесты с двумя хлебами и одним курдюком навещали дом жениха. Какие-либо подарки в данном случае не делались. Жених дарил невесте один комплект одежды. Сторона невесты – один, реже два комплекта постельных принадлежности и домашнюю утварь, участок земли и корову с теленком. Сын, в зависимости от благосостояние родителей, получал часть дома или отдельно дом с хозяйственными постройками и до двадцати голов овец. Словом, и сторона жениха, и сторона невесты обеспечивала молодых материальными возможностями для ведения самостоятельного хозяйства. В дальнейшем молодая семья могла рассчитывать только на свое трудолюбие и умение хозяйствовать.

28. ВЕРОВАНИЯ

С распространением ислама домонотеистические верования горцев, равно как идолы и культы, воплощавшие эти воззрениями, подверглись изживанию и уничтожению. Следы христианства (проникновение которого в Западный Дагестан из средневековой Грузии не вызывает у исследователей сомнения) были также искоренены ⁴²³.

Однако, в конце XIX – начале XX вв. реликты и рудименты домусульманских верований занимали духовной культуре горцев определенное место ⁴²⁴. Несмотря на прочное утверждение ислама, население продолжало помнить некоторые поверья, связанные с политеизмом, анимизмом, фетишизмом. Культ небесных светил, культ конкретных животных, объектов природы, обилие оберегов, амулетов,

⁴²³ См.: Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане..., С. 165.

⁴²⁴ Гаджиев Г.А. Доисламские верования народов Нагорного Дагестана. С. 131-149.

талисманов – все это свидетельствует о немаловажной роли в быту дагестанцев домонотеистических воззрений. Тиндалы в этом отношении не составляют исключения. Так, в окрестном лесу, расположенном на восточной стороне от села Тинди, есть местечко под названием «Бела анчаба тло гъини». По поверью, из этого местечка нельзя брать абсолютно ничего. В противном случае не миновать несчастья в семье или джамагате. По пути из Тинди в Ангида имеется деревце, и если кто обломает его ветку, может, якобы, умереть. В том же селении показывают местечко, где вообще не разрешается косить, иначе не миновать тому кто это сделал, или его близким, несчастья. Существует поверье, что рубить одинокое, стоящее в стороне от леса дерево опасно. Рассказывают, что от этого кто-то и на самом деле умер. По пути от хутора Гъарачи в Тинди, на северной стороне, имеется место в лесу, называемое «руччала». Место это следует обходить как можно дальше, а если кто окажется там, то, во избежание смертельной болезни, ему нельзя ни до чего дотрагиваться (т.е. рубить, рвать траву и т.д.). В местечке «Белукъатли», расположенном по пути в хутор Обатле так же нежелательно находиться, трогать там что-либо, отправлять естественные надобности. Это место считается обиталищем шайтанов, причиняющих зло. Отголоски культа гор (в частности горы Ханибатль как культового центра) зафиксированы у багулалов и тиндалов М.А. Агларовым⁴²⁵.

Дорогой шайтанов («шайтабазул нух») называют тропу от местечка «Гъери» (досл. «кровь») у подхода к Тинди до места «Гъагъери» (выше хутора Гвинейчи). Поверье такое, что здесь шайтаны могут заманить человека, затуманить ему сознание, создать иллюзорные картины как будто он находится на свадьбе или в окружении своих знакомых, веселится, поет, играет на зурне и т.д., а затем обнаруживает себя в неожиданных местах, на краю пропасти или в ущелье, избитым и

⁴²⁵ Агларов М.А. Андийская группа народностей. Дис. канд. истор. Наук. Махачкала, 1967. С.212-217.

заболевшим.

Расстройство памяти, душевные болезни также связывают с воздействием шайтанов и джинов. Интересно, что причиной возникновения многих «наружных», «видимых» болезней, например, нарывов, сыпей, опухолей, связывали с кознями шайтана. Методы борьбы с такого рода недугами ограничивались часто тем, что мулла делал «сабаб», т. е. произносил специальную молитву на кружке воды, ложке масла и т.п., и рекомендовал промыть или намазать ими больное место. При кожных болезнях мулла чернилами (а в более позднее время химическим карандашом) писал особые изречение или отдельные арабские буквы вокруг больного места. Эффект от такого лечения, как уверены многие из тиндалов, бывал непременно положительным. Что касается причин расстройства психики, то их связывали в основном с вредоносным воздействием или «вселением» в человека джинов. Человека с нарушенной психикой называют «шайтан бихилья» («удерживаемый шайтанами»), а психически больного – «дженийайи кьануб» («полный джинами»). Наиболее целебным в этих случаях средством считалось окуривание серой. Чтобы оградиться от порчи, дурного воздействия шайтанов и джинов, следовало зажечь огонь, выстрелить из ружья, достать кинжал из ножен, обкуривать пострадавшего серой, прочитать какую-нибудь молитву.

Джины представляются как небольшие темные человекоподобные существа, действующие всегда сообща. Они наносят человеку только вред, но иногда могут совершать и «правильные» поступки: наказать провинившегося, кровника. Знахарю, «связанному с джинами» последние не могли нанести вред. Считали, что он связан или дружен с джинами, что последние стерегут его даже остерегаются его. Ему приписывали способности излечивать человека от «болезни джинов», «освободить» его от вреда, причиняемого джинами, «вызвolyть из их окружения», отгонять их путем причитаний, манипуляций, магических действий (окуривание серой, закапывание костей черной курицы в местах, куда собираются

джины, разбивание плоской каменной плитки на спине и др.). Отправляясь в вечернее или в ночное время на улицу, особенно на мельницу, в лес, на кладбище и т.д., советовали прочитать какую-нибудь молитву, взять с собой спички, металлический предмет (нож, ножницы и т.п.), запрещали отправлять естественные надобности в нечистом месте, свистеть ... В противном случае, зловредное воздействие шайтанов и джинов считалось следствием беспечности, непредусмотрительности самого человека.

Хотя тиндалы, как и другие народы Дагестана, делили джинов на две категории: вредные – (джины-капуры, т.е. «неверные») безвредные – (джины-мусульмане), – и от тех, и от других советовали остерегаться. Добра от них никто не ожидал. Как отмечают авторы монографии «Годоберинцы», именно шайтаны и джины воспринимались как всеобъемлющий источник зла: «В представлении народа шайтаны – это всегда отрицательные духи. Верили, что у каждого есть шайтан, неразлучный спутник человека, проникающий даже в его кровь. По поверьям, все убийства, размолвки, скандалы, ссоры между людьми, в семье исходили от козней шайтанов, постоянно толкающих, людей на преступление. Шайтаны могли посеять между ближними вражду, перевернуть в доме все вверх дном, избить встретившего им человека, спрятать нужную вещь, через некоторое время подбросить ее и т.д... Шайтаны были наделены способностью превращаться в знакомых человеку. По местным представлениям, Господь создал шайтанов для испытания рода человеческого. Они всегда пытались сбить человека с праведного пути. Делали они это якобы чаще всего с людьми, неуверенными в себе. Обычно, если человек оступался, говорили, что его «шайтан попутал». О нехорошем человеке, склонном ко лжи, обману, говорили, что он хуже шайтана⁴²⁶.

Тиндалы хитроумного человека называли – «шайтанав – (букв, «шайтанистый») – гьам», а наивного, простодушного, добросердечного

⁴²⁶ Алимova Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы:...С. 167.

человека – «рекІвалІи шайтІан гьикІу» – (букв. «не имеющий шайтІана в сердце»).

ШайтІанов, джинов, равно как и «нехороших людей», во избежание порчи и злодеяний, остерегались. Им приписывались совершенно фантастические свойства. Так, например, считали, что они за одни сутки могут человека научить играть на пандуре или зурне. (Кстати сказать, сама зурна в представлениях как хваршин, так и тиндалов, является неизменным атрибутом шайтІанов). Отголоски любовной магии можно усмотреть и в угощении пирогами из съедобных трав возлюбленного в день весеннего равноденствия, и в том, что в его подушку незаметно клали перышки голубя или ласточки. С целью приворожить возлюбленного мулла тайно писал сабаб и девушка носила его как амулет или опускала в воду и затем, незаметно, давала пить эту воду юноше. Тиндалы верили, что если продеть шелковую нитку через глаз полоза, то такая нить могла приворожить любого.

«Рисиса» – домовой, представлялся в виде сверхъестественного существа. Внешние описания этого мифического персонажа зафиксировать не удалось.

Рассказывают, что нападает «Рисиса» только на спящего человека, давит и душит его своей тяжестью, парализует движения. После этого пострадавший испытывает боли и ломоту в теле, помутнение сознания, страх.

О контактах с «Рисиса» существует множество невероятных рассказов.

В качестве оберега использовали «кьатІу» – бусину из ствола калины-гордовины. Ее завязывали на маслобойный кувшин на шею теленка, на запястье мальчика, которому сделали обрезание. С той же целью использовали разукрашенный орнаментом кусок от ветки кизила («билъикІу»). Его привязывали к запястью, к чабанской палке, к рогам домашнего скота. Мастеровой человек использовал кизиловое дерево для

ручки молотка или другого инструмента, дабы не сгазили его мастерство. При опухании живота коровы считалось целебным ударять по нему веточкой кизила.

Ряд бытовых магических представлений тиндалов связан с порчей. Так, считают, что, если накормить человека мозгами осла, поведение человека могло стать неадекватным, его мог охватить какой-нибудь недуг. Для того чтобы кто-то влюбился, давали «траву», но никто не может назвать какую именно.

По дороге из Тинди в Ангида имеется дерево. Считается, что тот, кто поломает, ветку этого дерева рискует, умереть. В Ангида есть место, где нельзя косить. Иначе может случиться несчастье. В лесу, расположенном на противоположном селению Тинди склоне горы есть место, называемое «баракат гъечлеб рохъ» («неблагополучный лес»). Другое такое же место, по названию: «руччала» находится рядом с хутором Гъадачи. Люди избегают ходить туда. Дрова там не заготавливают вообще. Нельзя было рубить дерево, растущее одиноко, в стороне от леса. Рассказывает, что от этого кто-то умер. Недалеко от Тинди есть места по названию «Бело анчабатло гъини» и «Белукъатли». Трогать то, что там есть, и особенно забирать с собой, или отправлять там естественные надобности считается опасным: можно заболеть психической болезнью, параличом, шайтаны могут навести порчу.

Ресиса – демонический персонаж. Описать его конкретно, объяснить, что он из себя не могут. Ресиса наделяют способностями вызывать у человека всякого рода галлюцинации, лишить дара речи. Но если в момент «нашествия» Ресиса дотронется или заговорит с ним его жена или другой человек, то жертва Ресиса может спастись.

В качестве оберега от порчи и сглаза использовали разукрашенный различным орнаментом кусок от ветки кизила («билъикIу»). Его привязывали к запястью, к чабанской палке, к рогам домашнего скота. Мастерской человек использовал кизиловое дерево для ручки молотка,

дабы не сглазили его мастерством. При опухании живота коровы считалось целебным, если ударят по животу веточкой кизила. От сглаза ребенка мазали сажей. В ночное время для защиты ребенка от злых духов использовали нож, спички или другие предметы содержащие серу.

Беременной нельзя смотреть на жеребца, покрывающего кобылу и на то, как рождает ослица. В первом случае это может затянуть беременность женщины до 12-ти месяцев, во втором – ее (женщины) роды могут быть трудными. Высушенная пуповина младенца и первые, сбритые с его головы волосы завязывали в чистых кусок материи и подвешивали к колыбели до тех пор, пока малыш не выйдет из « люлечного» возраста. Позже все это прятали под крышей или в стене. Считалось, что если до впервые сбритых волос младенца дотронется змея, то он может вырасти умалишенным.

Малолетних детей старались не водить на мельницу. Но если по той или иной причине приходилось это делать, то, согласно поверью, если занести его в мельницу головой вперед – вырастает умным, если ногами вперед – быстрым, шустрым. Чтобы избавить ребенка от сглаза брали сырое куриное яйцо, рисовали на нем какой-нибудь узор и ложили в огонь или горячую золу – если оно лопнет, то ребенок выздоровеет. Если в сглазе ребенка подозревался конкретный человек, то пытались незаметно оторвать от его одежды кусочек ткани, делали в ней девять дыр, при этом девять раз читали «АлхІам» и вместе с серой сжигали ее. Лечением от сглаза, гаданием занимались старухи, которым молва приписывала необычные способности. Называли их «ГьякІабектльай» - а само действие – называлось «Гья». Чтобы уберечь ребенка от сглаза использовались различные амулеты, талисманы. Считалось, что малыша не сглазят, если сшить ему одежду от кусков материи, собранных от девяти разных мужчин – родственников малыша. Шайтанам приписывались различные фантастические свойства. Считали, например, что они за одни сутки могут научить человека играть на пандуре. Когда заболела молодая женщина и

болезнь ее связывали с вредоносным действием шайтанов, «ГъакIабектлъай» пропускала через сито соль, и посыпала молодую тем, что оставалось в сите. «ГъакIабекталъай» часто жаловались на то, что после совершения тех или иных магических действий они «болеют».

В хлеву до того, как запустить туда скотину, сжигали серу – чтобы шайтаны не вошли туда: сжигали шкуру змеи – чтобы змеи не вошли в хлеб. С целью предохранения скота от вредоносных действий злых духов в хлев ставили ягоду «БилькиIутлъа чIантIа» (аварск. – тIогъронибарщ).

29. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

У тиндалов, как и у других народов, народная медицина базировалась на эмпирических знаниях, приобретенных лекарями («анса») на протяжении многих веков, о целебных свойствах различных веществ растительного, минерального, животного происхождения. Из них готовились лекарственные препараты (настои, отвары, мази и т.д.). Лекари обладали довольно обширными знаниями о физиологии человеческого организма. Они пользовались различными приемами «мануальной» терапии, применяли кровопускание, оперативное вмешательство.

Лечением занимались и мужчины, и женщины. При этом существовала определенная специализация. Женщины, разумеется, лечили женские болезни (воспаления, бесплодие и т.д.), а также кожные и глазные болезни; изредка среди них встречались и костоправы.

Мужчины – лекари, обладая несравненно большими знаниями, почерпнутыми из лечебников восточного (арабо-язычные) и местного, дагестанского происхождения, – были, как правило, универсалами. Используя простейшие медицинские приспособления и инструменты им удавалось делать весьма сложные, даже на современный взгляд, хирургические операции. Между тем, женщины-лекари недостаток профессиональных знаний часто компенсировали тем, что «обставляли» лечение («битIигъильа» (досл. «выправление») магическими действиями (заклинаниями, молитвами, раздуванием огня, разбрызгиванием воды), т.е.

воздействовали на больного психологически.

Сочетание рациональных и иррациональных, магических приемов нередко давало ожидаемый эффект. И чем загадочнее были личность и действия женщины-лекаря, тем большей популярностью она пользовалась.

К лекарям обычно обращались в тех случаях, когда чувствовали, что общеизвестными («домашними») средствами больному невозможно помочь. Минимумом знаний в области народной медицины располагали многие. Люди в большинстве своем знали, как проводить профилактику простудных заболеваний («дечалар сасанля») и его проявлений: озноба («гигигьар»), температуры, насморка, кашля; стоматита («сункIа»); расстройства кишечника («бейа»); запора («кIару»). Многие умели обрабатывать бытовые раны, делать перевязки, лечить мелкие травмы.

В качестве лечебных средств широко применялись целебные растения. В зависимости от заболевания в одних случаях это мог быть корень, в других цветок, семена, листья, почки, кора и т.д., одного и того же растения. Минимум необходимых заготовок лекарственных растений имелся почти в каждой семье (подорожник, зверобой, мята, душица, мать-и-мачеха, тмин, крапива, кора дуба, корни барбариса и марены, семена конского щавеля, черемши, тыквенные семечки и т.д.).

Отметим, что сбор и заготовка этих трав требовали определенных знаний и даже опыта: одни растения собирали в пору цветения, другие в начале или после цветения; одни растения весной, другие в середине лета или поздней осенью и т.д.; в сухую погоду, утром рано или даже ночью, – от соблюдения этих условий зависели целебные свойства растений. Определенные правила следовало соблюдать и при сушке и хранении: сушить обязательно в тени, в сухом, проветриваемом месте; хранить в бязевых мешочках, подвешенными. Сушеные лесные ягоды («кIакIан») использовали для приготовления отваров, компотов, травы, коренья и другую растительность использовали мелко нарубленными или перетертыми в порошок (для приготовления настоев, отваров, мазей (в

сочетании с перетопленными жирами, серой, глиной). Некоторые растения использовались и в свежем виде, например, подорожник – («али»).

При простуде лечились компотами и отварами из лесных ягод: брусники («сандар»), крыжовника («кьанкьу»), рябины («азал»), смородины («квинци»), черники («лай»), шиповника («кешу») и др.; ингаляциями из горячих отваров мяты, шалфея («льешарху»), чаем с настоянными на меду ягодами калины («билъикгу»).

Более серьезные заболевания, вызванные переохлаждением (бронхит, воспалительные процессы в легких) лечили еще и отваром из еловых свежих ростков, специальной диетой с применением барсучьего, медвежьего, турьего или козьего жира, меда, молока). Расстройства кишечника и кишечные колики («цлинар») лечили отваром порошка из сушеных листьев подорожника, чаем из зверобоя в сочетании с душицей и тмином. Чай из душицы рекомендовали и при болях в области сердца. В качестве слабительного использовали простоявшую более двух суток кислую сыворотку, густой отвар из чернослива («чачан-кванкви»); глисты у детей выводили при помощи сырых тыквенных семечек, которые следовало есть натощак в течении нескольких дней.

При болях в желудке или расстройствах, особенно у подростков, предлагали натощак яичницу, пожаренную на старом нутряном жире. Различные кожные болезни, в том числе лишай и чесотка, успешно лечили дегтем и серой в сочетании со старым животным жиром или нефтью. Незаживающие болячки, язвы, раны лечили медовыми компрессами в сочетании с яичным желтком, иногда присыпали и толочком. Фурункулез лечили прикладыванием на больное место печеного лука или разжеванных листьев подорожника.

Как и повсеместно, в Дагестане, особенно удавалось тиндалам лечение травматических повреждений (ушибов, вывихов, переломов). Костоправы в этом деле знали и умели, можно сказать, все. И смещать переломленные части костей, и накладывать фиксирующие, тугие повязки,

нкетты, и гипсовать (замешанное на яичном желтке жидкое тесто).

Определенным запасом полезных для родовспоможения знаний обладали и повитухи («какукъи»). Кроме того, что они принимали роды, в том числе и с неправильным положением плода, они лечили и от бесплодия, других женских заболеваний (при помощи массажа, припарок, настоек, особой глины замешанной на местной минеральной воде и т.п.).

Тиндалы хорошо знали свойства и использовали минеральные и сероводородные воды, которые в округе было достаточно. Вода из Хваршинского ущелья (с. Инхоквари) помогали при лечении ряда женских и кожных болезней, и особенно при внутренних болезнях (гастритах, колитах, язвенной болезни желудка).

Тяжелые, не поддающиеся лечению внутренние и психические заболевания с неопознанными причинами возникновения, народ связывал с действием сверхъестественных сил (дурного глаза, злых духов), магических взеземных сил и т.д. Для ограждения от вредоносных сил духов и природных явлений прибегали к сложным ритуалам, которые выполняли знахари, часто в сочетании с рациональными методами народной медицины. Как признают тиндалы, нередко такое «комплексное» лечение давало ощутимые результаты. Конечно, с точки зрения современных достижений научной медицины, кое-что из народной медицины представляется наивным.

Однако необходимо признать и то, что местные лекари и знахари были единственными, кто мог и старался помочь населению.

Первый фельдшерский пункт был открыт у тиндалов в 1904 году в селении Эчеда.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Хронологические рамки исследования позволили представить наиболее значимые особенности культуры и быта тиндалов. Наряду с тем, генетическое родство и общность исторических судеб, сходство природно-географических и социально-экономических условий жизни, обусловили идентичность культурно-бытовых традиций тиндалов с соответствующими традициями народов Западного Дагестана, аварцев, других народов Нагорного Дагестана.

Тиндалы – небольшой по численности народ северо-западного Дагестана. Основные формы хозяйства – земледелие, скотоводство, садоводство – были максимально приспособлены к экологическим возможностям и определялись ими. Богарное и террасное земледелие, хуторская система со скотоводческой направленностью, развитые домашние промыслы и торговля, составляли «самодостаточную» экономическую основу вольного общества «Богос». Поселения, жилища, одежда, пища тиндалов являются своеобразным материализованным воплощением накопленных веками традиции жизнеобеспечения.

На семью, семейный быт, семейные обряды, брачные и внутрисемейные отношения наложили отпечаток как домонотестиментальные воззрения, представления и порядки, так и шариатские нормы. Отголоски доисламских традиций наиболее отчетливо прослеживаются в свадебном и родильном обрядах. Похоронный и поминальный обряды характеризуются общеисламскими нормами.

Общественный быт тиндалов зиждился на достаточно стройной и строго регламентированной системе взаимоотношений между рядовыми общинниками, на нормативных традициях, имевших одинаковую правовую силу и применение ко всем равноправным членам общины (узденям). Отношения Тинди с другими джамагатами строились не на основе подчинения, а на взаимном уважении. Высшим органом власти являлся сельский сход (мажлис). Исполнительная власть в Тиндальском

вольном обществе была представлена ежегодно выбираемыми старшинами («чIухIби»).

Широко практиковалась у тиндалов взаимопомощь, которая имела, прежде всего, хозяйственную направленность. Среди других социальных институтов наиболее значимым было гостеприимство. Кровная месть к рассматриваемому времени была редуцирована как предшествовавшими правовыми реформами (низамами) Шамиля, так и усилиями царской администрации.

Духовная культура тиндалов представлена широким спектром ее составляющих. По уровню общей образованности населения, по числу примечетских школ, по наличию ученых-алимов, тиндальское вольное общество находилось на том же уровне, что и любые другие регионы Дагестана.

Фольклор тиндалов свидетельствует о том, что их духовный мир формировался не изолированно, а в соответствии с общеаварскими, общедагестанским культурными и идеологическими тенденциями прошлого.

Этикетные нормы тиндалов также складывались на основе общемусульманского, общегорского менталитета, на тщательно разработанной иерархической системе взаимоотношений.

О самобытности духовной культуры тиндалов свидетельствуют также праздники тиндалов, развлечения и игры.

Народный календарь и календарные обряды тиндалов непосредственно связаны с сезонными сельскохозяйственными работами и отражают особенности хозяйственного цикла.

Верования свидетельствуют о наличии отголосков и рудиментов, различных доисламских культов и представлений.

Народная медицина тиндалов, как и у других народов Дагестана, базировалась на эмпирических знаниях и свидетельствовала о достаточно устойчивых знаниях и свидетельствовала о достаточно устойчивых

знаниях в различных ее областях.

В 1993г. был принят Закон РФ «Основы правового статуса малочисленных коренных народов России», в котором таковыми признаются «народы, проживающие на территории традиционного расселения своих предков, сохраняющие самобытный уклад жизни, насчитывающие в России менее 50тыс. человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями: ... агулы, андийцы, арчинцы, ахвахцы, багулалы, бежтинцы, ботлихцы, гинухцы, годоберинцы, горские евреи и таты, гунзибцы, дидойцы (цезы), кайтагцы, каратинцы, кубачинцы, рутульцы, тиндалы, хваршины, цахуры, чамалалы.» (Федеральный закон «Основы правового статуса малочисленных коренных народов России». Статья N 1).

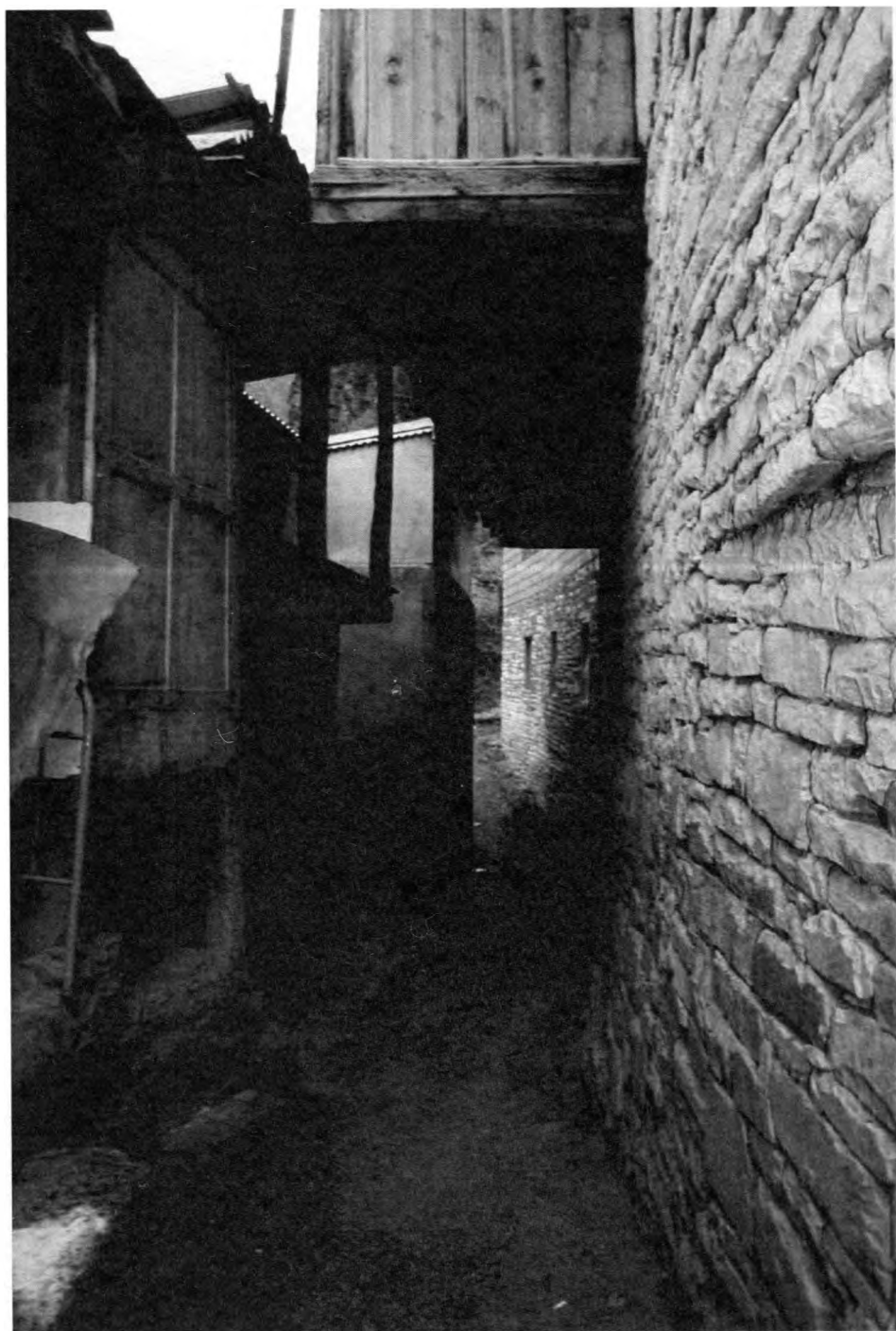
В этом документе констатировалось, что происходила нивелировка этнокультурной специфики малочисленных народов, что их интересы в сфере экономики, административно-правой и других сферах не учитывались. Отмечалась также необходимость определить их административно-политический статус, самоуправление, учитывать их экономические и этнокультурные потребности. Однако ни юридических, ни практических последствий этот закон для Дагестана не имел.

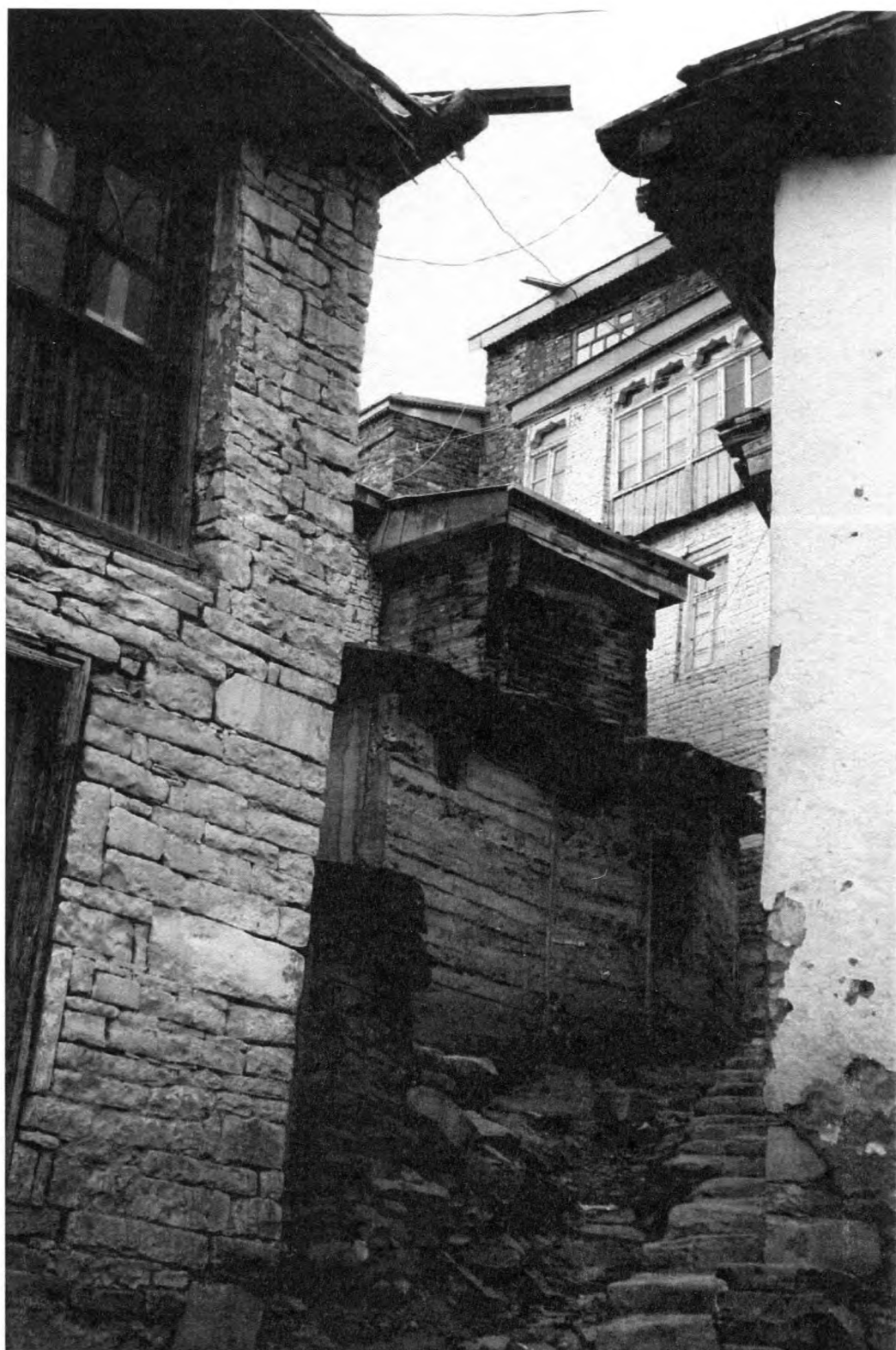
Между тем известно, что этнокультурное единение тиндалов, так или иначе, обеспечивавшееся в Имамате, а в последующий период и административно-политическими реформами царизма, было прервано в советское время. Джамагаты, некогда составлявшие единое тиндальское вольное общество, в частности Акнада и Ангида, были изолированы от Тинди, как от «метрополии» вольного общества, и насильственно переселены в феврале 1944 года сначала в Чечню, а затем, в 1958г. В Кизилюртовский район Дагестана. В этой связи проблема «нивелировки этнокультурной специфики малочисленных народов», о которой декларирует упомянутый Закон РФ, для тиндалов более чем актуально. Однако это проблема выходит за рамки задач настоящей работы.

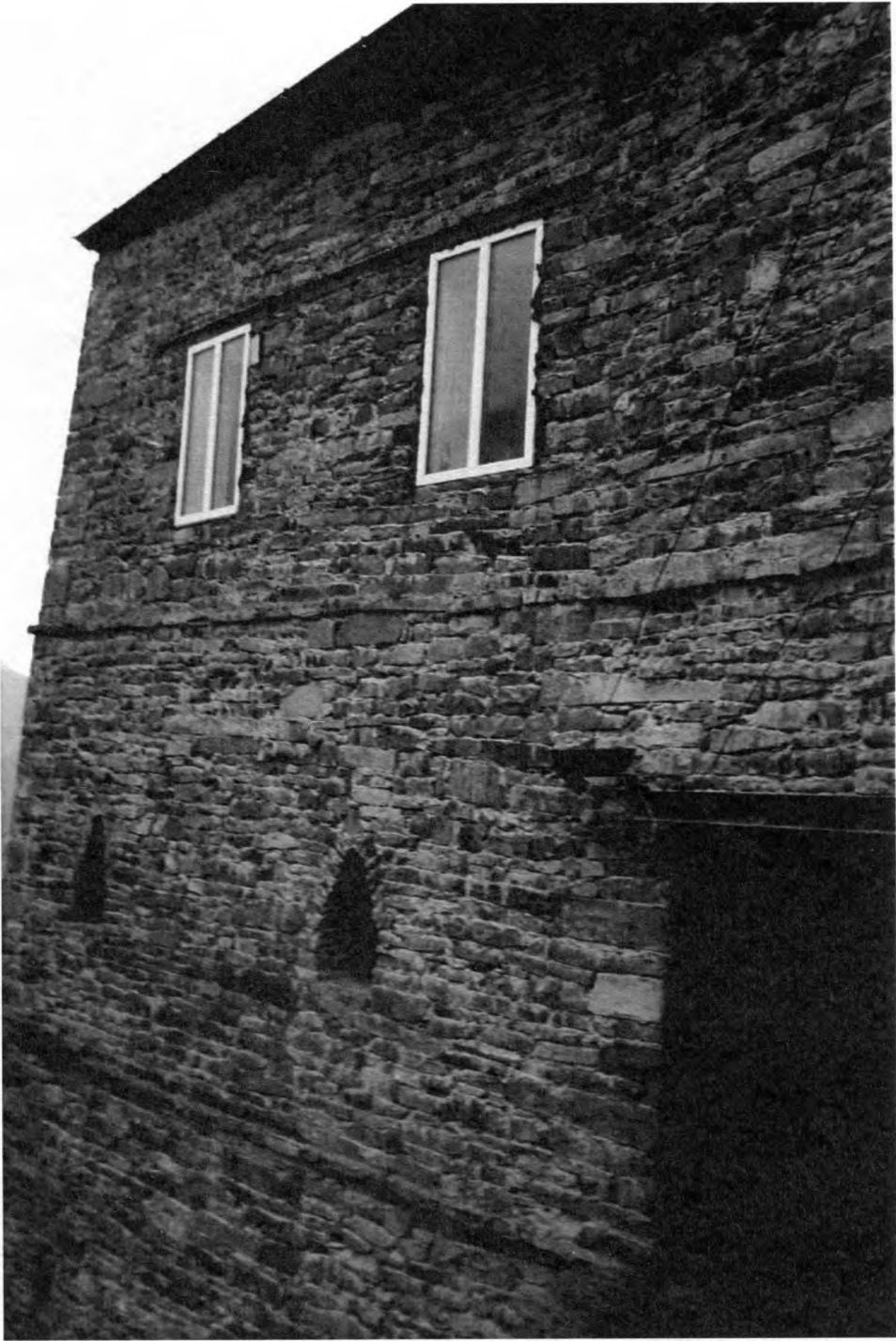
ИЛЛЮСТРАЦИИ

Виды села Тинди (фото Р.Г. Магомедова).

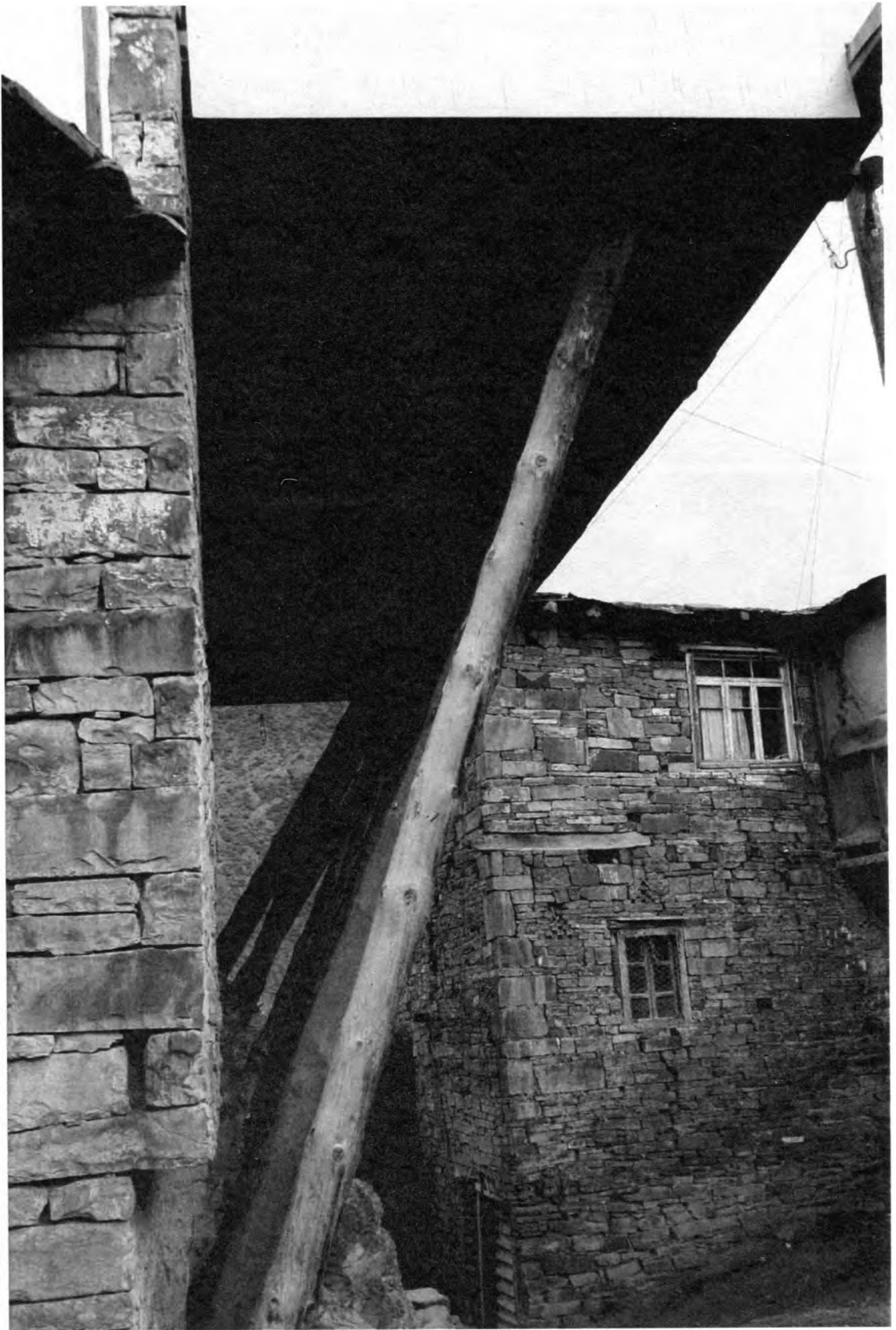








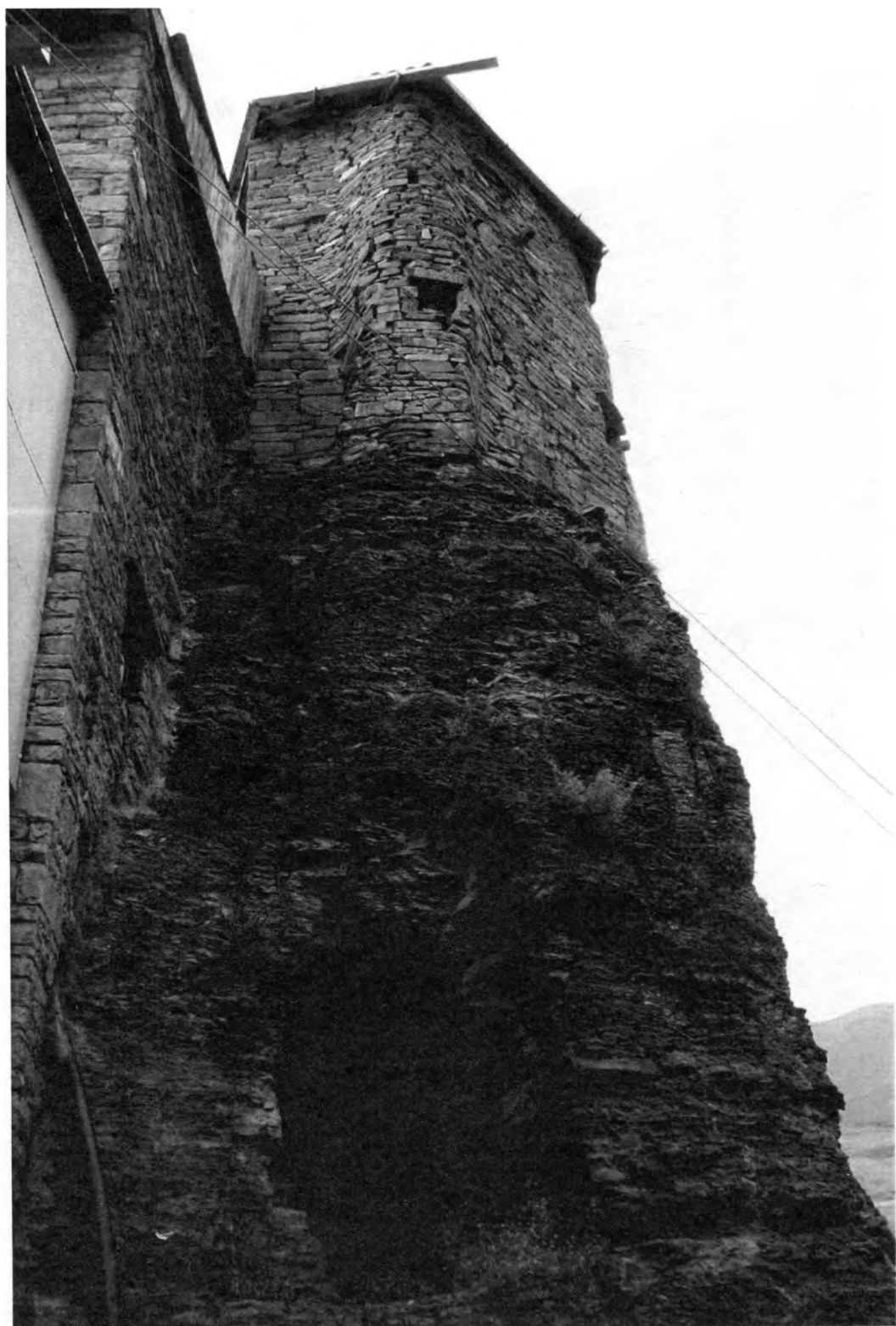


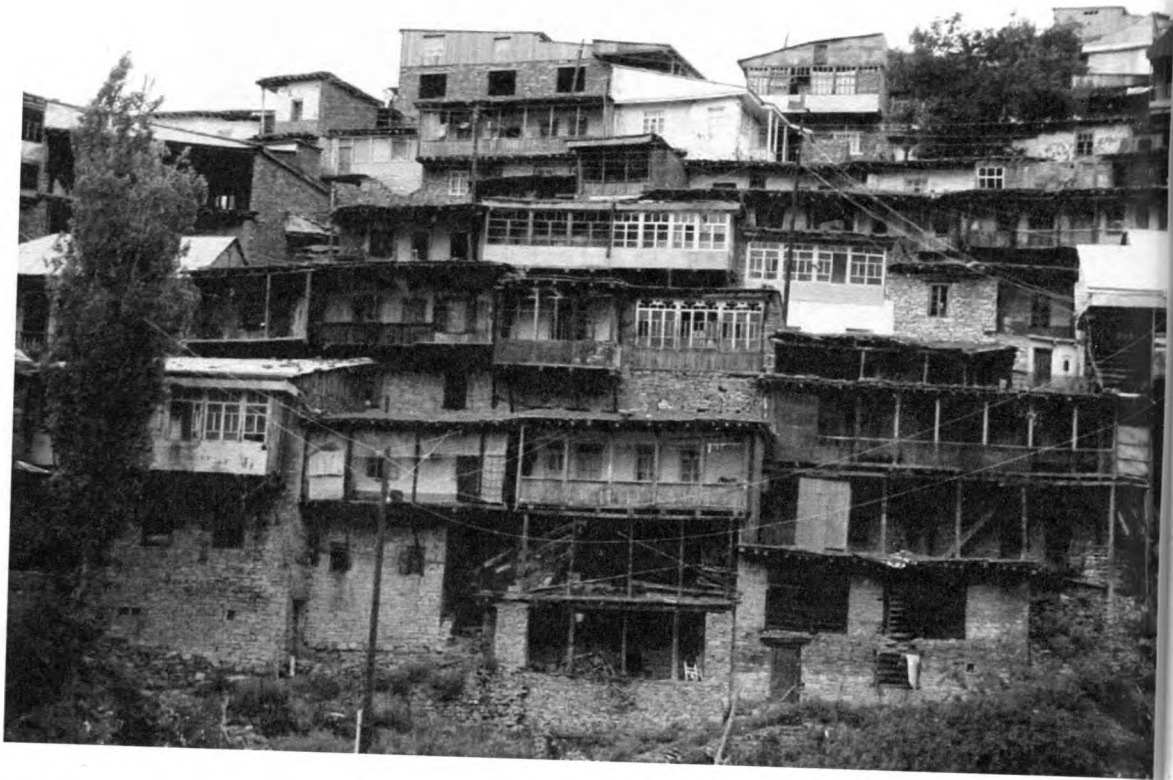


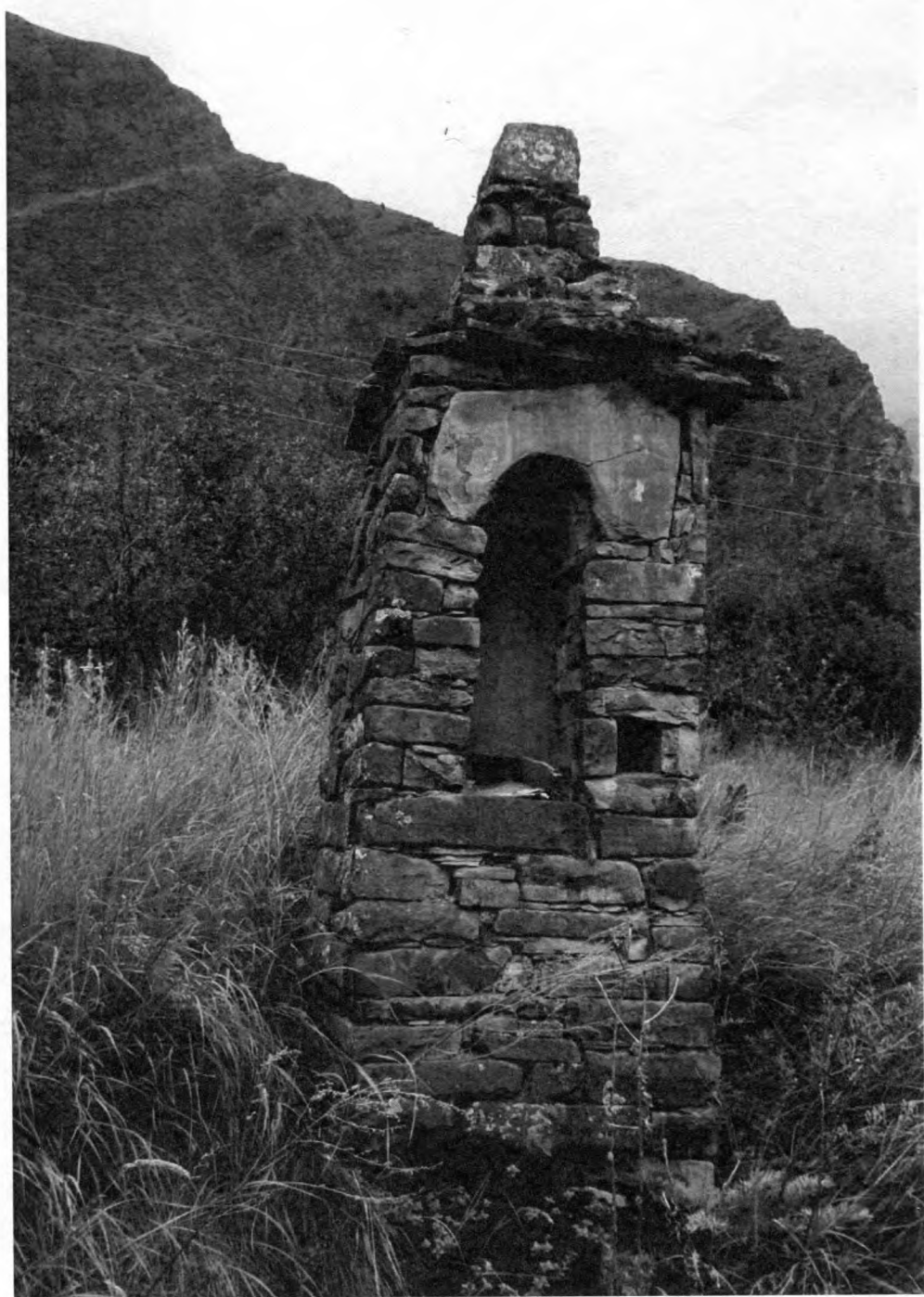


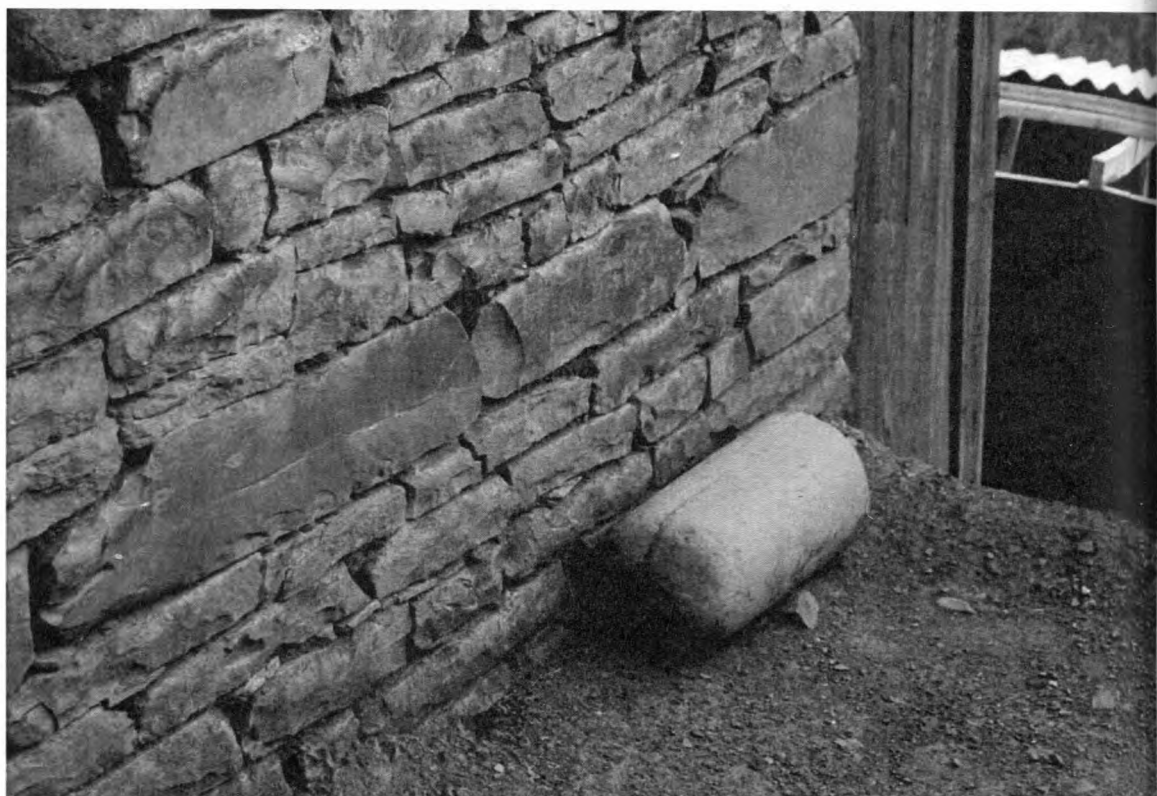




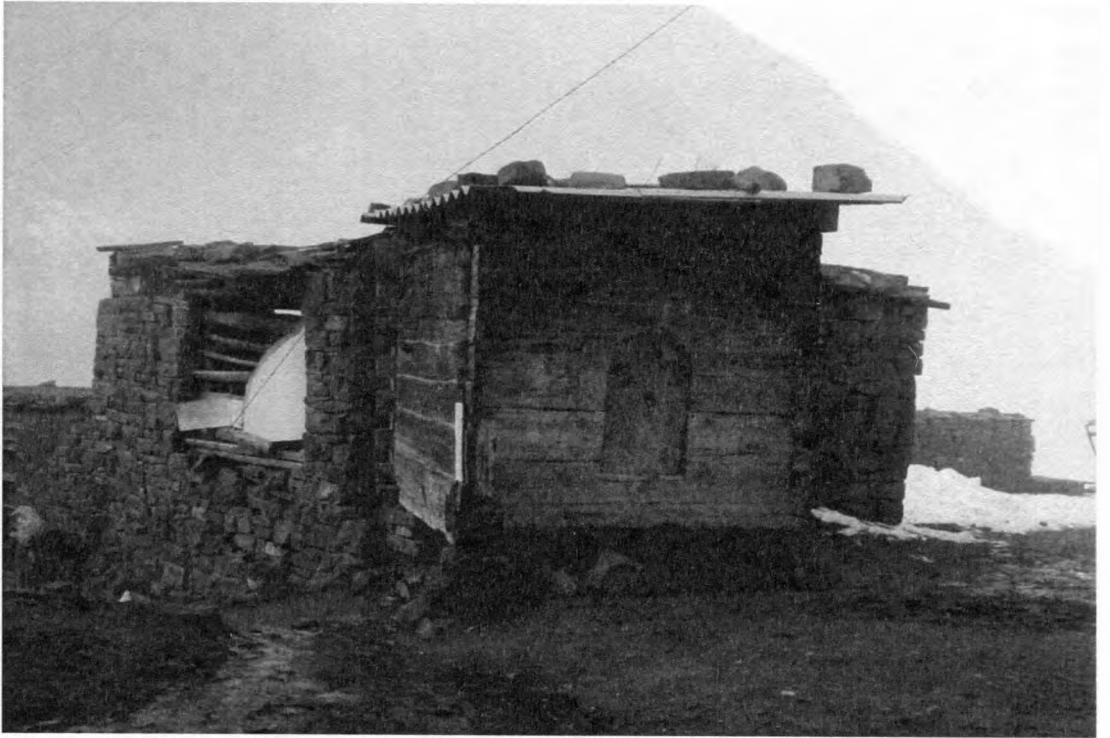




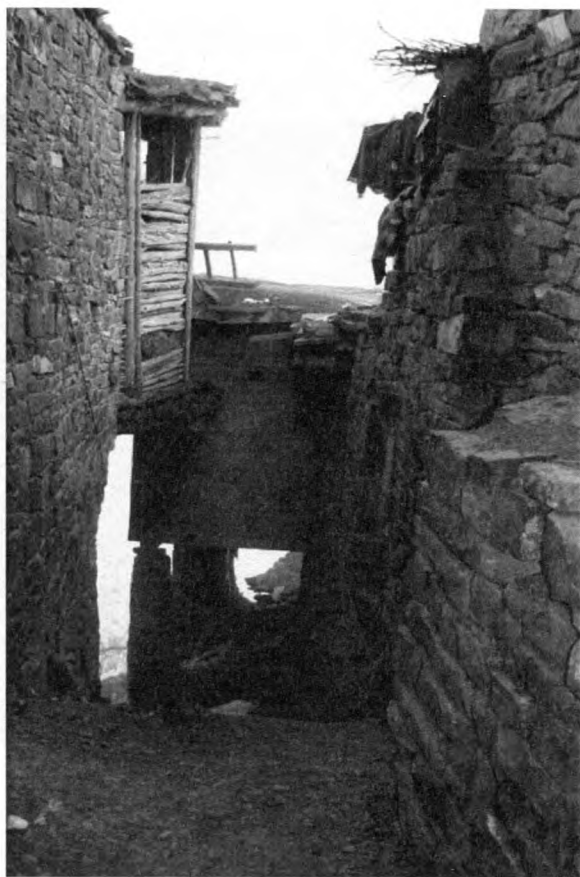


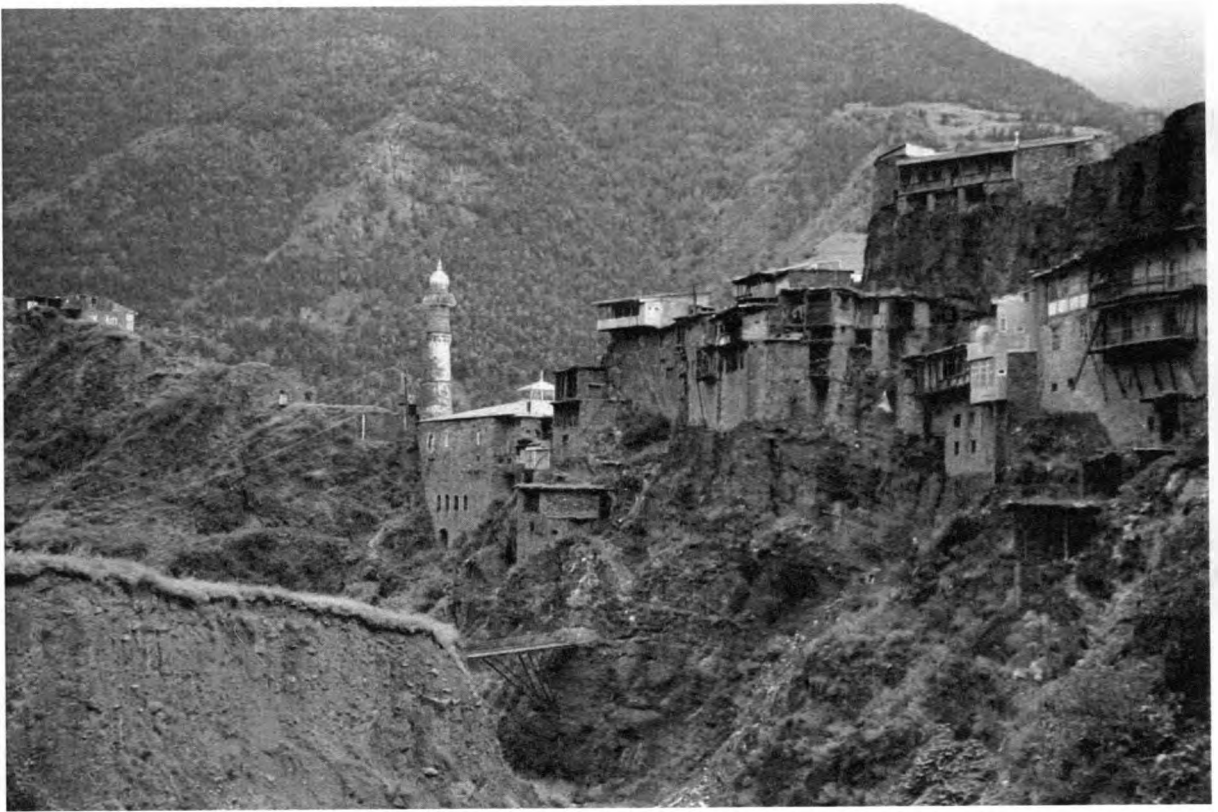




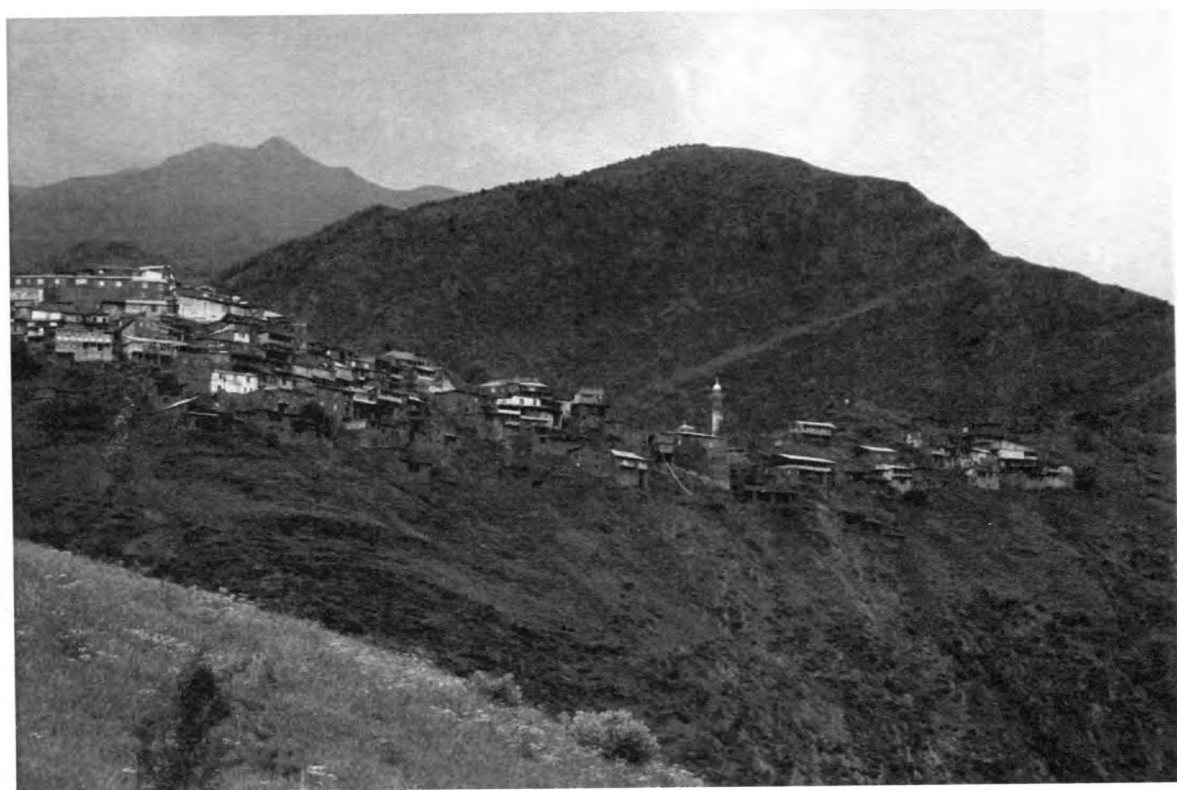
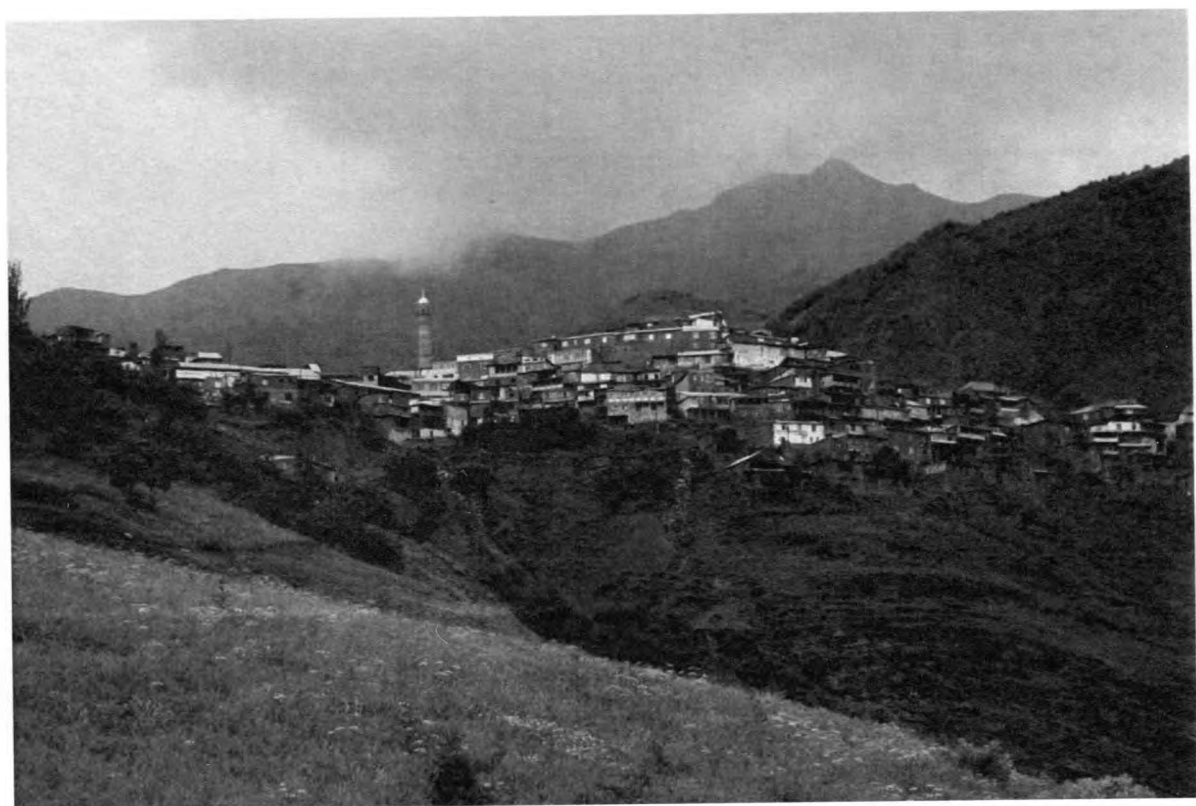


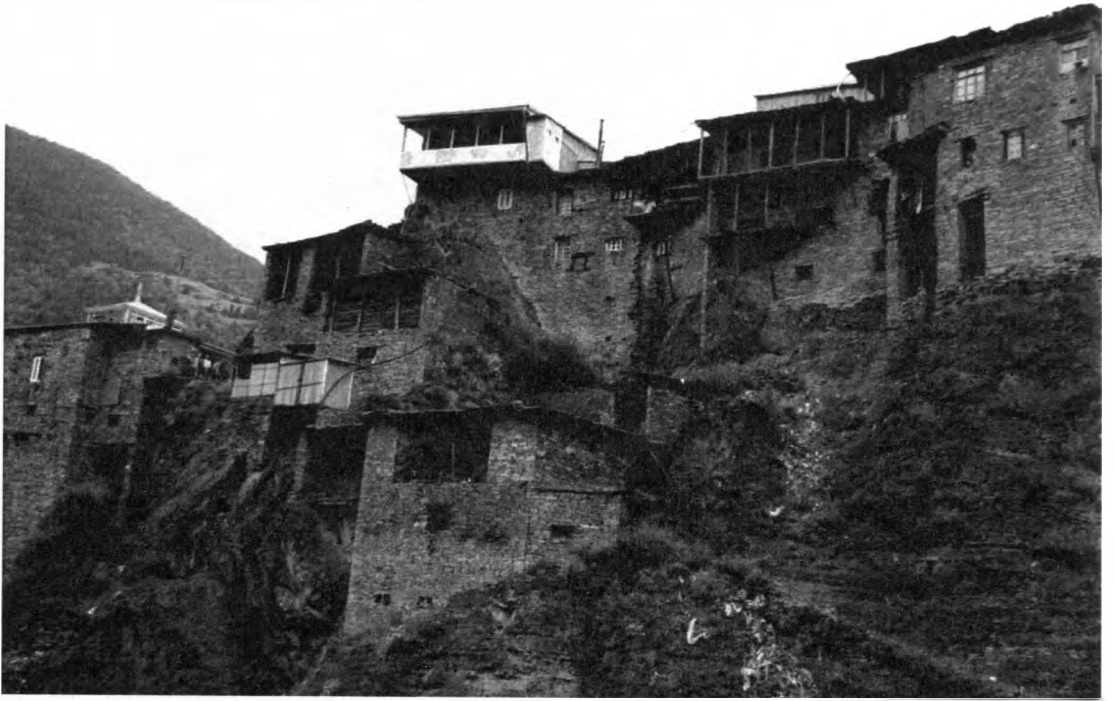




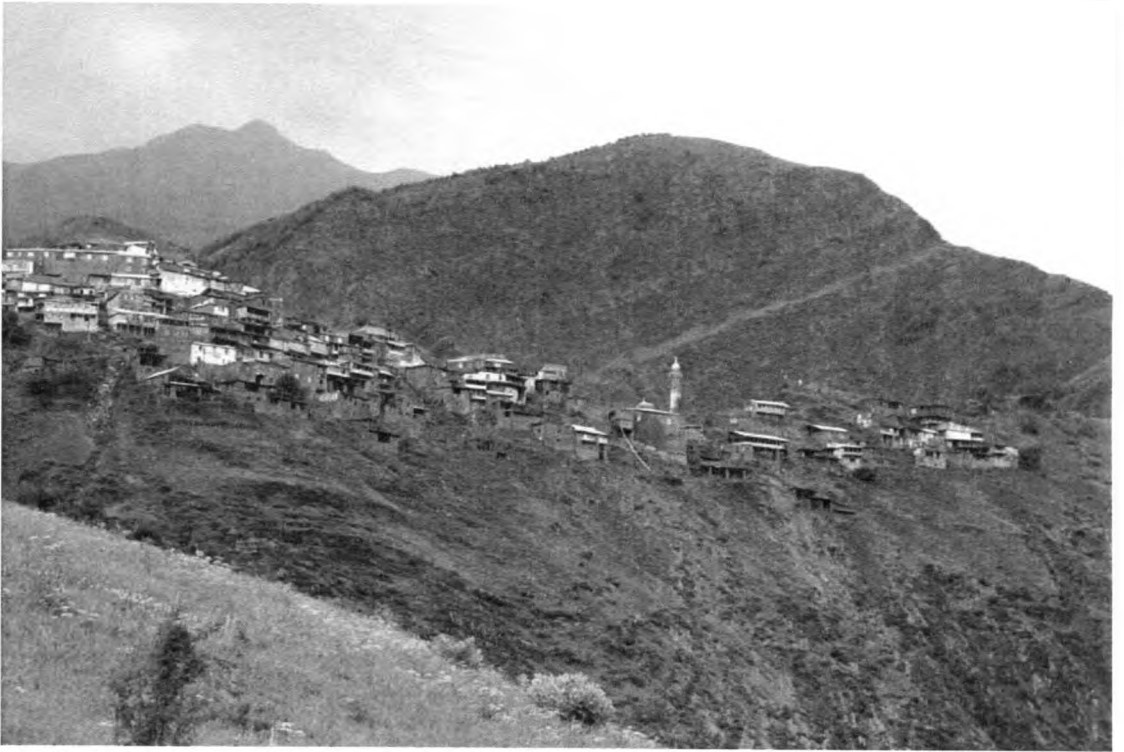
















**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ФИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

М.М Магомедханов, М.К. Мусаева

**ТИНДАЛЫ:
Этнографические очерки
(XIX – нач. XX вв.)**

Ответственный редактор

Агларов М.А.

Верстка

Гасанов Г. М.

Формат А4. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman»

Усл. п. л. 15,9

Тираж 500. Заказ № 56/10.

Издательско-полиграфический отдел ООО «ДИНЭМ»
367030, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Гаджиева, 94.

Тел./факс: +7 (722) 68-16-59

Тел.: +7 (928) 874-57-53

E-mail: dinem2006@mail.ru

