

902.7(4)  
P 49

**М. Ш. Ризаханова**

# **ГУНЗИБЦЫ**

**XIX-начало XX века**



902.7(891)  
P 49

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ДАГЕСТАНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
ОРДЕНА "ЗНАК ПОЧЕТА"  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

**М. Ш. Ризаханова**

# **ГУНЗИБЦЫ**

*XIX—начало XX в.*

*Историко-этнографическое исследование*

Махачкала 2001

Ответственный редактор  
старший научный сотрудник,  
кандидат исторических наук  
С. А. ЛУГУЕВ

#### РЕЦЕНЗЕНТЫ:

старший научный сотрудник, кандидат  
исторических наук А. И. Исламмагомедов,  
старший научный сотрудник, кандидат  
исторических наук Б. М. Алимова

Ризаханова М. Ш. Гунзибцы. XIX—начало XX в.  
Историко-этнографическое исследование

182737

367030 Махачкала-30  
ул. М. Ярагского, 75  
НБ ДНЦ РАН

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ФИЦ РАН



## ВВЕДЕНИЕ

В этнографической науке последних лет особое внимание ученых привлекают к себе проблемы, связанные с малыми по численности народами, которые более подвержены ассимиляции в силу своей малочисленности. С годами процесс этот усиливается и со временем вычленив из общей истории и культуры частное, присущее одному народу, становится все более затруднительным, тем более, что с каждым годом людей, знакомых с традиционным бытом и культурой народа, становится все меньше и, соответственно возрастает опасность, что многое исчезнет бесследно и забудется вовсе.

Знакомство с каждым из народов, населяющих нашу страну, с его происхождением, развитием, особенностями быта, традиционными формами духовной культуры и общественных отношений, понимание сущности и основных закономерностей развития национальных процессов, на современном этапе имеет большое значение для решения задач совершенствования национальных отношений, воспитания интернациональной идеологии наших народов. Знакомство с инациональной культурой и историей определяет уважение к ним и формирует у представителей всех социальных категорий страны отношение к самобытным культурам всех народов, как к общенародному богатству. Не менее важной стороной является воспитательная направленность на пропаганду народных культурных традиций. Изучение традиционной культуры приобретает особую актуальность в наше время, период грандиозных перемен в общественной и культурной жизни страны.

Предлагаемой работой, посвященной одному из малых народов Дагестана — гунзибцам, мы вносим свою скромную лепту в исследования подобного плана, проводимые в последние несколько лет Институтом истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии Наук.

Изучение культуры и быта гунзибцев связано с серьезными трудностями, обусловленными почти полным отсутствием сведений о народе в опубликованных работах. Существующие скудные упоминания о них, содержащиеся в работах по другим народам, касаются в основном статистики населения и не отражают вопросов социально-экономического и культурного характера.

Гунзибцы входят в аварскую группу народов и этнически и исторически имеют много общего с ними, особенно, бежтинцами. Определение общих черт и национальных особенностей быта и традиционной культуры гунзибцев выяснялось путем анализа комплекса объективных факторов, действием которых обусловлено формирование этих особенностей, а также тех причин, которые определяли органическое этнокультурное единство гунзибцев с аварским и другими народами Дагестана и сопредельных народов, в частности с грузинами, с которыми гунзибцы имеют давние связи.

Немаловажное значение для характеристики этнического состава гунзибцев, их этнокультурных контактов имеет антропологическое их изучение, а также исследование данных языка и сопоставление с соответствующими данными по диалектам с языками других народов.

Хронологические рамки исследования составляют временной отрезок с конца XIX—первой четверти XX вв., хотя при освещении многих вопросов на основе использования ретроспективного метода и историко-сравнительного осмысления факторов, использования архивных материалов и т. д., охвачена и большая хронологическая глубина, генетические корни тех или иных явлений.

То обстоятельство, что вольные общества, обитающие по долинам рек Аварское Койсу, Андийское Койсу остались вне поля зрения ученых, можно объяснить тем, что они были непокорны и жили замкнуто, вследствие чего исследователям было трудно проникнуть на их территорию и составлять сведения об их происхождении, нравах, образе жизни и имущественном положении и т. д. В отношении гунзибцев положение усугублялось еще и тем обстоятельством, что их часто отождествляли с некоторыми другими родственными

народами. Вот что пишет Е. Шиллинг: “Хунзалы. Самоназвание — хунзалис. Грузины хунзальское общество называют энзеби... По языку (и по-видимому и быту) хунзалы ближе всего стоят к бежтинцам. В старой литературе иногда встречается даже полное отождествление. Окружающее население (бежтинцы и аварцы) зачастую тоже хунзалов считают или считало теми же бежтинцами, но лишь обладающими особым наречием и говорами. Некоторые местные версии группу хунзальских аулов прямо причисляют к обществу Хуанал. Приведенные факты свидетельствуют, конечно, о значительности бежтинско-хунзальской близости, однако, в настоящий момент нет оснований отбрасывать принятое лингвистическое определение (выделяющее хунзальскую речь в качестве особого языка) и причислять этот маленький народ к бежтинцам. Хунзальский язык относится к числу малоизученных. Этнографические сведения по хунзалам отсутствуют”<sup>1</sup>.

Предположение о тождестве гунзибцев с народом Хуанал находит подтверждение и в сведениях, содержащихся в “Описании Антль-Ратля” И. И. Норденстама: “Хуанал или Капуча: Общество сие состоит из девяти деревень, расположенных в ущельях верхних частей западного рукава Кудаб-Орѳа, исключая деревни Инуха, расположенной на небольшой речке, впадающей в Дагестанскую Алазань — один из рукавов р. Койсу, вытекающей из горы Барбало, одна из вершин Главного Кавказского хребта на границе Пшавы, Тушетии и Хевсуретии”<sup>2</sup>. Далее автор приводит данные о селениях общества Хуанал, подтверждающие тождество гунзибцев с народом этого общества. “Нахада и Гарбутль — 20 дворов, Худер, Халлао, Родоро, составляющее одно селение, известное у грузин под названием Инзебели, а у лезгин — Хунжу — 100 дворов... По рассказам жителей — Анцух и Хуанал в прежние времена составляли одно общество под названием Анцуха. Общество сие было тогда самое сильное в Антль-Ратле и славилось во всем Дагестане своим могуществом и богатством. Дидойские племена были им подвластны, вроде крестьян и платили ежегодно дань”<sup>3</sup>.

В источниках XVIII в., в частности у немецкого путешественника последней четверти XVIII в. И. А.

Гильденштедта, гунзибцы упоминаются под названием народа Узо. Хотя должны отметить, что к некоторым заявлениям автора следует относиться осторожно. Так, И. А. Гильденштедт пишет: "...Жители Дидо и Узо делают порох, покупая серу за пшеницу, коею они нарочито богаты"<sup>4</sup>. Заявление автора о "богатстве Дидо и Узо пшеницей" является результатом поверхностного изучения им состояния земледелия области, которое по имеющимся в нашем распоряжении сведениям, оставляло желать лучшего (подробно об этом см. в гл. "Хозяйство"). Здесь если и имел место обмен, можно только предположить, какое значение в то беспокойное время придавалось огнестрельному оружию.

Впервые упоминание о гунзибцах под их нынешним названием встречается в книге Р. Эркерта "Языки кавказской семьи", где автор приводит несколько гунзибских фраз в сопоставлении с бежтинским языком<sup>5</sup>.

В советское время появляется несколько работ, посвященных гунзибскому языку. Из них в первую очередь следует отметить статью Э. А. Ломтадзе "Из фонетического и морфологического анализа капучино-гунзибского языка", в которой он рассматривает гунзибский язык вместе с бежтинским как диалекты одного и того же языка, который автор называет капучино-гунзибским или хванским языком<sup>6</sup>, а также книгу Е. А. Бокарева о языках цезской группы, где гунзибскому языку посвящен специальный раздел<sup>7</sup>.

Неоценимую помощь в раскрытии темы, особенно в плане теоретизирования разных аспектов исследования, а также анализа сравнительного материала, оказали исследования по народам Дагестана, выполненные сотрудниками отдела этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии наук<sup>8</sup>.

Заключая изложенное отмечу, что историю и этнографию гунзибцев раннего периода в основном следует рассмотреть в орбите других народов аварской группы и, прежде всего анцухо-капучинцев и дидойцев, которым в этнографической науке, особенно последних лет, отведено значительное место<sup>9</sup>.

Имеющиеся архивные материалы позднего периода касаются преимущественно социально-экономических

отношений и статистики населения и почти не содержат сведений об их этнической истории<sup>10</sup>.

В этой связи почти единственным источником для написания работы нам послужил полевой материал: этнографические предания, легенды, данные топонимики, материальной культуры и т. д.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы //Сборник очерков по этнографии. РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Инв. 1613. Д. 37. 1947.
2. Норденстам И. И. Описание Аялль-Ратля. 1832. ЦГВИА. Кол. 414. Д. 201. Лл. 193-205 //ИГЭД. М., Изд-во вост. лит., 1958. С. 322.
3. Там же.
4. Гильденштедт И. А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из путешествия г-на академика И. А. Гильденштедта через Россию по Кавказским горам в 1770, 71, 72 и 73 годах. СПб. 1809. С. 128.
5. Эркерт Р. Языки кавказской семьи. Вена. 1895.
6. Ломтадзе Э. А. Из фонетического и морфологического анализа капучино-гунзибского языка //Иберийско-кавказское языкознание. Т. VIII. Тбилиси. 1957.
7. Бокарев Е. А. Языки цезской (дидойской) группы Дагестана. М., 1959.
8. Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961; Ее же. Материальная культура ногайцев в XIX—нач. XX в., М., Наука. 1976; Ее же. Семья и брак у народов Дагестана в XIX—нач. XX в. М., Наука, 1985 и др. Д Османов М. О. Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIX—нач. XX в., М., Наука. 1990; Его же. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана. Махачкала. 1996 и др.; Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII—нач. XIX в., М., Наука. 1988 и др.; Исламмагомедов А. И. Главы "Поселения", "Жилище". В кн.: "Материальная культура аварцев". Махачкала. 1967; Агулы. Махачкала. 1975; Булатова А. Г. Лакцы. XIX—нач. XX в. Историко-этнографические очерки. Махачкала. 1971 и др.; Алимова Б. М. Табасаранцы. XIX—нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала. 1992; Ее же. Кайтаги. XIX—нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Издательство "Юпитер". Махачкала. 1998. Лугуев С. А., Магомедов Д. М. Бежтинцы. XIX—нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994; Сефербеков Р. И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала. 1995; Мусаева М. К. Хваршины. XIX—нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала. 1995; Мусаева М. К., Магомеддаев А. М., Курбанов М. Ю. Дагестанская диаспора в Турции. Историко-этнографические очерки. Махачкала. 1999; Булатов Б. Б., Лугуев С. А.

Духовная культура народов Дагестана в XVIII—XIX веках (аварцы, даргинцы, лакцы). Махачкала. 1999 и др.

9. Анреп И. Р. Сведения о населении Джаробелоканской области и обществе Анцухского и Капучинского // ИГЭД. М., Изд-во вост. лит., 1958; Норденстам Н. И. Описание Антль-Ратля. 1832 // ИГЭД, М., Изд-во вост. лит., 1958. С. 193-205; Минорский В. Ф. Очерки по истории Кавказа // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 321; Иессен А. А. Работы на Сулаке. Отчет о работах // Известия ГАИМК, вып. 110, М.-Л., 1935. С. 34-35; Мегрелидзе И. В. Дидойцы и название Дидо // Труды Тбилисского Государственного учительского института им. А. С. Пушкина, Тбилиси. 1941. С. 175-186; Его же. Археологические находки в Дидо // СА. 1951. N15; Шиллинг Е. Народы Андо-цезской группы // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37; Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России — Описание Осетии, Дзурдзукии, Дидоэтии, Тушетии, Алании и Джиуэтии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее — СМОМПК). Вып. 22. Тифлис. 1897. С. 1-58; Магомедов Д. М. Земельные отношения в Дидо в XVII—нач. XIX в. // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Вып. 5. Махачкала. 1974; Его же. Исторические сведения о дидойцах // Вопросы истории Дагестана. Вып. 2., Махачкала. 1975; Его же. Занятия населения Дидо в XVIII—нач. XIX в. // Вопросы истории Дагестана. Вып. 3. Махачкала. 1975; Его же. Социально-экономическое развитие союзов сельских общин Западного Дагестана в XVIII—нач. XIX в. // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала. 1980; Его же. Некоторые особенности развития союзов сельских общин Западного Дагестана в XV—XVIII в. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—нач. XX в., Махачкала. 1981 и др.

10. См.: ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. 1886. Посемейный список жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства. С. 280-294; 563-583; Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 года. Дагестанская область. Тифлис. 1893; Сборник статистических сведений о Кавказе. Т. 1. Тифлис. 1869. С. 70.

## §1. Краткий историко-географический очерк

Гунзибцы — небольшая по численности народность Дагестана, родственная аварской группе народностей, издревле живут у подножья гор Большого Кавказского хребта в пяти селениях — Родор, Тодор, Гьело, Нахада и Гарбутль нынешнего Цунтинского района. Значительная часть гунзибцев в настоящее время живет в селениях Стальское и Комсомольское Кизилюртовского района РД и Тхилис-Цкаро и Сару-су Грузии.

Согласно этнографическому материалу, в прошлом территория гунзибцев была густонаселенной. Об этом свидетельствуют остатки разрушенных поселений в местностях Шимала, Цовдер, Тэло около Родора. Развалины древнего жилища отчетливо видны и около селения Гьело. По преданию, на противоположном селению Гарбутль склоне горы располагалось крупное селение Жакъуль-Ахъоль с большим числом жителей.

Однако в исследуемое время количество гунзибцев на основной территории их расселения было небольшим. Так, по состоянию на 1832 год количество дворов в Нахаде и Гарбутле вместе взятых, составляло всего 20, а в селениях Тодор (Худер), Гело (Хеллао) и Родор (Родоро), объединенных под общим названием Гъунзиб — 100 дворов<sup>1</sup>. Видимо, это было связано с болезнью, которая, согласно источников, привела к значительному сокращению населения: “Тому назад около 80 или 100 лет, — читаем мы у И. И. Норденстама, — свирепствовала в Дагестане какая-то повальная и заразительная болезнь (полагать должно — холера), от которой умирали очень много людей. Смертность была очень велика, особенно в Анцухе и Хуанале, где народонаселение уменьшилось до того, что некому было работать, и скот пропадал без присмотра”<sup>2</sup>.

Народная память также сохранила страшные картины бесчисленных жертв эпидемии — “быкью унти” (“большой болезни”). По рассказам старожил, умерших от “быкью унти” было так много, что их не успевали хоронить в день смерти, а иногда и на второй и третий, что не допускалось нормами шариата в обычное время.

В дальнейшем количество населения несколько увеличивается за счет естественного прироста. Так, на 1886 год в селении Гарбутль Капучинского сельского общества число дымов составляло 30, населения 130, в том числе мужского пола — 71, женского пола — 59<sup>3</sup>. В селении Нахада этого же общества число дымов было 46, населения 236, в том числе мужского пола — 122, женского пола — 114<sup>4</sup>. В селении Дарбали (ныне не существующего) Энзевского сельского общества дымов — 36, число жителей — 141, в том числе мужского пола — 68, женского пола — 73; в сел. Родоль

(Родор) этого же общества дымов — 32, число жителей — 148, в том числе мужского пола — 84, женского пола 64 чел.<sup>5</sup>

Миграция населения, имевшая тенденцию роста весь последующий период (подробно об этом см. в §“Поселения”) привело к еще большему сокращению числа населения в пределах основного региона гунзибцев.

Что касается современного состояния народонаселения гунзибцев, ввиду отсутствия официальных статистических данных, нам приходится ограничиться сведениями, полученными на местах их современного расселения — в основном в сельских советах. Согласно этим сведениям, количество гунзибцев на январь 1987 года составляло: в Нахаде хозяйств — 70, населения 350 человек, в Гарбутле хозяйств 21, населения 110 чел., в Родоре хозяйств — 11, населения 50 чел., в Тодоре хозяйств 6, населения 25 чел., в Гьело хозяйств 10, населения 45 чел. Основная часть гунзибцев, особенно из селений Тодор, Родор, Гьело в настоящее время живет за пределами исконной территории Гунзиба. Так, 134 хозяйства с населением 670 человек проживают в селении Стальское Кизилюртовского района РД, 16 хозяйств с населением 75 чел. — в сел. Комсомольское этого же района, 20 хозяйств с населением 100 чел. в Тхилис-Цкаро Грузии, около 50 хозяйств с населением 240 чел. — в сел. Сару-су Грузии. По приблизительным подсчетам около 500 гунзибцев проживают в городах республики и страны.

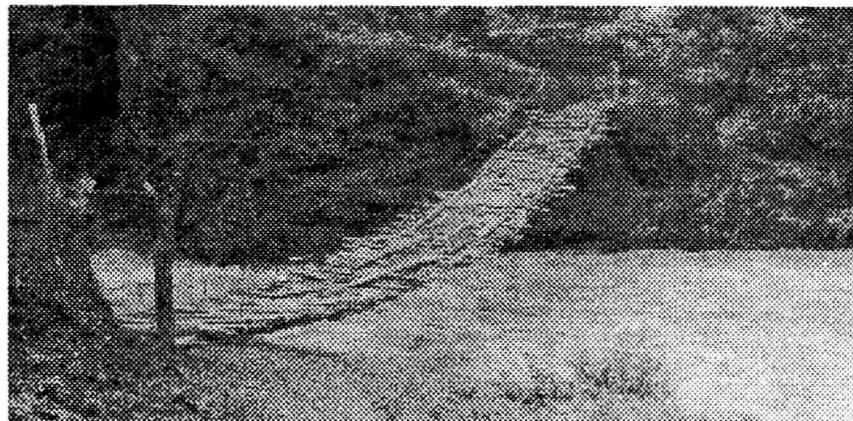
Самоназвание гунзибцев — гьунзал. Соседи называют их: аварцы — гьундиссал, тлядальцы, бежтинцы — гьанкъасса, гьонкьос, тляротинцы — хьванал, грузины — анцухцами или, как и всех аварцев — леклеби.

Название народа, видимо, связано с названием селения Гьело, которое имело второе, более известное среди аварцев и других народов название — Гьунзиб. Общество из трех селений — Дарбали, Родор и Гьело, составляющее один джамаат, также называлось Гьунзиб, местное — “Гьонкьо”.

В источниках, относящихся к началу XX в., гунзибцы известны под названием “гунзаль”. Вот что мы читаем в Кавказском Календаре на 1917 год: “...В западной его

(Нагорного Дагестана — М. Р.) части, представляющей котловину, изрезанную скалистыми хребтами на множество мелких ущелий, насчитывают десять языков и соответственно такое же число народностей или племен: аварцы, анды, каратинцы, чамалал, дидойцы, капучинцы, гунзаль, ботлихцы, лаки и чеченцы...”<sup>6</sup>

По естественно-географическим условиям территория расселения гунзибцев находится в высокогорной зоне, представленной хребтами и вершинами, достигающими до 3 тыс. метров высоты от уровня моря. Одним из высочайших звеньев этих хребтов является Богосский хребет, который простираясь почти на 50 км. в северо-восточном направлении, разделяет бассейны рек Андийского и Аварского Койсу. По главному ущелью течет река Тогълис еху (грузины называют ее Хван-ор) — приток Аварского Койсу, одной из значительных рек Дагестана, имеющей в длину около 170 км.



*Мост через Аварское Койсу*

С юга территория гунзибцев граничит с бежтинцами, с севера и востока — аварцами, на западе тянется Богосский хребет.

Почвенный покров здесь разнообразный. На отрогах хребтов она преимущественно известковая и сланцевая. На участках, используемых под посевы, она представлена темно-каштановыми почвами. В альпийской зоне тип земли, близкий к чернозему, так называемый горно-луговой.

Растительный покров отличается исключительным разнообразием и богатством травяного покрова, что связано с климатическими условиями территории. Дело в том, что территория гунзибцев расположена в зоне, где происходит деформация воздушных масс, что во взаимодействии с географическим положением и рельефом обеспечивает количество осадков, превышающее 1,5-2 тыс. мм в год. Снежный покров здесь иногда достигает 2-х метров высоты. Зима продолжительная и суровая, весна отличается проливными дождями и внезапными ливнями, сухая и жаркая погода осенью также часто сменяется продолжительными дождями.

На территории гунзибцев сосредоточены лучшие в Дагестане лесные массивы, в которых представлены разные виды деревьев и кустарников: сосна, береза, осина, липа, граб, бук, ольха, тополь и др., имеющие большое народно-хозяйственное значение. Они предохраняют почву от смыва, обеспечивают население стройматериалами и, самое главное — являются местом обитания богатейшего в Дагестане животного мира — оленя, косули, тура, медведя, волка, зайца и др. В лесах много ягодных кустарников: калина, рябина, смородина, крыжовник, малина, барбарис, шиповник, черемуха и др. Здесь много диких яблонь, грушевых и других плодовых деревьев.

Особо следует отметить альпийскую зону. Повсюду на влажных, богатых осадками и закрытых от северных ветров горных долинах и плато, среди пышной травы виднеются роскошные яркоокрашенные цветы: гвоздики, розы, колокольчики и множество других, среди которых растут кусты смородины, малины, ежевики и др.

Красота природы гор привлекала внимание поэтов, путешественников, ученых. Вот что пишет К. О. Ган, путешествовавший по Дагестану летом 1898 года: “Дальше долина (Аварского Койсу — М. Р.) становится весьма красивой. Склоны гор покрыты высоким березовым лесом; у многих из этих берез ветви опущены, как у плакучих пород, среди берез попадаются также группы ильмы с большими листьями... А там, где долина расширяется, лес заменяет тучные луга...”<sup>7</sup>

Населенные пункты гунзибцев расположены, как мы уже отметили, по склонам Большого Кавказского хребта, в возможной близости к речным водоемам и связаны между собой узкими горными тропами. Бездорожье и суровые климатические условия изолировали жителей края, особенно в зимний период, от внешнего мира. Зимой снегом заносили все тропинки и ущелья, весной после таяния снегов, пути отрезали бурные горные потоки, а осенью постоянные дожди разрушали горные тропы, вследствие чего территория гунзибцев большую часть года оставалась совершенно замкнутой.

Язык гунзибцев относится к цезской (дидойской) подгруппе аварской группы языков<sup>8</sup>. В основе его лежит лексика, исконно общая всем языкам цезской группы, например: абу (отец), кид (дочь), бацIа (волк), алль (село), гъуни (дорога), балIа (пахать), цару (имя), гъоко (арба), месед (золото) и др.

В гунзибском языке, как и следует ожидать, больше всего соответствий с аварским языком, через который сюда проникли также тюркские, персидские и арабские слова, например: гIурму (жизнь—араб.), тах (кровать—перс.), халкъ (народ—араб.), балъай (кинжал—араб.), иш (дело—тюрк.) и др.

Постоянные связи с Грузией послужили причиной тому, что многие гунзибцы, особенно проживающие на ее территории, владеют грузинским языком. Много грузинских слов вошли в гунзибский: тепси (тарелка), къути (ящик, сундук), кIобзи (ложка), цIинда (чулок), симинда (кукуруза) и др.

Социально-экономическое развитие гунзибцев, как и всех горцев Дагестана, неразрывно связано, в частности, с процессом распространения ислама.

Середина X в. — переломный этап в истории проникновения ислама в феодальные владения и союзы сельских общин Дагестана и последующего (XV в.) утверждения его, когда ряд благоприятных условий внутреннего и внешнего характера определил и усилил темпы исламизации и окончательное распространение монотеистической религии.

Хронологические рамки этого процесса были различны для отдельных областей, среди которых южные районы были исламизированы раньше, чем северные, а процесс этот по Дагестану завершился в основном в XV в.<sup>9</sup>

В последнюю очередь подверглись окончательной исламизации районы Западного Дагестана<sup>10</sup>. «Процесс исламизации нагорного Дагестана представляет собой интерес в силу его своеобразия, — отмечает А. Р. Шихсаидов, — именно здесь ислам в своем движении в горы столкнулся с другой монотеистической религией — христианством, успевшим занять здесь довольно прочные позиции к X-XI вв. и продолжавшим проникать в самые отдаленные горные аулы в последующие века»<sup>11</sup>.

Среди гунзибцев отчетливо сохранилось представление о том, что в далеком прошлом они проповедовали христианство, но когда и в связи с какими событиями народ принял новую веру, они имеют весьма смутное понятие. Здесь нам приходится почти полностью опираться на ретроспективный анализ имеющихся по данному вопросу источников, и, прежде всего — на исследования проф. А. Р. Шихсаидова.

Проникновение христианства в аварские районы исследователи связывают с Грузией, взаимоотношения которой с Дагестаном в V-XIV в. пережили два основных этапа: если на первом этапе (V-X вв.) военно-политические контакты доминируют, второй этап (XI-XIV вв.) характерен усилившимися торгово-экономическими и культурными связями, особенно усилением идеологического воздействия христианской церкви в «языческих районах» нагорного Дагестана<sup>12</sup>.

О распространении христианства в нагорном Дагестане свидетельствуют многочисленные памятники — могильники VIII-X вв.<sup>13</sup>, памятники христианского культа, в частности остатки христианских культовых сооружений, в частности храм Датуна, датируемый специалистами концом первой половины XI в.<sup>14</sup>

Активная деятельность христианской церкви в Дагестане связана с именем царицы Тамары, в правление которой предпринимались неоднократные и небезуспешные попытки христианизации многих северокавказских народов.

Таким образом, в XI-XIII в. в Дагестан одновременно проникают две сильнейшие монотеистические религии — ислам и христианство. Постепенно христианство, позиции которого все же были непрочны, вынуждено было уступить место новой религии.

В XIII-XV вв. ислам укрепляет свои позиции в западных районах Дагестана, постепенно превращаясь в государственную религию<sup>16</sup>. Этнографический материал позволяет нам утверждать, что элементы домусульманских, в частности языческих верований, сохраняли свое значение среди народа весь последующий период, вплоть до наших дней, проявляясь во многих элементах бытовой культуры, особенно в обрядах, связанных с хозяйственной деятельностью народа.

Ислам оказал огромное влияние на все сферы жизни народов Дагестана. Большие изменения происходят в хозяйственной деятельности горцев: дальнейшее развитие получает ремесленное производство и окончательное отделение его от земледелия, что стимулировалось расширением торговых связей между отдельными народами Дагестана, а также включением Дагестана в общий торговый оборот и стран Ближнего и Среднего Востока, и Закавказья. Развитию обмена и торгово-денежных отношений способствовали и успехи в животноводстве и земледелии горцев, возросшая их специализация в отдельных физико-географических зонах (преобладание животноводства в горных районах и земледелия — на низменных).

Меняется и политическая структура дагестанского общества. «Характерные особенности усилившегося процесса феодального развития Дагестана в XI-XV вв. — отмечает А. Р. Шихсаидов, — это централизация политической и экономической власти феодалов и рост феодальной собственности в одних владениях и процесс феодальной раздробленности и политической децентрализации — с другой. Ряд дагестанских владений усиливается, поглащая земли соседних владений или союзов сельских общин... Одновременно с этим процессом в XVI-XV вв. наблюдается важное обстоятельство — усиливаются старые и возникают новые союзы сельских общин...»<sup>16</sup>

Вместе с исламом к горцам Дагестана проникает арабский язык и арабская письменность, которыми пользовались дагестанцы до установления Советской власти, и довольно-таки активно — до начала 50-х гг.

В заключение отметим, что культура и быт гунзибцев обнаруживают много сходных с другими народами Дагестана черт, особенно с народами аварской группы, что связано в первую очередь с общими генетическими, экономическими корнями и этнокультурными взаимодействиями.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Норденстам И. И. Описание Антль-Ратля. 1832 // ИГЭД. XVIII-XIX в. Архивные материалы под редакцией М. О. Косвена и Х. М. Хашаева. М., Изд-во вост. лит., 1958. С. 322.
2. Там же. С. 323.
3. См.: ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 73, 1886. Посемейный список жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства. С. 280-294.
4. Там же.
5. Там же. С. 563-583.
6. Кавказский календарь на 1917 год. Тифлис. Отдел общий. Дагестанская область. С. 281.
7. Ган К. О. Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 года) // СМОМПК. Вып. 31. Отд. II. Тифлис. 1902. С. 92.
8. Бокарев Е. А. Гунибский язык. Материалы к словарю гунибского языка. Отдельный оттиск из кн.: "Языки народов СССР". Т. IV. М., "Наука". 1967. С. 472.
9. Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII-XII вв.), Махачкала. 1969. С. 124.
10. Там же. С. 200.
11. Там же. С. 202.
12. Там же. С. 202.
13. См.: Атаев Д. М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала. 1963. С. 199.
14. См.: Шихсаидов А. Р. Указ. раб. С. 203.
15. Там же. С. 205.
16. Там же.



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

## ГЛАВА I. ХОЗЯЙСТВО

### §1. Земледелие

Одним из основных и древнейших отраслей хозяйства гунзибцев, как и других народов Дагестана, являлось земледелие.

Возраст его в Дагестане исследователи относят к неолетической эпохе "...с уверенным допущением пашенного земледелия в III-м тысячелетии до н. э."<sup>1</sup>.

О роли, которую играло земледелие в хозяйстве гунзибцев, свидетельствуют многочисленные пословицы, поговорки, аграрные культы, а также хорошо разработанный народный сельскохозяйственный календарь.

Особенностью земледельческой культуры гунзибцев являлось отсутствие искусственных террас на подпорных стенах, характерных многим народам Дагестана с эпохи средней бронзы.<sup>2</sup> Но здесь сформировались участки, которые упорной, целенаправленной обработкой горных склонов были превращены в поля, пригодные для земледелия.

Приемы обработки горных склонов достаточно специфичны.<sup>3</sup> Участок склона горы, который предполагалось отнести под поле, освобождали от камней и дерна, затем вспахивали. Вспашку производили с таким расчетом, чтобы на склоне образовывалось подобие небольшого горизонтального валика, слегка возвышающегося над поверхностью земли. Ежегодная обработка и вспашка поля таким способом через длительное время приводило в конечном счете к созданию террасных полей.

Занятие земледелием требовало от гунзибцев большого трудолюбия и упорства. Каждый клочок земли был отвоеван у природы ценой огромного труда. Чтобы превратить каменистые склоны гор в пригодные для посева участки, надо было очистить их от многочисленных камней, дерна и пр. Каждую весну и осень производили эту работу всей семьей, так как каждый год, после таяния снегов, ручьи с гор снова заносили камнями участки. Таким образом, именно малоземелье являлось причиной интенсивности

182737

357030 Махачкала-30  
ул. М. Чоппина  
ИТ. ДИ. РАИ

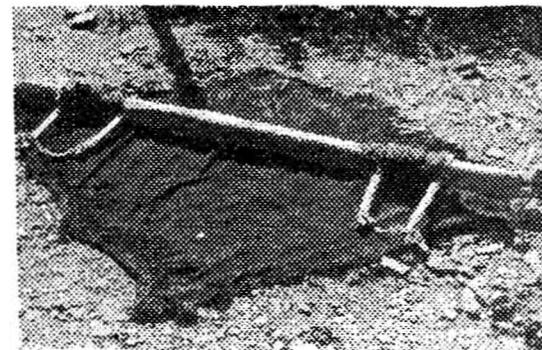
земледелия горцев, когда каждая пядь земли обрабатывалась с предельной тщательностью. В этой связи уместно привести высказывание академика Н. И. Вавилова о том, что "...величайших достижений в земледельческом промысле человечество в прошлом достигло не в богатейших по природным ресурсам низменных субтропических и тропических районах с их могучей растительностью, а, наоборот, на границе пустынь, в горах, преодолевая огромные препятствия, завоеывая каждый клочок земли там, где завоевание природы давалось с трудом..."<sup>4</sup>

Пахотных земель на территории гунзибцев было относительно немного. Причиной служило (помимо свойственного всему Дагестану малоземелья) то обстоятельство, что основная часть территории покрыта лесными массивами и, участков, пригодных для создания полей под посевы здесь было мало. Так, согласно посемейных списков жителей Гунибского округа 1886 года жители селения Дарбали Энзевского сельского общества имели земель всего на 460 саб посева (саба содержала 30 фунтов веса. 20 сабами засевали одну десятину земли. Значит земли было всего 23 десятины)<sup>5</sup>. Жители селения Гарбутль Капучинского сельского общества имели пахотных, неполивных земель на 300 саб (15 десятины)<sup>6</sup>. Жители селения Нахада Капучинского сельского общества имели пахотных, неполивных земель на 600 саб посева (30 десятины)<sup>7</sup>.

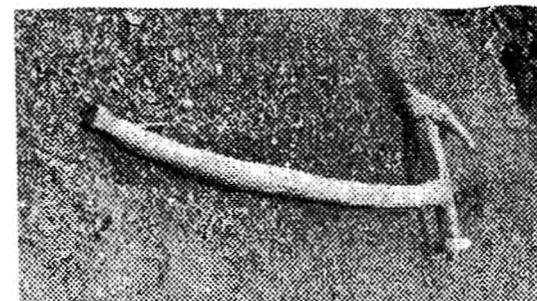
Недостаток пахотных земель вынуждал гунзибцев засеивать участки каждый год. Подготовка к полевым работам начиналась с середины марта. Такое позднее начало сельскохозяйственных работ объясняется тем, что земля здесь долго остается промерзшей. В этот период в основном выполнялись работы, связанные с подготовкой поля под посевы. Участок очищали, как мы уже отметили, от камней и дерна, затем удобряли. Вспашку производили в конце марта или в начале апреля (в зависимости от погодных условий). Во избежание истощения земли, ее тщательно удобряли. Для удобрения зимой собирали навоз домашнего скота (рогу) и золу (йалгу), а весной вывозили их на поля и разбрасывали равномерным слоем. Широко пользовались также плодосеменным севооборотом. Так, осенью, после

уборки кукурузы (симинди), фасоли (чЮтИи), гороха (гьелу) или проса (тЮго), поле вспахивали и засеивали озимой пшеницей (хъыба), ячменем (огъ), или рожью (чЮкЪон).

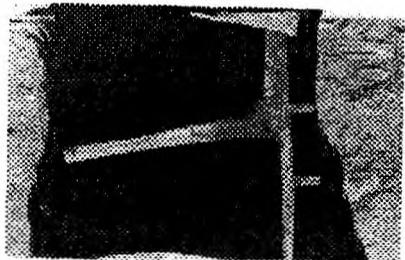
Основным пахотным орудием гунзибцев являлся борус — деревянная соха, состоящая из полоза — основания, ручки — стойки, дышла и ярма. В месте соединения дышла с ярмом проделывались отверстия, через которые просовывался колышек. Этот тип пахотного орудия, распространенного у всех народов Дагестана начиная с эпохи бронзы,<sup>8</sup> при единстве принципа действий, отличался у разных народов незначительными деталями, что свидетельствует как о родстве дагестанских народов, так и общности их земледельческих традиций. С распространением металла соха стала снабжаться металлическим наконечником — "хъебес". С конца XIX в. гунзибцы стали пользоваться плугом фабричного производства — "гутан", в который в отличие от "борус" впрягали в основном лошадей.



Ярмо



Пахотное орудие с "ушками"



*Пахотное орудие без "Ушек"*

Вспашка поля являлась занятием мужчин. Женщины размельчали крупные комья земли, очищали поле от камней, дерна и пр. Сеяли прямо по вспаханному полю и только после посева использовали пучок хвороста, прикрепленного к ярму, в которое впрягали быков. Иногда хворост просто протаскивали по полю, одновременно разбивая крупные комья земли и разравнивая участок.

Весь последующий период вплоть до созревания урожая уход за посевами лежал на женщинах. Они следили за посевами, полости, очищали поле от сорной травы. Прополку (гатохъна) производили вручную. Выдернутую траву сушили и использовали в корм скоту.

К жатве урожая тщательно готовились, приводили в порядок инвентарь, договаривались с родственниками и соседями о взаимной помощи — "гагъи", чтобы ни у одной семьи урожай не пропадал.

Жатва зерновых считалась исключительно женским занятием. Для нее чаще всего пользовались серпами — "мишпу" и очень редко — косами — "чиникГ". Где земля была рыхлой и колосовые негустые, применяли способ простого выдергивания с корнями. Сжатые колосовые собирали в снопы — "котГ", которые в свою очередь складывали в копну — "гъобей", затем в малые и большие скирды — "мачГу" и "Гарахъ". Скирды устраивались вокруг вбитой в землю палки, чтобы они не разваливались от ветра. Снопы складывали в скирды так, чтобы колосья были внутри и не мокли от дождя. Сжатый хлеб некоторое время оставляли в поле для подсыхания. Затем на лошадях или ослах, а иногда и на спинах женщин, перевозили на тока — "ацу". Для тока выбирали ровные участки земли, обычно на окраине селения,

а иногда — перед домом. В каждом селении обычно было несколько токов. Молотили зерно по очереди. Для молотыбы использовали две доски с вбитыми в нижнюю часть кремневыми камнями — "мило". "Мило" привязывались с помощью дышла к ярму — "рутГал" на шее быков. Для молотыбы ток предварительно очищали, поливали водой и застилали слоем соломы. На подготовленный таким образом ток рассыпали развязанные снопы и по ним пускали быков с молотильными



*Молотильная доска*



*Мерка для зерна*

досками. Для тяжести и управления быками, на доски становились один или два человека. Обмолоченное зерно провеивали сперва с помощью деревянных вил, затем деревянной лопатой с длинной и широкой рабочей частью — "къынеррулъи". Окончательное провеивание производилось с помощью "речГ" — деревянного корыта продолговатой формы, к которому для удобства прделывались ручки.

На муку зерно мололи на водяных мельницах, устроенных по принципу, общему для всех горских народов. Муку привозили домой и сыпали в деревянные лари — "сакГам". Для помола небольшого количества зерна, особенно для помола жареной пшеницы и ячменя для крупы, пользовались ручными мельницами общедагестанского типа, состоящими из двух круглых жерновов, к одному из которых (верхнему) прделывалась ручка. С помощью этой ручки жернова приводились в движение.

Ни садоводство, ни огородничество у гунизбцев не получили развития. Отсутствие этих важных направлений хозяйства в исследуемый период было характерно и другим высокогорным участкам гунибского округа. Так, в ведомости о состоянии Гунибского округа за 1897 год в Анцухо-

Капучинском обществе не зафиксировано ни одного га садовых и огородных культур.<sup>9</sup> Только с конца XIX в. здесь получает распространение картофель — “картопели”. Вскоре эта неприхотливая в суровых условиях гор и урожайная культура становится самой излюбленной огородной культурой гунзибцев. Начинают сеять также чеснок — “нижи” и лук — “хагъу”.

Несмотря на тщательную обработку и удобрение земли, урожаи оставались низкими (сам — три, сам — четыре). Сбранного хлеба гунзибцам, как и другим жителям общества Антль-Ратль едва хватало на 2-3 месяца. “...От своих... полей жители Антль-Ратля получают хлеба только на два или три месяца, — отмечал И. И. Норденстам, — для остального времени года они покупают токовой, анцухцы и капучинцы в Кахетии, а другие общества — в Джарской и Белоканской области или во владениях г-м. Аслан-хана Казикумухского...”<sup>10</sup>

Подводя итог вышеизложенному можно заключить, что характер земледелия на территории гунзибцев во многом определялся природными условиями и вертикальной зональностью. Суровые климатические условия не позволяли возделывать многие сельскохозяйственные культуры. Тем не менее народ достиг значительных успехов в развитии земледелия, которое стало одной из основных отраслей хозяйства.

## §2. Скотоводство

Главной отраслью хозяйства гунзибцев издревле являлось скотоводство. В рапорте начальника Гунибского округа за 1900 год отмечалось: “В гораздо больших размерах горцы занимаются скотоводством, которое, при обилии пастбищных гор, занимает едва ли не первое место в народных хозяйствах жителей Анцухо-Капучинского участка, в особенности, и имеют большое значение для остальных участков, составляя большое подспорье в средствах горцев”<sup>11</sup>.

Природно-географические условия, умеренный климат, обилие осадков, благотворно влияющих на растительный покров альпийских лугов, способствовали развитию этой важной отрасли народного хозяйства. Одним из главных условий развития скотоводческого хозяйства гунзибцев

было наличие здесь значительных пастбищных угодий. На участках Анцухо-Капучинского общества, в том числе на территории гунзибцев, были сосредоточены самые обширные в Гунибском округе угодья (см. табл. 1). Соответственно эти участки отличались наличием самого высокого поголовья скота (см. табл. 2).

Пастбищные угодья на территории гунзибцев имели по состоянию на 1886 год следующее распределение: жители селения Дарбали Энзевского общества имели земель под покосными и пастбищными местами на 700 саб. Гора под названием Жикуда общая — между тремя селениями Энзевского общества. На долю дарбалинцев приходилось земель на 400 саб посева<sup>12</sup>, жители селения Гарбутль

Таблица 1

Ведомость №22 о сельскохозяйственном распределении земель Гунибского округа за 1905 год

Наименование земель	Количество земельных угодий в десятинах по участкам					Итого
	Андалаль-ский	Куюдин-ский	Тилитль-Гидатлин-ский	Тлейсерухский	Анцухо-Капучинский	
В частном владении: пахотных, покосных и пастбищных земель	2439	16486	3358	2114	4142	28839
садов	15	249	1	95	—	36
лесов	52	64	57	23	10	206
Средний размер кол-ва земель на каждый дым	0,8	0,7	0,9	0,7	1,3	4,3
В общественном владении: пахотных и покосных земель	599	152	—	93	—	844
пастбищ	10070	5987	1145	58650	72345	148227
садов	—	—	—	—	—	—
лесов	515	179	757	3115	4346	8912
вакуфа	24	180	55112	38	301	55655
Всего	13714	23597	60430	64128	81144	243043 <sup>13</sup>

Таблица 2

Ведомость №19 о скотоводстве в  
Гунибском округе Дагестанской  
области за 1915 год

Название участков	Названия скота							
	ослов	мулов	лошадей	КРС	буйволов	баранов	козлов	итого
Андаляльский	1865	25	369	5576	10	41985	2238	52068
Куядинский	3802	37	98	4410	—	8626	2991	19964
Тлейсерухский	1300	57	714	10200	—	81300	5230	98801
Тилитль- Гидатлинский	3290	55	249	1290	—	30180	5300	40364
Анцухо- Капучинский	111	—	816	6446	—	70243	11806	89822
Итого	10368	174	2246	28322	10	232334	27560	301014 <sup>14</sup>

Капучинского сельского общества — земель под пастбищами на 400 саб, под общественными горами под названием Соратль, Корихъ и Цунда на 2000 саб посева<sup>15</sup>, жители селения Нахада Капучинского сельского общества имели земель под пастбищными местами на 400 саб посева, под общественными горами — на 1000 саб, земли под собственными общественными горами под названиями — Мигмару, Хотъяла, Куштанту все три вместе на 2000 саб посева<sup>16</sup>.

Скотоводство в условиях малоземелья являлось главным источником существования народа. Продукты животноводства являлись основным источником питания населения. Шерсть и кожа служили материалом для изготовления одежды. Домашние животные в условиях горной местности были и основной тягловой силой. Продукты животноводства были и источником торговли и обмена с соседними народами. Гунибский овечий сыр, отличавшийся особыми вкусовыми качествами, пользовался усиленным спросом не только у народов соседних аварских обществ, но и у сопредельных народов, в частности — у грузин.

Судя по источникам, скот в округе имел и промысловое значение. Так, согласно отчета начальника Гунибского округа за 1900 год по округу продано — лошадей 270 на сумму 7970 рублей, ишаков — 163, на 1920 руб., крупного рогатого скота

2457 на 26605 руб., мелкого рогатого скота 13098 на 41662 руб., всего скота на сумму 78157 рублей.<sup>17</sup>

Ведущее место в скотоводческом хозяйстве гунзибцев занимало овцеводство. Согласно посемейных списков жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства 1886 года жители селения Дарбали владели 1600 голов мелкого рогатого скота<sup>18</sup>, жители селения Гарбутль — 1530 голов мелкого рогатого скота<sup>19</sup>, жители с. Нахада 1625 голов мелкого рогатого скота<sup>20</sup>.

Овцы тушинской породы, которых содержали гунзибцы, были хорошо приспособлены к горным условиям: весьма неприхотливы и непритязательны в еде. Они отличались тонкой шерстью и высококачественным мясом.

Богатый народный опыт, вековые традиции, знание природно-климатических условий края, помогали гунзибцам умело регулировать все циклы работ, связанных с ведением овцеводческого хозяйства. Уход за мелким рогатым скотом, доение и изготовление сыра входили в обязанность мужчин. Гунзибцы, как и другие горцы Дагестана, пользовались подвижной формой скотоводства, что давало возможность рационально использовать кормовые ресурсы и климатические условия края. По свидетельству старожилов местом перегона скота гунзибцев издревле являлась местность Урдаль Грузии, где они арендовывали земли. Здесь они строили кошары, загоны для скота — “бакIи”, жилые помещения для чабанов и их семей. Строили из камня и дерева прочно, так как они носили постоянный характер.

Перегон скота на зимние пастбища и обратно был сопряжен с большими трудностями, связанными с рельефом гор, погодными условиями и т. д. С периодом перегона связан самый высокий процент падежа скота. Следует отметить отсутствие у основной массы населения системы найма чабанов. Они целыми семьями вместе со скотом перекочевывали на весь зимний период, как мы отметили, в Грузию, где жили до конца апреля. С конца апреля и до середины сентября скот пасли на обширных пастбищах, разбросанных по склонам Главного Кавказского хребта. На летних стоянках — “боцIлос бина” овец пасли по принципу “акти” (срок, в течение которого каждый хозяин овец должен был

пасти общую отару) в зависимости от поголовья скота. Так, например, владелец 10 овец пас всю отару сельчан в течение 10-ти дней, 20-ти овец — 20 дней и т. д. Из надоенного молока готовили сыр, который хозяева овец получали соответственно количеству овец. Состоятельные овцеводы, вроде Мурадбекова Мухаммеда из Родора, для пастьбы своих отар нанимали чабанов — поденщиков, каждый из которых за 10 дней пастьбы скота получал по 1 ягненку. По свидетельству информаторов, мер принуждения при этом не было. Чабанами нанимались, как правило, люди, не имевшие своего скота с целью его приобретения.



*Бурдюк для хранения овечьего сыра*

Особым периодом в системе овцеводства являлось ягнение овец, который приходился в основном на весенний период. Новорожденных ягнят окружали особой заботой: усиленно кормили (особо следили, чтобы они получили достаточно молозива, которое, по представлению народа, было необходимо для их быстрого роста и развития), содержали в тепле и т. д. При таком уходе ягнята быстро росли и набирали вес. До двух месяцев ягнят держали около маток. К перегону на зимние пастбища подросший молодняк — “хЮржу” отделяли от остальных овец, но шли они в одной большой отаре впереди нее. По прибытии на место, ягнят отделяли от маток. Здесь к ним также проявляли заботу — на ночь старались обеспечить теплым помещением, прикармливали мягким сеном. Взрослых овец держали под открытым небом в загонах.

Важным моментом овцеводческого хозяйства была стрижка овец. Ее производили два раза в год: осенняя — в сентябре и весенняя — в мае. Стриженная осенью шерсть считалась лучшего качества — она была длиннее и шелковистее.

Второе по значимости место занимало разведение крупного рогатого скота. По состоянию на 1886 год жители

селения Дарбали имели 115 голов крупного рогатого скота<sup>21</sup>, жители Гарбутля — 100 голов<sup>22</sup>, жители Нахада — 231 голов крупного рогатого скота<sup>23</sup>.

Крупный рогатый скот — “хІайванлис” здесь, как и по всему Нагорному Дагестану, малорослой, горной породы и, поэтому, молока давал относительно немного, но зато отличался выносливостью и неприхотливостью, т. е. качествами, неоценимыми в условиях суровой природы гор.

В зимний период крупный рогатый скот находился в основном на стойловом содержании. Яловых коров и быков на летний период перегоняли в горы — на летние пастбища — “бино”, дойный скот содержали на присельских стоянках — “хІайванлис бина”. В пастьбе крупного рогатого скота у гунзибцев также соблюдали систему очередности, т. е. его пасли сами владельцы, по очереди, исходя из количества скота.

Отел коров приходился на весенний период. Рожденный в этот период молодняк, благодаря теплу и весенней траве, рос быстро и уход за ним не составлял особого труда. Сложнее было с молодняком, рожденным в зимний период: ему требовался особый уход и усиленное кормление.

Корову начинали доить с первого же дня после отела. Молозиво, которое корова давала первые дни после отела, ели только в вареном виде. Доили коров два раза в день — утром и вечером. Дойных коров и телят подкармливали травой. Уход за коровами, доение, переработка молока целиком лежали на женщинах. Но выгон и пастьба скота считались делом мужчин.

Содержание скота в суровых условиях гор было сопряжено с большими трудностями, связанными в первую очередь с нехваткой кормов. Траву приходилось косить в труднодоступных местах: вдоль скалистых обрывов, на вершинах гор и т. д. Переносили ее в основном женщины на спинах. Нередки были случаи падежа скота, особенно в суровые зимы от холода и нехватки кормов. Так, по отчету начальника Гунибского округа “...вследствие суровой зимы 1899-1900 гг. и снежных заносов по округу погибло около 9131 голов скота на общую сумму 26292 руб.”<sup>24</sup>, а на зиму

1905 года по одному Анцухо-Капучинскому округу погибло крупного рогатого скота 112 голов, баранов — 499, коз — 128, всего на сумму 6593 рубля”<sup>25</sup>.

Гунзибцы содержали и лошадей, хотя должны отметить, что содержание коня при существовавшей здесь нехватке кормов, мог позволить себе далеко не каждый гунзибец. По состоянию на 1886 год в селении Дарбали было всего 24 лошади<sup>26</sup>, в Гарбутле 23<sup>27</sup>, в Нахаде — 38<sup>28</sup>. При этом следует учесть, что состоятельные гунзибцы имели их по несколько. Значит определенное количество из этого числа приходилось на долю состоятельных гунзибцев. Таким образом, по грубому подсчету, только одно из 5-ти хозяйств рядовых гунзибцев владело лошадью. Лошади местной, некрупной породы, отличавшиеся крепостью сложения, выносливостью и нетребовательностью в корме, преимущественно применялись для верховой езды и отчасти для перевозки тяжестей по горным тропам.

Лошадь у гунзибцев, как и у всех горцев, высоко ценилась, пользовалась особой заботой и любовью. “Кто украдет лошадь, — отмечается в адатах дидойского общества, — с того взыскивается 6 рублей в пользу общества и хозяину столько, сколько она стоит”<sup>29</sup>.

Важнейшей частью скотоводческого хозяйства была заготовка сена. Чтобы прокормить имеющееся значительное количество скота, приходилось использовать все внутренние ресурсы сенокосных участков. За ними тщательно следили: предохраняли от потрав скотом, а также от покоса до полного созревания трав.

Сенокос был важной порой скотоводческого хозяйства. В организации сенокосения особенно сказывались пережитки общинных отношений. Ни один член общины не имел права приступать к сенокосу без решения общинного схода. “Кто начнет косить сено раньше общества деревни, с того взыскивается одна мера какого-нибудь хлеба в пользу деревни. Если кто укажет место для сенокоса и за ним придет кто-нибудь косить сено, то с него взыскивается 25 коп.”<sup>30</sup>

Периодом массового покоса считался начало августа до середины сентября. После соответствующей подготовки и решения схода все трудоспособные мужчины и женщины выходили на покос. Мужчины косили на относительно ровных и обширных участках косами, а женщины на небольших, неровных и поросших кустарником участках серпами. Скошенная трава несколько дней оставлялась для подсыхания, после чего ее собирали в копны. И лишь после полного подсыхания траву перевозили (на лошадях, ослух) или переносили (на спине) и складывали на сеновале — “кьибер”.

В заключение отметим, что глубокие эмпирические знания народа по уходу и содержанию скота, в умелом сочетании с орографическими и климатическими условиями края способствовали развитию у гунзибцев важнейшей отрасли народного хозяйства — скотоводства. В этом отношении следует отметить традиционные навыки в комплектовании отар по видам и хозяйственным значениям животных, их половозрастным, физиологическим и биологическим особенностям, умение регулировать случку и приурочивать отел к нужным календарным срокам и т. д.

### §3. Подсобные отрасли хозяйства

Гунзибцы, как и другие народы Дагестана с незапамятных времен занимались пчеловодством. Альпийские луга, изобилующие душистыми цветами, благоприятствовали развитию этого промысла. Пчел содержали в “гьоро” — полых чурбанах с отверстиями. “Гьоро” состояли из двух, плотно подогнанных друг к другу половинок. Выемку сот производили путем отделения верхней части.

Для пасек выбирали теплые и безветренные места. При этом учитывалось и наличие в местности растительности, особенно пригодной для пчеловодства и благоприятно влияющей на вкусовые качества меда.

Пчелиный мед — “нуцу” применяли в пищу; он имел и промысловое значение — его продавали за деньги, обменивали на зерно (в основном в Грузии).

Одной из важнейших занятий гунзибцев была охота на диких животных — медведя (“сы”), тура (“алъе”), оленя (“лод”), зайца (“хъи”), волка (“бацIа”), лисицу (“са”) и др. Самой распространенной была охота на туров и оленей. Мясо их применяли в пищу, шкуры выделывали и использовали для шитья мужской обуви и головных уборов, а также являлись предметом продажи и обмена. Из птиц объектом охоты были куропатки (“гъагъбар”). Волков, медведей, кабанов убивали из-за вреда, наносимого ими домашнему скоту и посевам.

Преследуя дичь, охотник взбирался на самые неприступные кручи гор. Для облегчения таких подъемов у гунзибцев существовали особые приспособления типа подков с пипами — “гъальцо”, которые привязывали к обуви.

Широкое распространение огнестрельного оружия с одной стороны и повышение спроса на кожу и шкуру — с другой, привели к концу XIX—нач. XX в. к массовому уничтожению животных. Наш информатор из Гъело, Алиев Магомед Хабибович с возмущением и болью рассказывал о жестоких методах, применяемых охотниками (чаще всего приезжими) при отстреле туров и оленей. Как известно, эти животные пасутся стадами во главе с вожакom. Охотники прятались у тропинок, ведущих на водопой и пропускали вожака, после чего стреляли в стадо, истребляя животных в массовом количестве, так как туры и олени, несмотря на опасность, все до одного проходили вслед за вожакom. В настоящее время гунзибский лес — место обитания животных, взят под государственную охрану и превращен в заповедную зону. Охота на животных наказывается в судебном порядке.

Птицеводство, в основном разведение кур, играло весьма незначительную роль в хозяйстве гунзибцев. Редко какая семья содержала кур и то в незначительном количестве (не больше 3-4). Причина, видимо, состояла в дефиците зерна.

Определенное место в хозяйстве гунзибцев отводилось рыболовству. Запасы форели в Аварском Койсу в прошлом были значительны. Вот что мы читаем у К. О. Гана: “Соединяющиеся у аула (Тлядаля, недалеко от Гъело — М. Р.) горные потоки содержат в себе массу очень вкусной

форели. Замечательно, что форель главного потока имеет белый цвет и красные пятна, между тем как в притоке водится черная форель тоже с красными пятнами”<sup>31</sup>. Ловлю производили примитивным способом — в основном крючком. Бессистемный отлов рыбы привел к значительному сокращению ее запасов в наше время.

#### §4. Домашнее производство и ремесла

Недостаток пахотных земель, отсутствие удобных путей сообщения, слабое развитие торговых связей и т. д., с одной стороны, и наличие материала высокого качества, в частности шерсти, дерева и др. — с другой, привело к довольно высокому развитию кустарных промыслов области. Из специальных древесных пород изготовляли хозяйственный инвентарь самого разного назначения: сохи, молотильные доски, лопаты, топоры, серпы, мерки для сыпучих тел и т. д. Животноводство давало продукты для изготовления войлока, сукна, вязаной обуви и пр. В целом наибольшее развитие получили те отрасли, которые были связаны с имеющейся сырьевой базой.

В условиях натурального хозяйства каждая гунзибская семья изготовляла все необходимое для собственного потребления. Широко была развита обработка шерсти, кожи, производство войлока, плотничество и строительное дело. Часть изделий домашнего производства шла на продажу и обмен. Далеко за пределами территории гунзибцев были известны изготовленные гунзибскими мастерами музыкальные инструменты — пандуры — “ТампIур” и барабаны — “целу”, вязаные шерстяные носки и пр. Обмен, как известно, являлся необходимой частью натурального хозяйства. Изделия домашнего производства гунзибцев шли на обмен зерна, соли, сахара и пр.

Профессиональная специализация в домашнем производстве была очень незначительной. Почти все члены семьи занимались всеми видами домашнего производства. Не существовало половозрастное разделение труда. Женщины исключительно занимались выделкой из шерсти разнообразных изделий домашнего обихода, начиная с войлока и кончая обувью. Мужчины изготовляли сельскохозяй-

зайственный инвентарь и домашнюю утварь различного назначения. При этом помощницами матери были девочки, начиная с 10-тилетнего возраста, помощниками отца — мальчики этого же и выше возраста. Только отдельные, незначительные отрасли домашних промыслов, в частности, изготовление музыкальных инструментов, частично плотничество, выделялись в ремесло, т. е. ими в совершенстве владели в каждом селении отдельные группы людей, известных своим высоким мастерством.

Техника производства кустарных изделий у гунзибцев, как и у других народов Дагестана<sup>32</sup>, отличалась примитивностью орудий производства. Кустарь выделывал орудие из сподручного материала — в основном из дерева и, реже — металлов. Много упорного труда, энергии, ловкости и сообразительности вкладывали кустари в свое производство, результатом чего являлось высокое достоинство, красота и своеобразие рисунка некоторых изделий.

Большое место в домашних промыслах гунзибцев занимала обработка кожи домашних и, частично — диких (оленья, тура, косули и др.) животных. Из кожи изготовляли шубы, обувь, головные уборы, сумки и пр. Для их изготовления кожу предварительно обрабатывали. Для этого только что снятую с животного шкуру обсыпали солью со стороны мездры и просушивали в тени. Затем замачивали в воде в течение 2-3 дней, после чего тщательно промывали в проточной воде. Затем шкуру со стороны мездры поливали специально приготовленным раствором, состоящим из прородившейся в воде ячменной муки и соли. Намоченную в этом растворе шкуру оставляли на 5-6 дней, затем просушивали досуха. После этого приступали к заключительному процессу обработки кожи. Для этого шкуру привязывали к потолочной балке и скоблили специальным инструментом для обработки кожи — “ирги”, идентичным аварскому “тIахьел халебис”<sup>33</sup>, лезгинскому “игры”<sup>34</sup> и инструментам этого типа других народов Дагестана. “Ирги” имеет форму деревянного крюка с железной скобой. Противоположная крюку часть инструмента имеет кожаную петлю для продевания ступни ноги во время работы. Этим



*Приспособление для обработки кожи*

способом обрабатывали кожу мелкого и крупного рогатого скота. Несколько отличался способ обработки козьих шкурок. Козлину также солили со стороны мездры, высушивали, промывали, затем оставляли в течение двух дней в известковом растворе, чтобы легче было очищать шкуру от шерсти, замачивали в растворе из ячменя, затем через определенное время промывали и высушивали.

Большое хозяйственное значение в условиях гор имел войлок — “киз”. Он широко применялся во время перекочевков, им застилали пол, из него шили бурки, чабанские накидки, обувь и пр.

Войлочное производство у гунзибцев, как и у всех народов Кавказа, несомненно зародилось в глубокой древности. Войлок изготовлялся общеизвестным на Кавказе способом<sup>35</sup>. Для его изготовления шерсть мыли, разрыхляли сначала руками, затем специальным инструментом — “газаргъо”. После этого ее равномерно раскладывали на плотный материал, обрызгивали горячей водой и плотно обматывали на деревянный брусок. Несколько женщин катали этот рулон по земле, одновременно надавливая на него руками и ногами. В процессе работы войлок несколько раз разворачивали и снова обрызгивали водой. При этом следили, чтобы войлок имел равномерную плотность, для чего в более тонкие места добавляли шерсть. Для приготовления войлока, предназначенного для застилки пола и украшения стен, на разложенную вышеуказанным способом шерсть, в основном белого цвета, цветной (зеленой, красной, желтой и т. д.) шерстью наносились различные изображения, чаще всего из растительного мира. Видимо, этот вид шерстяных изделий, известный и другим народам Кавказа, имел в виду Геродот, побывавший первым из древних писателей на Кавказе. “...Кавказские жители приготовляли из некоторых растений краски, которыми рисовали по шерсти разные фигуры, и что эти краски ни от воды, ни от времени не теряли своего

яркого цвета”<sup>36</sup>, — читаем мы в “Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа со ссылкой на Геродота.

Специальный тонкий войлок из белой шерсти применяли в качестве простыни.

Бурки изготовляли несколько иначе, нежели войлок. На изготовление бурок предпочиталась шерсть черного цвета и лучшего качества. Белые бурки изготовлялись редко, т. к. они марки для условий, в которых их приходилось носить (в непогоду, в пути, при пастьбе скота и т. д.). Для изготовления бурки промытую и расчесанную шерсть раскладывали в форме усеченного конуса на паласе или плотном материале. Техника изготовления бурки почти такая же, как и для изготовления войлока, но при этом водой обрызгивали только одну сторону, чтобы другая (внешняя) оставалась мохнатой. Уваленную бурку просушивали и расчесывали со стороны, которую не обрызгивали водой. К верхней части пришивались кожаные ремешки, которые завязывались у горла.

Изготовлением бурок, как и войлока, занимались исключительно женщины.

Сукноделие у гунизбцев, как и всех народов Дагестана, имеет древние традиции. О том, что изготовление сукна было известно народам Дагестана с незапамятных времен, свидетельствуют многочисленные археологические находки и письменные источники. Так, находки Бежтинского могильника, обнаруженные Д. М. Атаевым во время раскопок 1959 г. (куски шерстяных тканей) по характеру плетения очень напоминающие современное кавказское сукно (сагъур), специалисты относят к периоду средневековья<sup>37</sup>.

Высокие качества горского сукна отмечали дореволюционные исследователи Кавказа. Приведем отрывки высказываний из Кавказского Календаря: “Наивысшими достоинствами отличаются сукна горские, как сотканые из тонкой хорошей шерсти и при том хорошими мастерицами: техника суконного дела в горах стоит значительно выше, чем на низменности, где шерсть и мастерицы менее искусны”<sup>38</sup>.

“...Высокие качества дагестанской шерсти и изделий из нее некоторые исследователи объясняют расположением замечательных альпийских пастбищ Дагестана близ моря, что создает условия, аналогичные с теми, при которых живет в Испании знаменитая мериносовая овца”<sup>39</sup>.

Производством сукна для своих нужд занимались все гунизбские общества. По свидетельству старожилков, своими сукнами славились родорские мастера. О развитии сукноделия в Родоре свидетельствуют и письменные источники. “В Гунибском округе сукна выделывают сел. Калаки, Родоль (Родор — М. Р.), Сомада, Хошаръ-Хота, и целое келебское общество, состоящее из сел. Урчухъ, Келебъ (Хиндахъ), Мусрухъ, Рукдахъ, Хонохъ, Ругельда”<sup>40</sup> — читаем мы в Кавказском Календаре на 1914 год.

Техника изготовления сукна мало чем отличалась от таковой других народов аварской группы. Для сукна выбирали шерсть лучшего качества, промывали ее в проточной воде, после чего прочесывали на гребне — “гъекъ”. Гунизбский гребень для расчесывания шерсти — оригинальный вариант чисто местной культуры, отличался от гребней этого типа других народов Кавказа и Дагестана, в том числе и народов аварской группы. Как известно, гребень общекавказского типа состоит из трех досок, образующих треугольник на подставке, в верхнюю часть которого вбиты два ряда стальных зубьев<sup>41</sup>. Гунизбский же гребень состоит из подставки с вогнутыми вовнутрь дощечками на нижней части, в которые вдеваются колени при работе. Работают на нем, сидя на высоких нарах, а не на полу, как при работе на других гребнях. Стальные зубья вбиты непосредственно в подставку (в верхнюю ее часть). В процессе работы расчесанную шерсть раскладывали по сортам: длинную шерсть откладывали для прядения основы, а короткую — для утка.

Пряжа изготовлялась самым примитивным способом с помощью специального приспособления — “антль”, состоящего из заостренных с обеих концов палочки — веретена, деревянного кольца — “худар”, вдетого в него и деревянной или каменной подставки — “ага”, куда веретено ставилось одним концом. Крутили “антль” пальцами, держа

ее у бедра. Более совершенного устройства для изготовления пряжи, бытовавшего в исследуемое время у многих народов Кавказа<sup>42</sup>, гунзибцы не имели.

Сукно — “ено”, которое служило гунзибцам в прошлом основным материалом для изготовления одежды, ткали на примитивном станке, состоящем из двух вертикальных столбов — “макъу”, продольных палочек — “къадаро”, которые вставлялись в дырочки, сделанные на боковых столбах. На середине боковых столбов устанавливались клинья с отверстиями посередине. В отверстия этих клиньев вставлялись палочки, на которые наматывались нитки. Между нитками основы вставлялась палочка потоньше — “кид”, которая регулировала ткань.

Проникновение во второй половине XIX в. в горские общества фабричных тканей, усилившееся особенно к концу века, подорвало местное кустарное производство сукна. Вместо дорогостоящего натурального сукна, изготовление которого требовало много сил и времени, повсеместно для изготовления одежды стали применять дешевые фабричные ткани. Процесс вытеснения кустарных изделий фабричными и заводскими в той или иной степени был общим для всех народов Дагестана и Кавказа. Но упадок коснулся не всех изделий домашних промыслов. Те виды изделий, которые отличались высокими художественными достоинствами и, которые трудно было заменить другими, сохранились и дошли до наших дней. У гунзибцев это прежде всего вязаная обувь, овчинные шубы и папахи и др.

Значительное место в домашних промыслах гунзибцев занимало узорное вязание. Искусство вязания узорных носков у гунзибцев находилось на довольно высоком уровне. Основным материалом для вязания носков служила шерстяная пряжа, изготовленная тем же способом, что и для сукна. Часть пряжи окрашивали в разные цвета (красный, синий, желтый, зеленый и т. д.). Фон (преимущественно белый) делали из некрашенной пряжи. Для окраски шерсти и пряжи вплоть до XX в. гунзибцы пользовались исключительно растительными красителями (корой ольхи, различными травами), которые давали прочную и красивую цветовую гамму<sup>43</sup>.

Все виды носков — мужских, женских, детских изготавливались одним способом — тремя или четырьмя железными спицами в две нитки. Основными рисунками в носках были стилизованные и схематизированные изображения объектов растительного и животного мира. Женские носки отличались от мужских и детских сложностью рисунка и яркостью красок. Гунзибки вязали в свободное от основных работ (по уходу за скотом, полевые работы и пр.) время всюду — у себя дома, в гостях, укачивая ребенка и т. д. — т. е. во всех тех случаях, когда руки ее не были заняты.

Металлообработка у гунзибцев была развита с древнейших времен. По сведениям информаторов, селение Шималы (ныне не существующее) было крупным центром металлообработки. Ювелирные изделия, отличающиеся красотой и тонкостью исполнения (кольца, браслеты, серьги, нагрудные украшения и т. д.) местные жители находили при выполнении полевых работ вплоть до 50-х годов нашего века. К сожалению, технику производства выяснить не удалось. После уничтожения врагами Шималы (подробно см. “Поселения”) ювелирное производство гунзибцев пришло в упадок. Весь последующий период они пользовались привозными (в основном из Согратля, Куяда, Гуниба, Ботлиха, Голотля, Урада, Хучада, Гогатля, а также сопредельных грузинских селений) ювелирными изделиями.

Богатство Гунзибии лесом делало древесину одним из основных материалов для орудий труда (молотильные доски, соха и пр.), средств передвижения (сани-волокуши), домашней утвари (ложки, тарелки и пр.), мер сыпучих тел и, позднее, самодельной мебели (табуреток, тахт и др.), специальных ларь для хранения продуктов питания, деревянных частей дома и пр.

Обработка дерева была целиком мужским делом. Каждый гунзибец умел делать в своем хозяйстве все необходимое сам. Деревянные изделия производились в основном для внутреннего потребления, на вывоз шли, как мы отметили выше, музыкальные инструменты.

Отходничество, имевшее в исследуемое время широкое распространение по всему Дагестану (особенно из Самурского, Кюринского, Гунибского, Андийского и Казикумухского

округов)<sup>44</sup>, у гунзибцев не получило большого развития. Причин, на наш взгляд, несколько. Как известно, одной из главных причин отходничества горцев за пределы своей территории, было наличие большого количества свободных рук и ограничение сферы приложения труда. Говорить о наличии “большого количества свободных рук” применительно к гунзибцам, у которых населенные пункты и, соответственно, количество населения, были весьма небольшими, не приходится. Другой причиной, вызывавшей отход, был невысокий уровень (точнее — относительно невысокий уровень) животноводства, усугубляемый экстенсивностью форм его ведения в районах, отмеченных самым высоким по Дагестану процентом отходников. У гунзибцев, как мы отметили в разделе “Скотоводство”, животноводческое хозяйство стояло на довольно высоком уровне, достижение которого требовало и значительных усилий и наличия достаточного количества рабочих рук. Можно отметить еще одну (хотя и не существенную) причину отсутствия здесь отхода. Как известно, в отход большей частью уходили горцы, владеющие мастерством изготовления кустарных изделий — оружейники, мастера художественной обработки дерева, ювелиры и др. У гунзибцев эти виды кустарных промыслов в исследуемое время находились на относительно невысоком уровне и изделия их не носили промыслового характера. Таким образом, промысловый отход у гунзибцев ограничивался уходом со скотом семьями, который частично был и отходничеством.

Торговля гунзибцев в исследуемое время находилась на относительно невысоком уровне. Это и понятно. Гунзибцы, как и все народы, находящиеся на невысокой стадии социально-экономического и культурного развития, все необходимое для хозяйства производили сами из тех материалов, которые были у них под руками.

Для территории гунзибцев, как и для всех высокогорных областей Аварии (нынешние Чародинский, Тляротинский, Цунтинский р-ны), было характерно отсутствие базаров, причиной чему, по мнению С. Х. Асиятилова, было отсутствие здесь специализации хозяйства, характерной для внутренней Аварии.<sup>45</sup>

Согласно ведомости о торговых учреждениях Андийского округа, “кроме 3-х лавок с продуктами первой необходимости в Укр. Гуниб, 1-ой в Укр. Карадамъ и 2 лавок с красным товаром для горцев в Укр. Гуниб, никаких торговых заведений в округе не имелось. Мануфактурные товары развозились торговцами по селениям”.<sup>46</sup>

Торговля у гунзибцев носила в основном меновой характер. Со своими товарами, главным образом продуктами животноводства (сыром, маслом, шерстью, кожей, вязаными носками и пр.) и, частично — медом, гунзибцы через горные перевалы шли на КИабал базар Грузии. В обмен на них гунзибцы получали ткани, ювелирные изделия, соль и пр. Но главной статьёй обмена было зерно. Своего хлеба гунзибцам, как и населению других участков Гунибского округа, явно не хватало. Из обзора Дагестанской области за 1900 год можно видеть, что за год по всему Гунибскому округу собрано было зерна 50401 (в четвертях) на 69969 душ населения. Таким образом, за год на душу населения приходился 0,53 четв. хлеба<sup>47</sup>, т. е. его хватало населению только на 6 месяцев. Судя по источникам, население Гунибского округа поддерживало торговые связи и с Чечней. “Хотя хлебопашеством занимается почти все население области, но по неимению в области достаточного количества пахотных земель, собранного хлеба, даже при хорошем урожае, не бывает достаточно для продовольствия, — отмечает Кавказский Календарь на 1884 год, — ...Так, гористая (часть — М. Р.) отличается суровым климатом и, что главное, крайним недостатком удобных для хлебопашества земли... Находясь при таких неблагоприятных природных условиях, население шести округов, составляющих гористую часть области (Андийский, Аварский, Гунибский, Казикумухский, Даргинский и Самурский — М. Р.) лишено физической возможности, несмотря ни на усиленный труд, ни на старания расширить у себя хлебопашество на столько, чтобы оно обеспечивало хлебом, если не круглый год, то по крайней мере на четыре месяца. Не имея своего хлеба в достаточном количестве, население вынуждено приобретать необходимую пропорцию хлеба покупкою в соседних, более плодородных местностях. Так, житницею Андийского, Аварского и Гунибского округов служит Чечня Терской области, а остальных трех округов — Кубинский уезд Бакинской губернии...”<sup>48</sup>

Но больше всего в торгово-экономическом отношении гунзибцы тяготели к Грузии, что объясняется тем, что путь туда был легче, чем в центральную часть Аварии и другим областям Дагестана. Для перехода через Главный Кавказский хребет использовались лошади и ослы, на которых навьючивали переметные сумки или сапетки из прутьев с товарами обмена (сыром, маслом, шерстью, кожами и пр.). Определенную роль в торговле играли “базарганы” — торговцы, разъезжающие с товарами по всем селениям. Но они могли проникнуть на территорию гунзибцев только в теплое время года. Единственными путями, связывающими гунзибцев с соседними народами и между собой, были узкие горные тропы, по которым пробирались пешком или навьючив на лошадь или осла поклажу. Здесь невозможно было использование колесного транспорта. Зимой тропы покрывались льдом и снегом и общение с внешним миром почти полностью прекращалось. Только через Гъело проходила узкая дорога, по которой перегоняли свои стада на летние и зимние пастбища богатые овцеводы. В советское время дорогу расширили. В настоящее время это автомобильная дорога республиканского значения, соединяющая районный центр Цунтинского района — Бежта с другими районами Дагестана. Через Тiогълис еху построен мост, соединяющий сел. Тодор с остальными селениями Гунзиба.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Котович В. Г. О хозяйстве населения горного Дагестана в древности //СА. №3. 1965.
2. См.: Котович В. Г. Верхнегунзбское поселение. Махачкала. 1965. С. 216.
3. Агларов М. А. Террасное земледелие Дагестана. Вопросы генезиса, культурной типологии и социальной роли системы. *Studia praehistorica et ethnologica*. 1986. С. 56.
4. Вавилов Н. И. Мировой опыт земледельческого освоения высокогорий. //Журнал “Природа”. №2. 1936. С. 37.
5. См.: Посемейный список жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства //ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 337.
6. Там же. С. 280-294.
7. Там же. С. 563-583.
8. Никольская З. А., Шиллинг Е. М. Горное пахотное орудие террасных полей Дагестана //СЭ. 1952. №4.

9. См.: Обзор Дагестанской области за 1897 год //ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 29. С. 173.
10. Норденстам И. И. Описание Антль-Ратля. 1832. //ИГЭД. М., Изд-во вост. лит. 1958. С. 324.
11. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 6. С. 151.
12. См.: Посемейный список жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства //ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 336-337.
13. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 114. С. 38.
14. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 114. С. 35.
15. Посемейный список жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства //ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 290.
16. Там же. С. 577-578.
17. См.: ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 6. С. 152.
18. См.: Посемейный список жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства, 1886 год //ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 339.
19. Там же. С. 289-291.
20. Там же. С. 579.
21. См.: ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 339.
22. Там же. С. 289-291.
23. Там же. С. 579.
24. См.: ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 6. С. 152.
25. Там же. Ф. 21. Оп. 3. Д. 114. С. 22.
26. Там же. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 229.
27. Там же. Ф. 21. Оп. 5. С. 291.
28. Там же. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 579.
29. Из истории права народов Дагестана. Махачкала. 1968. С. 57.
30. Там же. С. 58.
31. Ган К. О. Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 года) /СМОМПК. Вып. 3. Отд. 11. Тифлис. 1902. С. 92.
32. См.: Материальная культура аварцев. Махачкала. 1967. С. 67-84; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX вв., М., Наука. 1978. С. 50-95 и др.
33. См.: Материальная культура аварцев. С. 67.
34. Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин С. 59.
35. См.: Маргграф О. В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М. 1882. С. 24-26; Материальная культура аварцев. С. 69-73; Агаширинова С. С. Указ. раб. С. 61-64.
36. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Изд. Кавказского горского управления. 1882. С. 43.
37. См.: Атаев Д. М. Средневековая Авария. Рук. канд. дисс. 1960. С. 168.
38. Кавказский Календарь на 1914 год. Тифлис. 1913. С. 81.
39. Там же.
40. Там же. С. 79.
41. См.: Краткий очерк кустарных промыслов на Кавказе //КК на 1901 год. Тифлис. 1900. С. 50-51; Калоев Б. А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. М., Наука. 1967. С. 84 и др.

## ГЛАВА II. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

### §1. Поселения

Поселения гунзибцев расположены на боковых отрогах Главного Кавказского хребта: Тодор — на отроге Богосского массива, одного из высочайших звеньев этого хребта, по правой стороне ущелья ТЮгълис еху (примерно в 500 метрах выше реки ТЮгълис еху); Родор — на южном склоне горы Шуй — одном из отрогов Главного Кавказского хребта, еще выше по другой стороне хребта расположены Гарбутль и Нахада, примерно в 3-х км друг от друга, Гъело — ниже Родора, примерно в 100 метрах выше ТЮгълис еху.

Литературных и архивных материалов об основании поселений гунзибцев, о перемещениях с одного места на другое и т. д., к сожалению, нам обнаружить не удалось. Но народная память сохранила предания о том, что жители трех поселений гунзибцев (Родор, Тодор, Гъело) являются выходцами из селения Шималы, расположенного на одном из гребней Главного Кавказского хребта — Шимала. Это было крупным по тем временам населенным пунктом, насчитывавшим около 1000 хозяйств. Шималы был центром высокоразвитого ремесленного и ювелирного производства, свидетельством чему являются ювелирные изделия, которые, как мы отметили выше, гунзибцы Родора находили до недавнего времени на месте бывшего Шималы (в настоящее время здесь отчетливо сохранились остатки каменных фундаментов жилищ). Шималы неоднократно подвергалось нашествиям иноземных захватчиков (каких-не помнят). В результате одного из них, поселение было полностью сожжено и разрушено. Из жителей в живых остались только два человека — Тикьи и Иса. После ухода врагов, Тикьи и Иса построили недалеко от разрушенного поселения жилище. По преданию, они и являлись основателями нового поселения Родор и родоначальниками самых крупных в селении тухумов Тикьилал и Исалал, представителей которых до наших дней называют по именам основателей. Впоследствии в Родор поселились выходцы из многих других аварских селений — Харада, нынешнего Тляратинского

42. См.: Лисициан С. Д. Очерки этнографии дореволюционной Армении //КЭС. 1955. Вып. 1. С. 190; Гаджиева С. Ш. Некоторые виды домашних промыслов даргинцев XIX-XX вв. (ткани, кожа, войлок) //УЗ ИИЯЛ Даг. ФАН СССР. Махачкала. 1966. Т. XVI. С. 305; Абдуллаева Н. Ковровое искусство Азербайджана. Баку. Изд. "ЭЛМ". 1971. С. 11 и др.

43. Подробно о традиционных способах окрашивания пряжи у горцев см.: Маргграф О. В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М., 1882. С. 127-132.

44. См.: Обзор Дагестанской области за 1913 год. — Темир-Хан-Шура. 1915. С. 20; Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала. 1964. С. 238 и др.

45. См.: Асиятилов С. Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX—пер. пол. XX вв.). Махачкала. 1967. С. 89.

46. См.: Обзор Дагестанской области за 1900 год //ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Ед. хр. 6-а, С. 20.

47. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 6. С. 152.

48. КК на 1884 год., Тифлис. 1883. С. 300.

района, Нахада Цунтинского района, Цекоб Советского района и др. В основном это были канлы, а впоследствии и неимущие семьи, привлеченные обширными пастбищными угодьями. Впоследствии один из жителей Родора был выслан в канлы за пределы аула. Он поселился недалеко от Родора (примерно в 400 метрах от него). По преданию, он и явился основателем селения Дарбали, разросшегося впоследствии за счет переселенцев с других аварских обществ. Набеги соседних племен (по словам информаторов это были “ихи” — так гунизбцы называли предков грузин нынешнего Ахметского района Грузии) и нехватка пахотных земель, вынудили дарбалинцев переселиться в более выгодное в стратегическом плане и экономическом отношении место. Часть жителей Дарбали поселилась на левый берег ТЮгълис еху и основала новое селение Тодор, другая часть примерно в 200 метрах выше Дарбали основала селение Гъело. В настоящее время от Дарбали сохранились лишь каменные фундаменты домов и общинное кладбище. Надписи на надмогильных камнях почти полностью стерты и только на одном едва можно различить арабскую вязь.



*Селение Нахада*

Происхождение селения Гарбутль по преданию связано с человеком по имени Цегурса, неизвестно откуда появившимся здесь со своей семьей. Впоследствии сюда поселились и люди с других, в основном аварских, обществ. Трижды селение подвергалось нападениям иноземных захватчиков (не помнят каких) и трижды было полностью разрушено, но уцелевшие после погрома гарбутлинцы, упорно восстанавливали селение.

В конце XIX в. часть гунизбцев из-за нехватки пахотных земель переселилась в местность Урдаль (современное Ахал-Сопели Кварельского района Грузии), куда гунизбцы с незапамятных времен перекочевывали в зимний период со своим скотом. Впоследствии часть населения Урдаля переселилась на новое место, выгодно отличавшееся своими пахотными участками и водными ресурсами и основали новое поселение Арешпи (ГЮоршпу) (по названию реки Арешпи, около которой основали поселение) — современное селение Мтис-Дзири Кварельского района Грузии. В начале XX в. Арешпи интенсивно стали заселять и жители других районов Аварии — хошал-хотынцы, бежтинцы, тлядальцы и др. В летний период часть жителей Арешпи перекочевывала в Дагестан (каждая семья в свое селение). Другая часть из-за жары поселялась на летний период со своим скотом в местность Цера, где строили временки и пасли скот. В 1944 году арешпинцы переселились на территорию Чечено-Ингушетии, в селение Хиди-Отар, которое было впоследствии переименовано в Гунизб Ритлябского района Чечено-Ингушетии. Когда в 1957 году Постановлением Советского правительства чеченцам было разрешено вернуться на свои исконные земли, гунизбцам и другим дагестанцам, проживающим на их территории, было предложено выбрать любое место для поселения в Дагестане или Грузии. Часть гунизбцев вернулась в горные селения — Родор, Тодор, Гъело, Нахада, Гарбутль, другая часть поселилась в местность Тхилис-Цкаро Грузии, известную хорошими пахотными участками и водными ресурсами и основали новое поселение Тхилис-Цкаро. Тлядальцы и бежтинцы основали новое поселение в местности Чанта-Кора, гарбутлинцы и хошал-хотынцы — поселение Сару-су в местности Сару-су. В 1967 году, из-за конфликта с местным населением, большая часть гунизбцев из Тхилис-Цкаро по решению областного комитета партии Дагестанской АССР была переселена в селение Стальское (совхоз им. У. Буйнакского) и Комсомольское Кизилюртовского района РД.

Переходя к вопросу месторасположения, особенностям планировки, формам поселений гунизбцев отметим, что они предопределялись как и у всех народов Дагестана<sup>1</sup>, природно-географическими условиями, хозяйственной деятельностью,

уровнем социально-экономического развития и (в дореволюционном прошлом) политической обстановкой края.

Поселения гунзибцев в горном Дагестане располагались на неудобных для жилья, но выгодных в стратегическом отношении местах. Труднодоступность была одним из главных факторов, которым руководствовались горцы при основании поселения. Частые столкновения между общинами, борьба с иноземными захватчиками (персами, турками и др.) вынуждали горцев искать защиты в труднодоступных местах гор.

На фактор обороноспособности, как один из главных условий при основании поселений горцев, указывали ряд исследователей<sup>2</sup>. Касаясь поселений горцев, Ф. И. Гене отмечал: "...Дагестанцы живут ...селениями, тесно построенными, и большею частью выбирают гребни гор при соединении двух речек, омывающих подошвы оных, располагая дома свои по обе стороны гребня, амфитеатром... обыкновенно имеют в селениях своих только два выхода, стараясь для сего избрать самые крепкие от природы места... Таким образом, каждая деревня составляет крепость, представляющую весьма крепкую оборону"<sup>3</sup>.

Эта характеристика горских поселений как нельзя лучше отражает характер поселений гунзибцев, расположенных, как мы отметили, на боковых склонах ущелий. Они расположены так, что подходить к поселениям незамеченным нет почти никакой возможности. Единственная тропинка, ведущая к каждому из поселений, обычно начинается внизу ущелья, и каждый, кто по ней поднимается, обзревается с селения.

Важнейшим фактором, оказавшим влияние на выбор места для поселений гунзибцев, как и всех других горцев Дагестана, был экономический. В условиях горной местности при основании поселения большое значение придавалось наличию вблизи пригодных для посевов земельных участков и пастбищ для скота. При этом поселение располагали таким образом, чтобы наиболее удобные земли оставались для посевов. "Земля в горных районах ценилась так высоко, — пишет С. С. Агаширинова, — что пригодные для посева участки старались сохранить, сберечь каждый клочок и не использовать для других целей"<sup>4</sup>.

Касаясь горных селений даргинцев, М. З. Османов отмечает, что их неприступность была обусловлена не только оборонительным фактором, но и стремлением экономить землю, для чего "...селение карабкалось в гору, на скалы"<sup>5</sup>.

Немаловажным условием, определявшим выбор места для поселения было наличие вблизи источников воды, что характерно поселениям всех народов Дагестана не только исследуемого периода, "...но и для более раннего времени, вплоть до стоянок каменного века"<sup>6</sup>. Гъело расположено в непосредственной близости от реки Тпогълис ехо (Хван-ор), но население, как и всех остальных селений, пользуется родниковой водой.



Родник

Большое значение при выборе места поселения придавали солнечной ориентации. Суровые природные условия края и нехватка топлива вынуждали горцев основывать поселения на южных, обогреваемых склонах гор. Иногда, в силу каких-то объективных причин (оборонительный характер местности, наличие земель и др.) поселение могло располагаться и с ориентацией на другую часть света (в частности это касается селения Тодор, расположенного на западном склоне горы), но дома при этом располагались с таким расчетом, чтобы большую часть суток они обогревались солнцем.

Стремление максимально использовать солнечное тепло, характерное для всех горцев Дагестана<sup>7</sup>, обусловлено тем, что горцы и летом, и зимой основные хозяйственные работы выполняли во дворе. Таким образом, солнце становится, как отмечает М. З. Османов "экономическим фактором в

хозяйственной деятельности горцев... фактором, который с течением времени не обязательно осознается во всем его значении и объеме, но тем не менее становится обязательной традицией и сильно влияет на сельское строительство, на планирование селения”<sup>8</sup>.



*Селение Гьело*

Поселения гунзибцев, как и большинство поселений других горцев Дагестана исследуемого времени, в силу географических особенностей края, были весьма небольших размеров. Как отмечает А. И. Исламмагомедов относительно поселений аварцев, “одной из причин малых размеров поселений ...является весьма неудобные географические особенности местности, отсутствие пригодных к обработке земель, большая пересеченность местности бурными, труднопроходимыми реками. В таких условиях возникновение больших поселений становится почти невозможным”<sup>9</sup>.

Что касается планировки и застройки поселений гунзибцев, то их общей чертой является скученность и теснота. Улицы — узкие, кривые и запутанные, что характерно поселениям других народов Дагестана. Дагестанский аул XIX в. Марков Е. характеризует следующим образом: “Улицы нет в ауле; каменные, двухъярусные бойницы, которые горцы называют саклями... над крышей одной бойницы торчит другая, над другой третья и ножом расколотая щель, заменяющая улицу, вьется и лепится, как змея, по отвесной круче, у подножья всех этих, без порядка насыпанных в кучу каменных редутов”<sup>10</sup>.

Структурно поселения гунзибцев разделялись на кварталы, сформированные по тухумному принципу (более ранний период) и тухумно-территориальному принципу (поздний период). Жители квартала принадлежали к одному тухуму. Название квартала, как правило, соответствовало наименованию тухума, произошедшего от имени предка — основателя с прибавлением окончания “ал” (ЧегIерал), “Мурзалал”, “Исалал” (Гьело), “Гурилал”, “Гьабибулал”, “Ахъиламугутилал”, “ХъитIилал” (Родор), “Иманкулилал” (Тодор) и т. д. Имя основателя переходила от поколения к поколению и имела почти священное значение, т. к. каждый член этого тухума связан с другими прочными узами и защищал интересы друг друга, как свои собственные.

Становление и эволюция поселений гунзибцев, как и всех народов, отражает социально-экономические изменения и характер социальной структуры общества в различные исторические периоды.

Отсутствие археологических и эпиграфических материалов затрудняет установление времени возникновения поселений гунзибцев на территории их современного расселения. Но несомненно одно, что они имеют общую со многими поселениями народов аварской группы, судьбу, т. е. уходят своими корнями в глубокую древность. Образование поселений тухумного порядка, судя по археологическим памятникам, обнаруженным на территории Аварии, могут быть отнесены к эпохе бронзы<sup>11</sup>. Это были небольшие поселения, образованные представителями одного или нескольких родственных тухумов. Судя по нашим полевым материалам, превращение тухумных (моногенных) поселений в территориально-тухумные (полигенные) происходило за счет отдельных людей или тухумов, переселившихся из других аварских обществ. Образование поселений территориально-тухумного типа на территории Аварии А. И. Исламмагомедов относит к XIV веку с оговоркой, что “этот процесс происходит на территории Аварии неравномерно: в центральной части — повсеместно, а высокогорных районов он почти не коснулся. За исключением Бежта, которое расположено у самой речки Хван-ор, нет ни одного крупного селения, и оно является един-

ственным, которое образовалось путем слияния мелких поселений”<sup>12</sup>.

Существование хуторов и отселков на территории гунзибцев, нам обнаружить не удалось. Их отсутствие подтверждаются сведениями информаторов и данными топонимики. Видимо, это было связано с тем, что жители всех селений гунзибцев систематически на весь зимний период переселялись в Грузию, где они строили временки и жили с семьями. Таким образом, образование поселений второго порядка происходит не на исконной территории гунзибцев, а за ее пределами. При основании этих хуторов, по словам информаторов, учитывались в первую очередь факторы наличия в местности пастбищных угодий для скота и водных источников. Устройство сезонных помещений было самым примитивным: их строили из тех материалов, которые наличествовали в данной местности — необработанный камень, камыш, солома и т. д.

Возвращаясь к вопросу о формах поселений гунзибцев отметим, что они были тесно связаны с рельефом местности. Поселения гунзибцев в основном однотипны и могут быть отнесены к скученно-ступенчатой форме. Дома располагались по склону горы бессистемно, улицы узкие и извилистые. Исчерпывающую характеристику этого типа поселений, характерных многим народам аварской группы дает А. И. Исламмагомедов: “...Селения кучевой формы бывают небольших размеров и планировка домов бессистемная. Это нагромождение построек на относительно небольшой территории: дома построены там, где есть возможность прилепить их, хотя это связано со многими неудобствами: теснотой, трудностью дороги, пользованием водой”<sup>13</sup>.

Центрами общественной жизни гунзибцев в прошлом были мечети — “маждик”, около которых в свободное от работы время собирались все взрослые мужчины села для бесед, обсуждения вопросов общесельского и личного порядка.

Кладбище — “шима” располагались, как правило, на окраине аулов.

В заключении отметим, что поселения гунзибцев исследуемого периода по типам и планировке были близки

поселениям других народов Дагестана и, особенно, народов аварской группы, живущих в одинаковых природно-географических условиях и связанных едиными историческими судьбами.

## §2. Жилище

Жилище гунзибцев прошло сложный путь эволюции от однокомнатной, примитивной постройки до современного просторного, благоустроенного дома. Различные стадии социально-экономического развития общества, политическая обстановка края и т. д. накладывали отпечаток на типы и формы жилищ. На форму планировки, архитектурные композиции и внешний облик жилищ значительное влияние оказали также рельеф местности, климатические условия, а также наличие того или иного строительного материала. Специфика хозяйственной деятельности также нашла отражение на композиционном построении жилища.

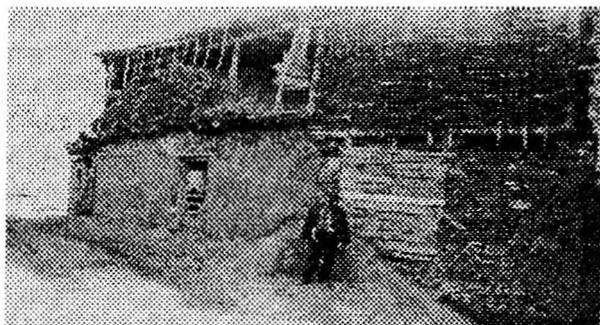
В исследуемое время жилище гунзибцев отличалось разнообразием форм планировки, внешнего облика и архитектурной композиции. Но при внимательном их обследовании, среди них можно выделить два основных, преобладающих типа.

Первый, более архаичный тип — это одноэтажная каменная постройка, углубленная (особенно задней стеной) в землю. Этот тип жилища характерен с древнейших времен и другим народам аварской группы и вызван он был по определению А. И. Исламмагомедова “...специфическими условиями местности, т. к. для строительства домов в селениях, расположенных на крутых склонах гор ровных площадок не имелось. Чтобы построить здание, необходимо создать ровные площадки искусственно, либо путем заглубления пола, либо путем строительства подпорной стены”<sup>14</sup>.

Жилище этого типа обычно небольших размеров — длиной 10 и шириной 6 метров. Заднюю и, частично, боковые стены жилища составляли естественный склон горы, к которой жилище примыкало. Стены из речного или горного камня, скрепленного глиняным раствором. Подобные жилища в их традиционном виде световых окон не имели

— они освещались через небольшие отверстия в потолке, которые в непогоду закрывались плоскими камнями. Высота дверей не превышала 1,60 м, ширина — 80 см. Обычно они состояли из одной грубо обработанной доски, толщиной около 10 см, закрепленной к дверной раме с помощью кольшек, вставленных в углубления в верхней и нижней части дверного проема. О дверях горского жилища XIX в. П. Пржецлавский писал, что "...они до того низки, что не привыкшему к поклонам и обиванию порогов человеку приходится носить на лбу шишки"<sup>16</sup>.

Этот тип жилища, будучи стабильным по своей основной архитектуре, с дальнейшим развитием производительных сил и изменением социальной структуры общества, меняет свою внутреннюю планировку. Изменения в жилище достигаются в первую очередь за счет разделения общей жилой комнаты на части: жилую и хозяйственную. Помещение для скота строится отдельно от жилого комплекса. Оно в далеком прошлом сильно врывалось в землю и имело вид пещеры. В дальнейшем помещения для скота строились частично или полностью из турлука.

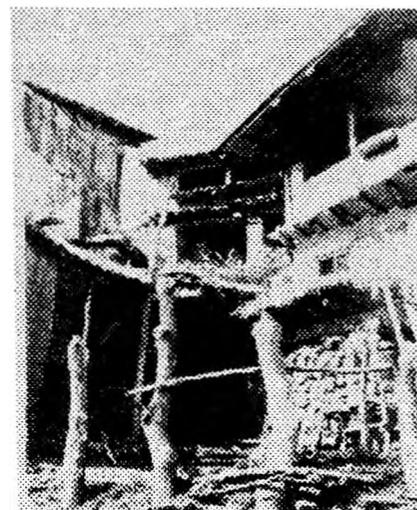


*Хозяйственные постройки*

Другим, наиболее характерным для XIX в. типом жилища гунаибцев являлся двухкамерный дом двухэтажной конструкции, в котором нижний этаж, как правило, отводился для скота, а верхний служил жильем для всей семьи. Рельеф местности и здесь оказывал влияние на конструкцию жилища: задней стеной дом так сильно упирался в скалу, что крыша второго этажа оказывалась на одном уровне с ней (скалой). Дом обращался глухой стеной к улице. Ход в

нижний этаж обычно располагался с фасада, а во второй — с примыкающей к дому склону горы, от которой часто проложены несколько каменных ступеней.

Новым этапом эволюции жилища являлось расширение камерности и появление в них галерей. Распространение жилища этого типа связано в первую очередь с проникновением в горные районы товарно-денежных отношений. Это в основном двухэтажная постройка вытянутой конструкции, состоящая из двух жилых помещений на верхнем и двух на нижнем этажах. Нижний этаж, как правило, использовался для скота и хранения сена и хозяйственного инвентаря, дров и пр.



*Жилищно-хозяйственный комплекс*



*Строящийся дом*

Обязательной принадлежностью такого дома являлась небольших размеров (1,2-2 м длиной и 100-200 см шириной) веранда. В стенах помещений появляются небольшие (размером около 40x20 см) отверстия, предшествующие современным окнам, но при этом часто сохраняются и отверстия для света в потолке жилых помещений. Входные двери расположены с противоположной фасаду стороны.

Заслуживает быть отмеченным жилище нахадинцев, отличающееся разнообразием конструкций. Дома здесь почти все двухэтажной конструкции. Самый распространенный тип жилища — четырехугольное двухэтажное со-

оружие. Первый этаж возводился целиком из горного камня, скрепленного глиняным раствором. В стенах второго этажа камень чередуется с деревянными брусками или досками из деревьев твердых пород. Второй этаж имеет нависные балконы, чаще всего расположенные с фасада и одной из боковых сторон жилища. В этом случае балконы составляют одно целое, т. е. балкон боковой стены сливается с балконом фасада. Снизу балконы подпираются четырехугольными, шириной около 40 см обшитыми сверху деревом каменными столбами. Сами балконы — целиком из дерева. В некоторых домах балконы имеются и на первом этаже. В этих случаях столбы, подпирающие балкон второго этажа и составляющие одновременно углы стен балкона

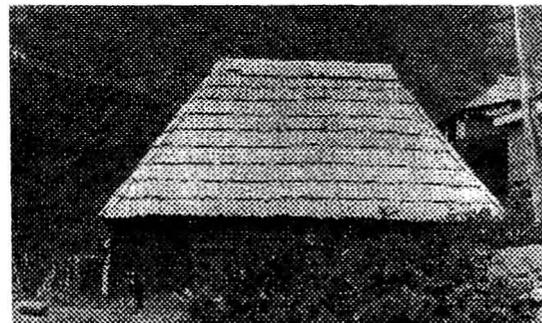


*Характерная для гунзибцев кровля-дранка*



*Опорный столб из брусьев*

первого этажа состоят целиком из камня, но стены, как и на втором этаже — деревянные. В некоторых случаях балконы второго этажа подпираются деревянными столбами, упирающимися нижними концами в стену нижнего этажа. Двери одностворчатые, расположены с фасада. Второй этаж имеет отдельный выход, расположенный на уровне этажа, т. к. и здесь дома расположены, как правило, амфитеатром. Особо следует отметить своеобразную конструкцию перекрытия кровли. Перекрытие во всех домах четырехскатной шатровой конструкции. Снизу перекрытие подпирается многочисленными деревянными подпорками в виде лесов. Высота перекрытия иногда достигает 3-4 метров, т. е. превышает высоту самого жилища. Сверху крыша покрыта плотно подогнанными дранками. Такое перекрытие — не характерно для дагестанского жилища. Видимо, здесь сказывается грузинское влияние.



*Тыльная сторона дома*

Обнаружить боевые башни или хотя бы их остатки, нам не удалось. Но судя по источникам, остатки их на территории гунзибцев сохранялись до 40-х годов н. в.<sup>16</sup>

В некоторых случаях дома сами по себе полностью подчинялись интересам обороны. В этих случаях, дом обычно больших, чем обычный, размеров. Глухими стенами он обращался на улицу, двери располагались с противоположной фасаду стороны. В стене, обращенной к улице, на определенном расстоянии, пробиты узкие вертикальные прорезы, расширившиеся внутри помещения — бойницы.

В целом жилище гунзибцев конца XVIII—нач. XIX в., как и всех горцев Дагестана, по типам и формам создавало

замкнутый и суровый образ эпохи, для которой характерны пережитки родового строя и междуусобные распри.

### Строительные материалы и техника строительства

Основным материалом для строительства жилища гунзибцам служил речной и горный камень, дерево и глина. Камень в основном применялся в необработанном виде, но при этом старались выбрать его возможно правильной формы. Прежде чем приступить к строительству жилища, заготавливали камень и деревянные части дома — балки, двери и др. К строительству приступали обычно с наступлением теплой погоды. Строили, как правило, сами хозяева. Кстати сказать, гунзибцы издревле отличались своими знаниями в строительной технике. В тех редких случаях, когда хозяева строящегося дома не обладали навыками строительного дела, приглашали мастеров из числа ближайших родственников, соседей, друзей. Плату за работу, разумеется, не брали. Мастеру за весь период строительства помогали 3-4 человека (сами хозяева или родственники). Они подавали камень, раствор и т. д.

Техника строительства жилища гунзибцев мало чем отличалась от таковой других народов аварской группы. В зависимости от размеров жилища возводили фундамент — “бихъа”, для чего использовали необработанный булыжник, скрепляя его глиняным раствором. Высота фундамента достигала 100 см, ширина около 60 см. Стены возводились из более гладкого, относительно правильной формы, камня. Ширина стен не превышала 50 см, высота 2-2,5 м. Закончив кладку стен, приступали к перекрытию кровли. Для этого от одной стены на противоположную перебрасывали предварительно очищенные от коры (во избежание гниения) балки — “къачIа”, размещая их на расстоянии примерно в 0,5 м одну от другой. Поверх балок устраивали накат из поперечных балок меньших размеров — “чIело”. Затем все это покрывали настилом из хвороста — “цIоцIо”. Сверху насыпали землю, которую утрамбовывали специальным каменным катком — “гъыртIана”. Стены и крышу в двухэтажных домах возводили таким же образом. В

некоторых случаях при кладке стен использовали и дерево (впережку с камнем), что способствовало их большей крепости.

**Очаги.** Самой архаичной формой отопительной системы гунзибцев, как и других горцев Дагестана, являлся центральный очаг открытого типа, который, по определению А. И. Исламмагомедова “...уходит своими корнями к простому костру”<sup>17</sup>.

Открытый очаг гунзибцев — “къокъо отъес ехо” имел форму полукруга, вылепленного из глины. Открытая часть служила для подкладки дров и выемки золы. Над очагом устанавливалась каменная (позже — чугунная) плита, на которой пекли хлеб и готовили пищу. Дымоходом служило отверстие в потолке, которое обычно устраивалось над очагом. Неотъемлемой частью открытого очага была прикрепленная к перекладине потолка надочажная цепь, к которой подвешивали чугунный котел для приготовления пищи. При таком его устройстве, характерном для очагов всех горцев в дореволюционном прошлом, “...дым, — как отмечал А. Марлинский, — бродил кругом, так сказать ощупью впотъмах, покуда находил трещины, в которые бы мог вырваться”<sup>18</sup>. Такое устройство очага приводило к тому, что потолки и стены жилища бывали закопчены так, что, по определению Н. Дубровина, “...издали похожи на покрытые черною клеенкою”<sup>19</sup>.

Дальнейшей эволюцией очага является появление на-стенных очагов типа камина — “бухари”. Его устраивали обычно в одной из внутренних стен жилища (чаще всего — противоположной входу). Дымоходом для “бухари” служила плетенка, обмазанная с обеих сторон глиной. Огонь разводили внизу, между двух выступов, на котрые ставили плиту для выпечки хлеба. Котел для приготовления пищи подвешивали к надочажной цепи, прикрепленной к внутренней стене плетенки. Гунзибцам не был известен широко распространенный в исследуемое время у всех народов Дагестана вид хлебной печи — “кора” (авар.), “кари” (дарг.), “кара” (лак.), “хъар” (лезг.) и т. д.

**Интерьер** дореволюционного жилища гунзибцев, как и других народов Дагестана, был весьма скуден. Об убранстве

горского жилища С. Броневский писал, что "...о внутренних уборах комнаты упомянуть было нечего в рассуждении бедности жителей"<sup>20</sup>.

Главное место в жилище гунзибцев занимали деревянные лари — "сакІам" (Родор, Тодор, Гьело), "китаман" (Нахада, Гарбутль), которые устраивались вдоль одной из стен комнаты, занимая всю ее длину. Они могли быть высотой 1 или 1,5 м, а иногда и выше. Двери ларей располагались сверху (откидные) или спереди. Лари разделялись на отсеки, каждый из которых имел отдельную дверь. В них хранились (в каждом отсеке отдельно) мука, зерно, мясо, сыр, масло и т. д. Эти удобные и не портящие интерьера лари часто встречаются в жилищах гунзибцев и в наше время.

Значительное место в жилище занимала постель, которая у подавляющего большинства населения в прошлом была весьма примитивной. Обычно один из углов жилища застилали соломой, которую загоразживали деревянными брусками. Сверху солому прикрывали войлоком — "кид". Укрывались обычно очинными шубами — "кагІлажо". Под голову подкладывали мутаки из войлока (позже — из плотного материала), набитые отходами после расчесывания шерсти или разным старьем. Подобные мутаки, но из современных фабричных тканей, набитые шерстью или ватой, встречаются в жилищах гунзибцев и в наше время. Впоследствии широкое распространение на всей территории гунзибцев получили деревянные топчаны — "тах", на которые складывали постельные принадлежности днем и служили местом ночного отдыха.

В одной из стен делали углубление для хранения Корана. Выступ устраивали также возле очага, где ставили светильник, обычно лучину — "ка". Рядом с выступом для светильника во многих случаях вешали специальную деревянную посуду для ножей и ложек — "котІбакъ".

Для освещения жилища гунзибцы вплоть до конца XIX в. пользовались специальной породы сосной, отличавшейся обильным выделением смолы. По свидетельству К. О. Гана, сосновой лучиной пользовались и другие народы аварской группы, проживающие по долине Аварского Койсу. "Выше по долине Аварского кой-су, — пишет он, — имеются

обширные леса можжевельника\*. Стволы этих деревьев с густой зеленью образуют правильные пирамиды, лучше сказать, острые конусы, и достигают в высоту до 60-ти футов при диаметре 1-2 фута. Тамошние жители употребляли лучину этого дерева для освещения вместе свечей и ламп"<sup>21</sup>.

В конце XIX—нач. XX в. в связи с быстрым втягиванием Северного Кавказа в общероссийский рынок, усилилось проникновение в горные районы Дагестана городской культуры. В строительстве стали применяться новые, неизвестные ранее в горах материалы — оконные стекла, филенчатые двери и т. д. Улучшилась также техника строительства, в частности, техника обработки камня.

Изменения в жилищах гунзибцев, как и всех других горцев Дагестана в этот период происходят и за счет увеличения размеров дверных проемов, появления световых окон — "акІошка" и т. д. В интерьере жилища (особенно состоятельной части населения) появляются столы, табуреты, железные кровати и пр. Меняется и система освещения жилища — "ка" (лучину) интенсивно заменяют керосиновые лампы.

На этом этапе складывается традиция обвешивать стены различными тканями, в основном цветным ситцем, а иногда и покрывалами и матерчатыми одеялами. Позднее складывается новая традиция обвешивать стены вышитыми ришелье или гладью полотнами. Специальными вышитыми мулине и отделанными самодельными кружевами, выполненными, кстати сказать, довольно умело, полотнами прикрывались кровати с постельными принадлежностями.

Несмотря на эти изменения, фундаментальных перемен в жилище гунзибцев в дореволюционный период не наблюдалось.

Подытоживая сказанное о традиционном жилище гунзибцев отметим, что оно имеет много общего с жилищем других народов Дагестана и Кавказа и, особенно, с жилищем народов аварской группы, что обусловлено сходными природно-географическими, хозяйственными и социально-экономическими условиями региона.

### § 3. Одежда

Одежда, как и другие элементы культуры, отражает и естественно-географические, и исторические, и социально-экономические, и семейно-бытовые условия жизни народа. В ней находят отражение национальная самобытность народа, его культурные традиции, художественные вкусы. Одежда, по определению Г. А. Сергеевой "...является своего рода его (народа — М. Р.) этнической меткой"<sup>22</sup>.

Основным материалом для изготовления одежды гунзибцев в прошлом служили в основном овчина, кожа, шерсть. Поскольку преобладающей формой хозяйства в исследуемое время была натуральная, все необходимое для хозяйства, в том числе и одежду, гунзибцы изготовляли сами. Из шерсти изготовляли сукно, войлок, бурки, из овчины — шубы, папахи и т. д. Обувь изготовляли из кожи крупного и мелкого рогатого скота.

С включением Дагестана в общероссийский рынок, расширением связей с другими народами, ассортимент тканей, употребляемых для изготовления одежды, значительно расширился за счет привозных фабричных тканей (в основном — ситца, бязи и др.). Однотонные темные ткани шли на изготовление верхней одежды (особенно представителей старшего поколения), из тканей ярких расцветок шили одежду для девушек и молодых женщин. Дорогие ткани типа харай, дарай и др. были доступны далеко не каждому гунзибцу. Их могла приобретать лишь состоятельная часть населения. Ткани фабричного производства проникали к гунзибцам в основном через Грузию, с которой, несмотря на трудности, связанные с горным рельефом (плохие пути сообщения, бездорожье, обвалы и т. д.), гунзибцы поддерживали постоянные связи. Связи эти, возникшие в основном на экономической основе (торговля, обмен, перегон скота на зимний период на территорию Грузии) отразились в известной мере и на одежде гунзибцев.

Традиционная мужская одежда гунзибцев, как и других народов Дагестана, была хорошо приспособлена к географическим и климатическим условиям края. По покрою, способам ношения, 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 региона. Единство кавказского мужского костюма, как объясняет С. С. Агаширинова, — обусловлено еще и тем, что "...именно мужчины пользовались всеми правами и привилегиями эпохи патриархально-феодального времени, где царили обычаи и традиции отцовского единовластия, и поэтому могли больше, чем женщины, приобщиться к культуре соседних народов, смело заимствовать многие ее элементы, в том числе и одежду"<sup>23</sup>.

В то же время мужской костюм гунзибцев имел свои специфические особенности, национальные нюансы, выражающиеся главным образом в деталях покроя некоторых элементов одежды. Прежде всего это касалось мужских головных уборов и некоторых видов верхней одежды. Некоторые виды головных уборов гунзибцев отличала не только форма, но и материал, применяемый для его изготовления. Так, для изготовления одного из самых распространенных видов головного убора — "кус", наряду с кожей домашнего скота гунзибцы широко использовали и кожу диких животных (тура, оленя, косули), охота на которых, как мы отметили ранее, имела немаловажное значение в хозяйственной деятельности гунзибцев.

Традиционный мужской костюм гунзибцев состоял из рубахи, штанов, верхней одежды из войлока, черкески, шубы, бурки, папахи и обуви.

Рубаха — "пухун" была туникообразного покроя и имела много общего с рубахами других народов Дагестана<sup>24</sup>. Она состояла из полотнища (чаще всего — из бязи или однотонного ситца) длиной около 250 см и шириной около 90 см, сложенного вдвое. По бокам вставлялись расширяющиеся книзу ластовицы. Спереди оставался небольшой (длиной около 15-20 см) разрез, который застегивался у шеи на пуговицу. Воротник чаще всего окантовывался полоской ткани, а иногда делался стоячим. Длинные, вшивные рукава у запястья окантовывались тонкой полоской ткани рубахи. По сведениям информаторов,

нижняя рубаха у гунзибцев появилась лишь в начале второй половины XIX в. Ранней весной и осенью на рубаху одевали “кьуршин” — свитер из однотонной (белой или черной) пряжи, с длинными вшивными руками и прямого покроя. Закрытый ворот имел спереди небольшой (15-20 см) разрез, застегивающийся на пуговицу. С 50-х годов детские и юношеские “кьуршин” стали вывязывать из цветных ниток, которыми вывязывались различные узоры, в основном — элементы растительного мира. Исчезает из “кьуршин” и вырез спереди. Эти свитера связаны в основном по принципу пуловеров фабричного производства. Но “кьуршин” представителей старшего поколения остается традиционного покроя.

Штаны — “задек” шили из самодельного сукна темного цвета. Они состояли из двух пришитых друг к другу штанин, между которыми для ширины шага вставлялась ластовица. Вверху делался рубец, в который продевался шнурок из шерстяных ниток.

В условиях сурового горного климата незаменимы были распространенные здесь узкие штаны из овчины, спитые частично остриженной шерстью вовнутрь. Этот вид штанов был распространен и у других народов Дагестана, в частности в обществах Чамалал, Багулал, Карата, Ахвах, Чарода, Тлярота и др.<sup>25</sup> По свидетельству З. А. Никольской и Е. М. Шиллинга, этот тип одежды был широко распространен по всему горному Дагестану вплоть до конца XVIII в.<sup>26</sup>

В качестве верхней одежды гунзибцы носили также “чухъай”, который имел много общего с аварским “гунжатом”, кумыкским “кьапталом”, даргинским “кьаптаном” или “милтона”, лакским “ккурту” и бешметами других народов Дагестана и Кавказа с некоторыми локальными различиями в деталях покроя и украшениях<sup>27</sup>. “Чухъай” шили из домотканного сукна темного цвета отрезным в талии сзади, перед — неотрезной, с облегающим лифом. По бокам и сзади вставлялись расширяющиеся книзу клинья. Рукава длинные, вточные. От шеи до талии “чухъай” застегивался на пуговицы или тесемки из шнура. Ворот — стоячий и небольшой.

Верхней одеждой служила также “кьуни” — одежда примитивного покроя из войлока: белого цвета (для моло-

дежи) и черного (для представителей старшего поколения). Для изготовления “кьуни” кусок войлока длиной в 200-230 см и шириной 90-100 см складывали вдвое и ушивали по бокам. Затем вырезывали прорез для головы. Спереди сверху донизу делался разрез, который стягивался у шеи тонкой полоской войлока или кожи. Рукава вточные, длинные и относительно широкие. Этот вид одежды, характерный и для бежтинцев и тляротинцев, описан Е. Шиллингом, который называет его курткой<sup>28</sup>. С. С. Агаширинова считает, что по назначению он напоминает войлочную накидку лезгин, табасаранцев, рутулов, агулов и других народов Дагестана<sup>29</sup>.

Состоятельные гунзибцы носили черкеску (“чухъай”) общедагестанского типа, которую носили с узким поясом из тонкой обработанной кожи — “алге”, с нашитыми на него серебряными украшениями (пластинками, подвесками и др.). Неотъемлемой частью “алге” был кинжал — “балъай” в деревянной или кожаной оправе — “рыльо” (у несостоятельной части населения) и серебряной (у богатых гунзибцев).

В качестве зимней одежды одевали овчинные шубы, широко распространенные по всему Дагестану с небольшими локальными особенностями в покрое<sup>30</sup>.

Овчинные шубы у гунзибцев встречались трех разных типов. Первый — “гъамо” шили ниже колен с отрезной талией и чуть расширенной книзу. Воротник и борта отделялись овчиной лучшего качества и контрастного цвета (к белой шубе пришивали черный воротник и борта и, наоборот — к черной шубе — белые воротник и борта).

Второй вид — “кIагIлажо” шили длиной почти до пят. Для “кIагIлажо” выбирали овечьи шкурки с длинной шерстью и лучшего качества. Большой воротник и борта, в отличие от “гъамо” отделялись шкурками одного с шубой цвета. Покрой — цельнокроенный, чуть расширяющийся книзу. Рукава, широкие и сильно зауженные книзу, доходили почти до щиколоток. Спереди шуба делалась открытой, но застежек не имела, а запаховалась и придерживалась при необходимости руками (которые, как правило, не вдевались в рукава). Шуба — “кIагIлажо” была незаменима в холодное время года. Она часто служила и в качестве одеяла, а иногда

заменяла и одеяло, и матрац, и подушку (большие размеры этих шуб позволяли спать, закутавшись в нее). Гунзибцы, на территории которых наблюдаются значительные перепады температуры между дневным и ночным временами (теплая, а иногда и жаркая погода днем часто сменяется довольно низкой температурой в вечерние и, особенно, ночные часы), “кIагълажо” одевали и в летнее время года. Практичность и удобство этих шуб в условиях суровой и продолжительной зимы в горах явилась причиной распространения этого типа шубы почти у всех народов Дагестана с небольшими различиями в деталях покроя.

Третья разновидность шуб — “гъаго” — короткие (чуть ниже пояса) шубы с длинными и узкими рукавами. “Гъаго” шили в основном из овчины белого цвета. Воротник (небольшой и узкий) обычно делали из овчины контрастного (черного) цвета. Борта в отличие от шуб других типов не отделялись шкурками, а застегивались на пуговицы из кожи; петли также делали из кожи. Этот вид шубы, сколько нам известно, не встречался у других народов Дагестана. Видимо, гунзибцам она заменяла широко распространенные у всех народов Дагестана овчинные или матерчатые безрукавки, которые у гунзибцев под влиянием соседних народов появились только в 50-е годы н. в. под названием “рикъа ойсу”.

Гунзибцы пользовались также трапециевидной войлочной буркой — “хъир” общедагестанского типа, которая издревле была “...неразлучным спутником горца при верховой езде и бивуачной жизни”<sup>31</sup>, так как была незаменима и в холод, и в жару, и в дождь.

Головные уборы гунзибцев отличались разнообразием и оригинальностью форм. Самым распространенным видом головного убора был “кус” — шапка оригинальной формы, не встречающаяся у других народов Дагестана. Для ее изготовления, овечью или оленью кожу вырезали по специальной деревянной форме — “кус” (откуда и название головного убора) в виде треугольника. 4-5 таких кусков сшивались вместе острыми концами вверх. Изнутри шапка подбивалась войлоком. “Кус” имела форму усеченного

конуса. Этот вид головного убора мог быть и вязаным из шерстяной пряжи. Вязали по форме вышеуказанных деревянных треугольников. Готовые куски (обычно 4-5) сшивались вместе, образуя, как и в кожаной шапке, конус. Носили ее без подкладки, т. к. она сама по себе была плотной и теплой.

Состоятельные гунзибцы приобретали “бухари” — папахи из так называемого “бухарского” каракуля черного или коричневого цвета. “Бухари” имела форму усеченного конуса. Верх покрывали кожей цвета папахи. Изнутри она подбивалась тонким слоем шерсти и материалом и простегивалась. Такая папаха могла быть и с матерчатым верхом. В этом случае она называлась “хурейшин”.

Среди представителей старшего поколения гунзибцев широко распространены были и полусферической формы колпаки из овчины, спитые шерстью вовнутрь.

Представители духовенства и люди, побывавшие в Мекке (хаджи) носили чалму — кусок белой ткани, который обматывали вокруг головы несколько раз.

Обувь гунзибцев, как и других горцев Дагестана, была хорошо приспособлена к рельефу и климатическим условиям края. Хождение по горам, перегон скота на значительные расстояния, резкие перепады погоды требовали теплой и удобной обуви.

Распространенной формой обуви были “калбани”, типа аварских “мачуял”, лезгинских “шаламар”, грузинских “каламани” и “бандули” и др.<sup>32</sup> “Калбани” кроили из цельного куса сыромятной кожи (домашнего скота или оленьей) в форме полуботинок с острым носком и застежками из кожаных ремешков, стягивающихся у щиколотки. В холодное время с этой обувью носили “дулах” — кусок самодельного сукна, который обматывали вокруг щиколоток.

К концу XIX в. у гунзибцев (в основном их состоятельной части) распространяется “мачуял” — легкая кожаная обувь с голенищем, плотно облегающим ногу, “Мачуял” шили из тонкой, хорошо обработанной кожи. Для подошвы для прочности использовали грубо обработанную бычью кожу — “дабагъ”.

Одним из древнейших и самых распространенных видов обуви гунзибцев являлись вязаные из шерстяной пряжи высокие (чуть ниже колен) носки-сапоги — “гъакІо”, известные и многим другим народам Дагестана (аварцам, даргинцам, агулам, рутулам, цахурам и др.) и некоторым народам Кавказа, в частности грузинам. Мужское “гъакІо”, в отличие от женских, вывязывались из пряжи одного цвета (преимущественно белого) с небольшими редкими схематизированными узорами на тыльной части обуви. Носок с косым срезом или заостренный и загнутый вверх. Низ обшивался толстыми нитками до образования плотной подошвы, а иногда к нему сшивали отдельно связанный по форме подошвы кусок. “ГъакІо” носили во все времена года. Универсальность этого вида обуви объясняется его практичностью: она удобна для ходьбы по горам, толстая подошва предохраняет ноги от ушибов, не скользит по снегу и хорошо предохраняет от холода. Удобство и практичность “гъакІо” послужили причиной тому, что этот вид обуви довольно широко распространен у гунзибцев, проживающих в горах, и в наше время.



Вязаные носки

В грязь одевали деревянные башмаки — “пашмакъла”, известные многим народам Востока издревле. Их одевали также в мечеть, где обувь обязательно снимали во время молитвы. Для “пашмакъла” кусок дерева выдалбливали по форме ноги. Передняя часть обуви делали загнутой, задняя оставлялась открытой.

При выполнении сельскохозяйственных работ (в основном при сенокосении и перегоне скота, т. е. в тех случаях, когда работа была связана с необходимостью хождения по труднопроходимым горным склонам), гунзибцы с обувью, в основном с “гъакІо” и “калбани” носили “гъальцо” — подковы с двумя щипами, закрепив их на ноге кожаными или шерстяными шнурками. Подобные подковы мы видели у жителя Гьело Магомедова Иманмагомеда. Видимо, они были известны и некоторым другим народам Дагестана. Вот что можно читать у Н. Дубровина: “...Где почва камениста, там дагестанцы носят обувь кожаную, не редко с подковами о двух или трех щипах, утвержденными впереди пятки, где же грунт мягкий, там носят вязаные шерстяные башмаки, без подков и не редко вовсе без подошв”<sup>33</sup>.

**Мужские прически.** Вплоть до второй половины XIX в. гунзибцы, как правило, наголо брили головы. Бороды оставляли представители старшего поколения (примерно с 50-ти лет). Представители духовенства (муллы, муталимы) оставляли бороды и в молодом возрасте (в 25-30 лет). Молодые гунзибцы оставляли только усы, которые считались признаком мужского достоинства. Детям головы брили с 2-3-х летнего возраста. При этом брилась только верхняя часть головы, а внизу оставлялась полоска волос шириной около 2-3 см.

**Женская одежда и украшения** гунзибцев по покрою и элементам близки к дагестанским и, особенно, народов аварской группы. Традиционная одежда гунзибок в основном была однотипна для всех возрастных групп. Различия касались преимущественно качества материала и цветовой гаммы, что отражали возрастные и социальные особенности населения.

Основные элементы женского костюма в исследуемое время составляли: 1) наплечная одежда: рубаха, платье; 2) поясная одежда: штаны; 3) головные уборы: чухту, вязаные и матерчатые платки; 4) обувь: вязаные носки и носки-сапоги.

Рубаха — “адус-пухун” у гунзибок в основном однотипна для всех возрастных групп. Ее шили из полотна (в основном из ситца и бязи) длиной в 3-3,20 м, сложенного вдвое. По

бокам, для увеличения ширины рубахи, вставлялись расширяющиеся книзу ластовицы — “хома”. Воротник — “боло” чаще всего делали без стойки. Впереди от ворота делался вертикальный разрез длиной около 15 см. Рукава — “ритлѡа” длинные, чуть суженные у запястья, окантовывались снизу полоской ткани рубахи. “Эдус-пухун” гунзибки одевали и в качестве верхней одежды, подпоясав кушаком — “олье”, материалом длиной 2-2,5 и шириной 60-65 см, отличавшимся цветом от материала рубахи. Любимым цветом для кушака был красный. Кушаком обвязывали талию дважды, концы свисали спереди, а во время работы подтыкались вовнутрь.

Универсальным видом верхней одежды было платье-рубаха — “кунта”, аналогичное аварскому “кунта” и платьям-рубахам других народов Дагестана с различиями в деталях покроя. “Кунта” шили из домотканого сукна, а позже, с проникновением в горные районы фабричных тканей — из сатина, саржи, атласа и пр. Его шили на кокетке со вточными, длинными рукавами без манжет. Книзу платье расширялось за счет ластовиц, вставляемых по бокам, начиная от проймы рукавов. Воротник — “боло”, делался без стойки с вырезом спереди длиной около 15 см. “Кунта” как и “эдус-пухун” носили с кушаком.

Поясной одеждой служили “задех” — штаны, связанные из шерстяных ниток. “Задех” вывязывался целиком. Ширина шага достигалась за счет ромбовидной вставки, связанной отдельно. Отдельно вязался также рубец, пришиваемый кверху “задех”. В рубец продевался крученный шерстяной шнурок. Вязаные штаны, по словам информаторов, были очень грубы и неудобны для ношения, но хорошо предохраняли от холода. С появлением фабричных тканей, вязаные “задех” полностью вышли из употребления. Их заменили штаны, сшитые из фабричных тканей по традиционному покрою: плотно облегающие бедра, длиной до щиколоток, а позднее — готовое белье фабричного производства.

Гунзибские женщины носили в прошлом также узкие и длинные штаны из овечьих шкур. По свидетельству Е. Шиллинга, эти штаны были известны и другим народам

андо-цезской группы. Он пишет, что “...у женщин тунокообразное платье-рубаха большею частью черное или синее, окаймленное по подолу красным, подпоясанное матерчатым (часто красным) скрученным в жгут поясом. Шальвары иногда из овечьей кожи”<sup>34</sup>. Для них выбирали шкурки лучшего качества, которые частично стриглись, т. е. шили эти штаны мехом вовнутрь.

Специальной, предназначенной для зимы верхней одежды у гунзибских женщин не было. В отличие от некоторых других горских женщин, в том числе и аварской группы народностей<sup>36</sup>, гунзибки не носили овчинных шуб. Не носили они и распространенных по всему Дагестану безрукавок. Осенью и весной женщины всех возрастных групп одевали “тГуршин” — вязаные шерстяные свитера, отличавшиеся от мужских цветом пряжи: женские “тГуршин” чаще всего, особенно для молодежи, вязали из цветной пряжи. В холодное время года гунзибки закутывались в большие шерстяные платки, связанные из шерстяных (в основном белого цвета) ниток — “мыхъаркъос кIаз”. Под платком обязательно одевали “чухту” — головной убор горянок, который имел многочисленные локальные особенности во всех областях Дагестана с почти идентичным названием<sup>36</sup>. О древности бытования этого головного убора на территории Аварии свидетельствуют материалы Бежтинского могильника, датируемого VIII-X вв., в котором обнаружен головной убор, схожий с аварским “чухто” исследуемого периода. По покрою он представлял собой колпак, скомбинированный из кожи и ткани, спускавшейся сзади на затылок. Колпак этот был сплошь покрыт бронзовыми украшениями, а также многочисленными бусинками (преимущественно сердцевидными, шаровидными и пирамидальными, употреблявшимися в качестве подвесок)<sup>37</sup>.

“Чухту” гунзибок состоял из чепца, плотно облегающего голову и пришитого к нему мешочка для волос. Длина мешочка могла быть разной в зависимости от длины волос, но не ниже пояса. К чепцу с обеих сторон пришивались тесемки, которыми обматывали подборочную и теменную части головы. Материалом для “чухту” в основном служили

ситец, сатин, крашенная бязь. Неотъемлемой частью “чухту” были украшения, в основном 2-х и 5-ти копеечные монеты, пришиваемые в несколько рядов к теменной части. При этом крупные монеты пришивались ближе к лобной части, над ними — мелкие, затем опять крупные и т. д.

Обувью гунзибским женщинам служили вязаные шерстяные носки и носки-сапоги — “цИнда” и “гъакIа”.

“ЦИнда” вязали из толстых шерстяных ниток разных цветов, преимущественно желтого, зеленого, красного и белого. Женские “цИнда” от мужских отличались разнообразием орнамента, выполненного на высоком художественном уровне и тем, что в голенищах они были выше мужских (до и выше колен). В Нахаде к “цИндам” молодых девушек и невест пришивают мельчайший бисер разных цветов, трудно различимых на пестром фоне носков.

Этот вид обуви широко распространен у всех народностей аварской группы с небольшими локальными особенностями, выражающимися в основном в форме носка. Так, например, на территории аварской группы народностей, обувь с тупым носком представлена двумя разновидностями: вязаными носками-сапогами с косо срезанным сбоку носком (генухцы, дидойцы, аварцы селения Чадоколюб, Чадода и др.) и с тупым округлым носком (багулалы, тиндалы). Свои варианты имела и обувь с острым носком: это обувь со слегка загнутым носком (бежтинцы), с более загнутым носком и подошвой с резко выступающими краями (аварцы Джурмудского общества (селения Генеколюб, Камилух Тляротинского района) и, наконец, обувь с резко загнутым внутрь острым высоким носком и на плотной подошве (аварцы селения Кутлаб Тляротинского района)<sup>38</sup>. На территории гунзибцев встречались два варианта носков — с косо срезанным носком и со слегка загнутым вверх носком. Как отмечает Г. А. Сергеева “...каждый из намеченных вариантов вязаных сапог характеризовался суммой признаков (форма носка, орнамента, цветовая гамма и т. д.), которые нередко выполняли функции этнического определителя”<sup>39</sup>.

“ЦИнда” являлась универсальным видом обуви — в них гунзибки всех половозрастных групп ходили во все времена года — и зимой, и летом, и в грязь, и по сухой земле.

“ГIакъа” по форме и орнаментальным мотивам почти не отличались от “цИнда”, но вывязывались из более тонких ниток и с относительно тонкой подошвой. Обычно их носили в жаркое время года и в сухую погоду.

Неотъемлемой частью традиционного костюма гунзибок были многочисленные украшения — наручные, ушные, шейные, носимые с одеждой и пришиваемые к ней.

К ушным украшениям относились серьги — “агъалальсар” самых разных форм: в виде колец с подвесками, в форме полумесяца, шарообразных подвесок и т. д.

Разнообразием форм и орнамента отличались браслеты — “анга”. Их делали плоскими, с орнаментом, с чернью и т. д., могли быть узкими и широкими, с застежками и без них. Материалом для их изготовления в основном служило серебро, а иногда и простой металл. Большой редкостью были золотые браслеты — “меседлис анга”.

Распространенным украшением всех возрастных групп (кроме детей моложе 10-ти лет) были плоские, орнаментированные штрихами, полосками и пр. серебряные или металлические кольца — “затлай” (“зэкъай”).

Особое место среди украшений гунзибок занимало нагрудное украшение — “турут”, состоящее из куска ткани с подкладкой, на который нашивали разные украшения в виде пластинок, шариков и т. д. Центральное место в нем занимала большая четырехугольная серебряная пластинка — “кус”, украшенная камнями (драгоценными или простыми в зависимости от имущественного положения женщины) и различными мелкими украшениями. Длина “турут” могла быть до пояса или чуть выше. С этим украшением обязательно носили серебряный пояс. У гунзибок встречались два вида поясов: “мегеж” — плоский серебряный пояс с висячими украшениями и застежкой спереди и “цIапи” — пояс из серебряных или золотых монет, соединенных между собой цепочками из металла пояса.

На шее гунзибки, особенно девочки подросткового возраста, носили бусы из брусники — “шурались гъеру”.

Волосы гунзибские женщины заплетали в две косы и опускали в “чухту”. Специальных средств для волос гунзибки не применяли, хотя и ценили густые и красивые

волосы, как один из признаков женской красоты. Некоторые женщины, особенно представительницы старшего поколения, брили затылок, считая это (неизвестно почему) богоугодным делом. Косметику для лица гунзибские женщины не знали.

**Детская одежда.** По сведениям информаторов, дети грудного возраста вплоть до конца XIX в. специальной одежды не имели. Их просто заворачивали в кусок ткани, старую одежду взрослых и т. д. Только когда они начинали ходить, шили одежду — куртки, штанишки, обувь и т. д., которые по покрою и формам представляли собой уменьшенную копию одежды взрослых. До 3-4-х лет одежда мальчика и девочки по покрою почти не отличалась. Иногда их отличал цвет: мальчикам шили или вязали одежду преимущественно белого цвета, девочкам — разноцветную.

Детская одежда состояла из вязаной на спицах куртки длиной ниже пояса с закругленным воротом. Рукава длинные, вшивные, чуть суженные книзу. Штаны делали из овчины шерстью вовнутрь. Для детских штанов, как и для женских, шерсть с овчины частично стригли.

Обувью служили вязаные носки и носки-сапоги, отличающиеся от обуви взрослых только своими размерами. Девочки, начиная с 10-12-ти летнего возраста одевали “чухту”, мальчики — овчинные папахи такого же покроя, как и для взрослых. К одежде детей, особенно в возрасте 3-4 лет, часто пришивали разные бляхи, амулеты, бусы и т. д. (от сглаза, болезней.)

**Свадебная одежда.** Традиционный костюм жениха и невесты по покрою и формам не отличалась от повседневной. Но гунзибцы (даже самые несостоятельные) старались сшить для невесты и жениха новую и лучшего качества наряд. В свадебный наряд невесты входили многочисленные украшения — серьги, кольца, браслеты, нагрудные украшения, монеты, пришиваемые к головному убору “чухту” и т. д. Поверх “чухту” на невесту одевали белый шелковый платок “багъдади”. Лицо и голову закутывали еще одним, большим платком (белым или красным). Закрывание лица невесты у гунзибцев, как и других народов Дагестана, связано с соображениями магического порядка — “оберегание” невесты от “гибельных” влияний: сглаза, порчи, злых духов и т. д.

**Траурная одежда.** Как и многие другие народы мусульманского Востока, гунзибцы облачали покойника в специальный саван — белый материал, который складывался вдвое и завязывался у головы и ног. Саванов могло быть от 3-х до 7-ми. Траурной одежды как таковой у гунзибцев не имелось. Представители старшего поколения (мужчины и женщины) в знак траура одевали одежду темного цвета обычного покроя, младшего поколения — в повседневную одежду не слишком ярких расцветок.

Подытоживая вышеизложенное можно сделать некоторые выводы, которые сводятся к следующему:

— В своей основе традиционная одежда гунзибцев сходна с одеждой других народов Дагестана, особенно с одеждой аварской группы народностей, что свидетельствует об их исторически сложившейся этнической общности.

— В формировании некоторых элементов одежды гунзибцев нашли отражение и длительные культурные и экономические связи с сопредельными народами, в частности, с грузинами.

— В то же время одежда гунзибцев имеет некоторые локальные особенности, определяемые характером и условиями труда, эстетическими вкусами, природно-географическими условиями территории расселения, социальными и половозрастными различиями.

#### §4. Пища

Система традиционного хозяйства гунзибцев (земледелие и скотоводство) определили наличие в их пищевом рационе земледельческих и мясо-молочных продуктов. В определенные сезоны года он пополнялся ягодами и дикорастущими травами.

Прежде чем перейти к традиционной национальной кухне гунзибцев отметим, что она обнаруживает большое сходство с кухней других народов Кавказа и Дагестана<sup>40</sup>, что обусловлено общей хозяйственной направленностью, природно-географическими условиями, а также общностью этнических корней и взаимовлиянием культур.

Значительное место в пищевом рационе гунзибцев занимали изделия из муки, круп и непосредственно из зерен

культивируемых здесь злаков (пшеницы, кукурузы, ячменя, гороха и пр.)

Одним из ранних этапов в освоении продуктов земледелия являлись жареный ячмень и рожь, которые ели в нераздробленном виде (вареном или жареном). Жареное ячменное зерно — “кIекIе” применяли и для получения широко распространенного здесь толокна — “тIех”. Муку (“тIех”) ели без предварительного приготовления, как на первом этапе появления — в виде муки, а также в увлажненном виде. Во время еды каждый брал горсть толокна и сжимал в кулаке для получения плотного комка. Эта еда заменяла гунзибцам хлеб вплоть до середины XIX в. Гунзибская поговорка гласит: “Агъурас кен йокъогъур къохъон бахъ” (“еду из толокна хорошо есть с супом”). Это была очень питательная и сытная еда, приготовление которого в любой обстановке не представляло труда. Поэтому “тIех” был одним из обязательных продуктов, которые чабаны и путники брали с собой во время длительных перекочевков. По другому способу приготовления “тIех” разводили на воде (1 кг муки на 3 литра воды), варили несколько минут и пили как напиток — “аци”.

В традиционной системе питания важное место отводилось хлебу — “чIаде”. Его выпекали для повседневного питания, а также во время общественных и семейных праздников. Особо ценился пшеничный хлеб — “хъыбес баба”. Его выпекали двух видов. Первый — самый распространенный — “гъатIо къыбос” — хлеб круглой формы толщиной около 4 см и диаметром 30x40. Другой — более тонкий таких же размеров. И тот, и другой пекли из теста, замешанного чаще всего на молоке или сыворотке, оставшейся при приготовлении сыра и масла, что придавало хлебу пышность и особый вкус.

Из кукурузной муки готовили особый вид хлеба — “жамад гъакIас чIоде”. Для этого хлеба в кукурузную муку добавляли семена щавеля и замешивали тесто на сметане. Такой хлеб считался своего рода деликатесом и чаще всего готовили к приходу гостей.

Большое место среди мучных блюд занимали различные хинкалы — “ханкIал”, известный под этим названием с

диалектными различиями почти всем народам Дагестана. Хинкал — в прошлом почти ежедневная пища гунзибцев, чаще всего готовили без мяса. Для его приготовления круто замешанное тесто из пшеничной муки раскатывали в колбаски, разрезали их на небольшие куски, которым придавали дискообразную форму путем надавливания указательным пальцем правой руки и бросали в кипящую воду. Готовый хинкал ели, макая в чесночную приправу. К приему гостей готовили “холос ханкIал” — хинкал с мясом, приготовленный тем же способом, что и вышеуказанный вид хинкала с той разницей, что его варили на мясном бульоне.

Для приготовления другого вида хинкала — “тIоркъена ханкIал” (седловина) от теста (в основном из пшеничной муки) отрывали небольшие куски и придавливали их между большими и указательными пальцами обеих рук, придавая им форму седловины (откуда и название хинкала) и бросали в кипящий мясной бульон. Ели также с чесночной приправой.

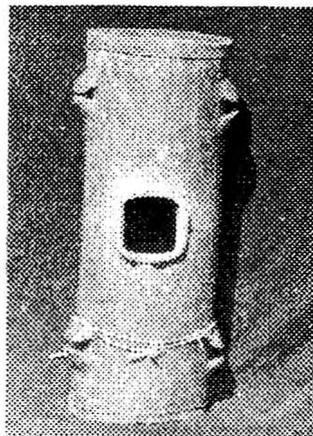
Четвертой разновидностью хинкалов был “симиндилос ханкIал” — хинкал из кукурузной муки. Эти хинкалы отличались большими размерами. Для их приготовления кукурузную муку замешивали на воде, от полученного теста отрывали большие куски (весом около 80-100 гр) и придавая им круглую форму, бросали в кипящий бульон. Готовый хинкал ели с чесночной приправой. Этот вид хинкала готовили как с мясом, так и без мяса. Во втором случае его ели с сыром и чесночной приправой.

На территории гунзибцев, как и многих районов нагорного Дагестана, овощной и фруктовый компоненты в пищевом рационе были представлены весьма незначительно. В этих условиях дикорастущие растения становились основным источником витаминов и других биологически необходимых компонентов питания. Травы употреблялись в сыром виде, но больше всего их применяли для изготовления “мичас къохер” — чуду. Для их приготовления травы (мушки бох, рохол бых и др.) рубили или просто мяли руками, добавляли в них сыр и сметану и равномерно раскладывали на раскатанное тесто из пшеничной муки. Пекли на плите. Готовое чуду мазали сверху топленным маслом. Начинка могла быть

(в зимнее время особенно) из сыра и сметаны. Этот вид пирога — «Кималис баба» считался лучшим и готовили его в особых случаях — на праздники, к приему гостей и т. д. Пирог начиняли и творогом — «энду Кима гулуру баба». В Нахаде особой популярностью в весенне-летний период пользовалась похлебка из крапивы и молока, отличавшаяся простотой приготовления и питательными свойствами.

В повседневном рационе гунзибцев большое место занимали продукты переработки молока. Молоко — «гын» в свежем виде употребляли редко. Все надоенное молоко шло в основном на приготовление сыра (Кима), самого распространенного из всех пищевых продуктов. Его брали на полевые работы, подавали гостям, из него готовили чуду, он служил вместе с хлебом дежурной едой в каждой семье. Способ его приготовления восходит к глубокой древности и почти не отличается от способа приготовления у других народов Дагестана. Молоко заквашивали с помощью сычуга от молодого ягненка, который настаивали в течение 1-2 дней в подсоленной воде. В большой сосуд с молоком клали сычуг — «бетль» из расчета 2/3 литра закваски на 100 литров молока и через 1-2 часа заквашенное молоко выливали в специальные мешки — «торпа» емкостью около 10 литров. После стока сыворотки — «ноа», сыр вместе с подсоленной сывороткой складывали в специально обработанные козы шкурки — «кьочла».

Из молока готовили также сметану — «тодол», масло «рель», простоквашу — «чачал гы», творог — «магаш» и т. д. Для получения масла снятые с молока сливки с небольшим количеством теплой воды выливали в специальный деревянный сосуд продолговатой формы с отверстием в верхней части — «нагъра». Плотно закрыв отверстие деревянной затычкой, «нагъра» подвешивали к потолочной балке с помощью веревок, продетых в специальные выступы на



*Маслобойка*

сосуде и раскачивали до образования масла. Масло применяли как в свежем, так и (преимущественно) в топленном виде. Отделившуюся от масла сыворотку — «айран» пили как напиток, утоляющий жажду, применяли при замешивании теста.

В системе традиционного питания гунзибцев значительное место занимала мясная пища, хотя следует отметить, что она заметно уступала по объему потребления молочной.

Следует отметить, что применять мясные блюда в пищу в обыденное время мог позволить себе далеко не каждый гунзибец. Его в основном готовили к торжественным событиям — праздникам, приему гостей и т. д. Имея значительное поголовье скота, гунзибцы, как и другие горцы Дагестана, не резали его беспорядочно, но не «от скупости», как пишет Н. Дубровин<sup>41</sup>, а потому, что горцы, во-первых, весьма сдержанны в еде, а во-вторых, скот являлся основным источником их существования и безоглядное его истребление могло привести к плачевным результатам.

Способы приготовления мясной пищи были довольно разнообразны. Самым распространенным и простым по способу приготовления было «кьогъурма» — жареное мясо. Это блюдо готовили и из внутренностей домашнего скота. Для этого печень — «шебу», легкие — «пыртги шебу» и сердце рубили на небольшие куски и жарили вместе с нутряным жиром — «маа». Мясо употребляли в вареном виде — «холос якъомукъ». Из него готовили мясной суп «холос йакъу» с добавлением «мучари», а позднее и картошки.

Значительную часть мяса гунзибцы готовили впрок. Для этого существовало несколько способов. По одному из них тушку мелкого рогатого скота сушили целиком, а крупного рогатого скота — большими кусками. При другом способе заготовки мяса, мякоть вырезали тонкими полосками и высушивали. Этот способ — «Килажу» считался более рациональным, т. к. исключал опасность порчи мяса. При третьем способе мясной фарш, предварительно заправленный специями (тмин, перец, соль), складывали в очищенный и тщательно промытый желудок мелкого рогатого скота — «хъооро» и завязав его ниткой, расплющивали, придавая ему форму лепешки (для скорой сушки) и подвешивали к

потолочной балке в тени. Этот вид сушеного мяса — “ошкёне” считался лучшим. Готовили впрок и курдюк мелкого рогатого скота — “мигъ”. Из мясного фарша готовили также колбасу — “батлъа”, для чего мясной фарш, приготовленный как для “ошкёне”, складывали в промытые кишки крупного рогатого скота и также подсушивали в тени. Из всех видов сушеного мяса готовили те же блюда, что и из свежего мяса.

Дополнительным источником питания гунзибцев являлось мясо диких животных — тура, оленя, зайца, косули и т. д. Применяли в пищу и медвежье мясо. При этом ели только правую половину убитого медведя, т. к. в отношении медвежьего мяса у гунзибцев существовала частичная табуация, связанная с древним преданием о том, что в левой половине желудка убитого охотником медведя, нашли человеческую руку. Табуация существовала также в отношении голубинового мяса. Убивать голубей и применять их мясо в пищу у гунзибцев, как и у других народов Дагестана, считалось большим грехом. Нарушение табуации позволялось по шариату лишь в тех случаях, если отведать его изъявляли желание тяжело больной человек или беременная женщина.

Значительное место в рационе гунзибцев занимали различные супы и каши — “гъинс йакъу” (молочный суп), “гъелас йакъу” — гороховый суп, “симиндийос йакъу” — каша из кукурузной муки и др.

Определенное место в системе питания занимали различные фрукты и ягоды, которыми изобиловали гунзибские леса — дикие яблоки, груши, малина, смородина, рябина, земляника, барбарис и др., а также мучари — тмиң, который гунзибцы добавляли почти во все блюда (кроме молочных). Из мучари готовили также чай, который по мнению народа, обладал целебными свойствами: считалось, что он излечивает болезни почек, сердца и др. Фрукты, ягоды и травы готовили и впрок, что в значительной степени закрывало брешь в витаминной еде в зимнее время.

Осенью, зимой и весной гунзибцы готовили напиток из ячменной муки — “къи”, процесс приготовления которого

был довольно длителен и сложен. Очищенный ячмень засыпали в мешок и, завязав его веревкой, опускали в яму, вырытую около реки или источника с таким расчетом, чтобы вода закрывала его на 2-3 пальца. Один раз в сутки в течение 7 дней мешок раскрывали и переворачивали в нем ячмень. После этого мешок переносили в теплое помещение и зарывали в солому до прорастания всходов. Затем ячмень высыпали на войлок или плотный материал и высушивали. Высушенное зерно мололи на ручной или водяной мельнице. Полученную таким способом муку — солод по мере надобности разводили в воде (из расчета 5 столовых ложек муки на 1 литр воды) и оставляли 2-3 суток для брожения. Полученный в результате напиток — “къи” имел приятный кисловатый вкус и был незаменим для утоления жажды. Из солода готовили также кашу.

Из зерна готовили хмельной напиток — “чIагIа” (буза). Для этого ячмень или пшеницу насыпали в мешок и 2-3 дня держали в воде. Намокшее в мешках зерно накрывали сверху шкурками или соломой и оставляли до прорастания. Проросшее зерно высыпали на войлок или плотную ткань и сушили на солнце. Затем его мололи на мельнице. Из полученной муки делали жидкую кашу, которую оставляли до брожения. Переброженную кашу, добавив в нее воду до получения однородной массы, варили в течение 40 минут. Остудив ее и перемешав с мукой из проросшего зерна, выливали в деревянную посуду и оставляли для брожения в течение 2-х недель. Отстоявшийся напиток — “чIагIу” отливали в сосуды и закупоривали. Оставшуюся гущу разбавляли водой и пили как напиток.

Пища — основное средство существования человека, вошла как один из обязательных компонентов в различные обряды и обычаи семейного и календарного циклов гунзибцев. Магическая значимость пищи, ее состава была подчинена обеспечению жизни человека, усилению плодородия земли, укреплению благополучия семьи. Наиболее ярко это выступало во время трапез переходного периода года — начало весны, начало года. Обычай этого периода у гунзибцев, как и у многих других народов<sup>42</sup>, основывались в основном на представлениях инициальной

(начинательной) магии, т. е. “магии первого дня”: “Происходящее на рубеже года должно влиять на весь год”<sup>43</sup>. Так, в обрядах весеннего цикла, которые совпадали в праздником “ачуре-водо” (навруз-байрам), считавшимся началом нового года, значительное место отводилось приготовлению и раздаче специальной ритуальной еды — “къыбогъело” (вареные вместе пшеница, кукуруза и фасоль). Увеличение зерна от варки связано в представлении народа с его плодоносящей силой, таившей в себе секрет произрастания. “Зерно обладает свойством надолго сохранять и вновь воссоздавать жизнь, умножая ее. Семя-растение-семя составляют извечный кругооборот, который свидетельствует о нескончаемости жизни. Путем еды к этому процессу приобщаются люди”<sup>44</sup>. “Къыбогъело” представлялось не только как средство насыщения, но и как акт приобщения человека к тем силам, которое приписывалось съеданному блюду. Представление о магическом изобилии проявлялось и в характере трапезы. Это блюдо готовили в каждом доме. Готовую еду хозяйка дома выносила на улицу и угощала ею каждого проходящего. Все должны были отведать ее в каждом доме хотя бы по одной ложке. Желание съесть еду из нераздробленных зерен в весенний период являлся актом заклинания будущего урожая. Представление о магическом влиянии зерна связывалось у гунзибцев и с ростом и развитием ребенка. “Къыбогъело” варили время от времени и в период развития ребенка (чтобы он рос нормально). С этим блюдом связано также и сплочение через общую трапезу коллективов молодежи обоего пола, составлявших, быть может, когда-то часть общинной организации. Молодежь обоего пола собиралась на специальные сборища — “быхъца”, проводимые в основном в начале весны. Девушки приносили с собой пшеницу, кукурузу и фасоль и варили “къыбогъело”. Молодежь веселилась и принимала участие в общей трапезе. Девушки выполняли и какую-нибудь работу — вязали, пряли шерсть, шили и т. д. Поведение молодежи на этих сборищах было несколько свободным, т. е. выходило за рамки принятых норм общения между полами: юноша мог пошутить с понравившейся ему девушкой, высказать свои

чувства и т. д., что не всегда допускалось в обычное время при существующих у горцев строгости нравов. Здесь, на наш взгляд, можно проследить слабый отзвук весенних праздников многих народов, в которых проявляется ярко выраженная эротическая направленность (“кумовья святого Иоанна”, гадания с венками и огнями, прыгание через костер парами и др.). В этой связи отметим и зимние сборища молодежи — “цодор бечен”, устраиваемые обычно для выполнения совместной работы — прядения шерсти, вязании и т. д. Юноши играли на “тампурах” (двухструнных музыкальных инструментах), пели, танцевали. Обязательным была и совместная трапеза, состоящая из продуктов, которые девушки приносили с собой — сыр, мясо, масло, сметана, хлеб и пр.

Обрядовая пища в представлении народа обладала способностью влиять на все, что соприкасалось с ней, и, прежде всего, способствовать плодородию. Связанные с этим представлением действия часто выражались в примитивных магических приемах, прежде всего из сферы контактной или имитативной магии. Так, с целью обеспечения будущего благополучия и обеспечения потомства, гунзибцы осыпали невесту зерном и обливали водой. Здесь магическое значение связывалось с содержащей в зерне зародышем будущей жизни — с одной стороны, и представлением о связи зерна и влаги с изобилием — с другой. Посредством контактной магии осыпание зерном и обливание водой должно было обеспечить богатство, благополучие и т. д.

Некоторые блюда, возникшие в древности и отличавшиеся простотой способов приготовления, со временем приобретают ритуальное значение. Это в частности “гъилса” — мучная каша, по всей вероятности — древнейшая форма вареной пищи. “Гъилса” — обязательный компонент ритуалов, связанных с рождением ребенка. Ее готовили через день после рождения ребенка для роженицы (для скорого восстановления сил) и женщин, пришедших проведать ее.

Некоторые религиозно-магические обычаи, связанные с пищей, отражают отголоски демонологических верований. Прежде всего это приношение пищи в жертву божеству или мифическим существам, путем установления контакта с

которыми стремились заручиться их поддержкой с одной стороны и оградить себя от возможного вреда с их стороны — с другой. Так, обязательным условием, соблюдаемым на праздник “мавлуд-боцел” (курбан-байрам) было жертвоприношение скотом и приготовление из него угощения. Весь день праздника с утра до глубокой ночи все сельчане посещали друг друга, поздравляли с праздником, выражали пожелания о благополучии семьи, прощали взаимные обиды, съедали мясо жертвенного скота.

Двойственность, присущая древним верованиям (приношение пищи в жертву с целью заручиться поддержкой потусторонних сил с одной стороны и оградить себя от возможного вреда с их стороны — с другой) особенно четко выступает в отношении к духам умерших. У гунзибцев, как и у всех народов, существовали поверья, связанные с представлением о смерти, как о неполном прекращении существования человека. По представлению народа, душа человека, покинув тело, продолжала жить самостоятельной, невидимой жизнью. При этом духи часто посещают своих живых сородичей, всегда бывают в курсе всех их дел, часто вмешиваются в них. Духи обладали способностью принять пищу, воплотившись в людей, через людей. Поэтому забота о своем благополучии, помимо естественного стремления выражать им свою любовь и почитание, являлась причиной тому, что гунзибцы после смерти сородича устраивали поминки, для чего резали скот и готовили обильное угощение три дня подряд после похорон. Мясо раздавали также и в сыром виде. Культ мертвых находился в связи с земледельческими интересами. Души умерших имеют власть над землей — они могут посылать или не посылать урожай. Они “...подобно хтоническим богам, в область которых они спустились, приносят благословение и обилие полям”<sup>46</sup>. Поэтому забота о будущем урожае и благополучии семьи сочеталась с заботой о покойных родичах. Поэтому гунзибцы время от времени, особенно к началу весны, посещали места захоронений родственников и приносили жертвы — садакъя их духам. Садакъя могла быть любой пищевой продукт — мясо, хлеб, сыр, масло и пр.

В некоторых случаях пище, связанной с обрядами, характерны временные, сезонные ограничения. Эти, свойственные многим народам пищевые запреты, связаны, по мнению Н. М. Листовой, с экономическими факторами — истощением пищевых запасов, необходимостью общественного регулирования их потребления. Возможно и другое объяснение: пищу накапливали, припасая для будущего жертвоприношения<sup>46</sup>. Эти древние пищевые запреты у многих народов впоследствии были заменены постами. Так, гунзибцы, как и другие мусульманские народы, начиная с 10-12 лет обязательно соблюдали пост. Как известно, в течение месяца рамазан есть и пить разрешалось только до восхода и после захода солнца. Характерной чертой заключительного этапа поста было приготовление обильной трапезы, в которой принимали участие все члены общины.

**Посуда, утварь.** Специальной кухни для приготовления пищи у гунзибцев, как и у других народов Дагестана, в прошлом не было. Еду готовили в том же помещении, где жила семья. Основным топливом служили дрова, в частности засохшие сучья деревьев, которые собирали в окружающих лесах или на берегу рек. Посуда и утварь хранилась здесь же. Каждая семья обязательно имела чугунный котел кубачинской работы — “къазам”, который подвешивали над треножником — “поглолIсэ” (более ранний период), большие и маленькие кувшины (“кIакIар” и “кудари” соответственно), подойник — “чIур”, шумовки — “ханкIал рогъи”, дуршлаг — “хъотIе”, миски разных размеров — “тебси”, кружки — “тIаси”, ступки — “пили” и др.

Широко использовалась глиняная посуда “кIиша” для обработки и хранения молочных продуктов, вина, “тIех” и др.

Прочное место среди прочей утвари занимала деревянная посуда, в основном местного производства — блюда для подачи хинкала — “гыле”, ложки — “кIобзи”, вилки — “сына”, чашки — “хатIис”, ковши — “хъутIе” и т. д.

Медную утварь и посуду — “бахълис ракъу” развешивали обычно по стенам жилого помещения, частью ставили на полки, устраиваемые ниже потолка — “оца”. Сито — “иж” вешали на кольшпек, вбитый в стену.

Состоятельная часть населения пользовалась также привозной фарфоровой, фаянсовой, алюминиевой и эмалированной посудой фабричного производства.

Заключая сказанное о пище отметим:

— Система питания гунзибцев прошла длительный и сложный путь развития, начиная от примитивных несложных кушаний типа вареных зерен и похлебок до современных высококачественных и высококалорийных блюд. Генезис ее был обусловлен низким уровнем социально-экономического развития народа и относительной географической изоляцией, что явилось причиной преобладания в пище продуктов питания исключительно местного происхождения. Но несмотря на однообразие (с современной точки зрения) пищевых продуктов, традиционная структура питания гунзибцев составляла хорошо сбалансированное соотношение растительных, мясных и молочных продуктов.

— Роль тех или иных продуктов питания зависела от естественно-географических условий, направления хозяйства и смены времен года. Отсюда — обилие в пищевом рационе мучных и мясомолочных изделий.

— Пища гунзибцев, как и всех народов, непосредственным образом связана с социально-экономическими условиями жизни общества, определяется ими и в то же время обладает значительной устойчивостью национальных форм, длительной сохранностью исторически складывающихся традиций.

Анализируя материал о хозяйстве и материальной культуре гунзибцев можно сделать некоторые выводы, которые в основном сводятся к следующему:

Особенностью земледельческой культуры гунзибцев было слабое развитие террасного земледелия, что отличало их от большинства народов горного Дагестана.

Изучение поселений и жилища гунзибцев показывает, что их строительная традиция обнаруживает ярко выраженную общность с другими народами Дагестана и Кавказа и, особенно, народами аварской группы.

Выявленные комплексы традиционной одежды гунзибцев отражают их этногенетическую близость и давние глубокие связи и контакты с соседними народами.

Что касается пищи, то она обнаруживает выраженную связь с направлением хозяйства — земледелием и животноводством.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану //ССКГ, Тифлис, 1870. Вып. III. С. 24; Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года. — СПб, 1882. С. 398-399; Потто. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. СПб, 1888. Вып. II. С. 188; Панек Л. В. Жилище лезгин //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Ед. хр. 91, 1952; Калоев В. А. Поселения и жилище агулов //КСИЭ, И., 1955. Вып. 23. С. 35; Агларов М. А. Поселение и жилище андийской группы народов в XIX-XX вв. //УЗ ИИЯЛ Даг. ФАН СССР. Махачкала. 1966. Т. 16. С. 371-372; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 96, 99, 112; Материальная культура даргинцев. Махачкала. 1967. С. 85-87; Агулы. (Сборник статей по истории, хозяйству и материальной культуре). Махачкала. 1975. С. 67-73; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX в. М., Наука. 1978. С. 97-106 и др.
2. См.: Лопухин А. Журнал путешествия через Дагестан //ИГЭД, М., Изд. вост. лит., 1958. С. 30; Стрейс Л. Три путешествия. М., 1935. С. 219; Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану //ССКГ. 1870. Вып. III. С. 12, 24; Байерн Ф. О древних сооружениях на Кавказе //ССК. 1871. Т. I. С. 300 и др.
3. Гене Ф. И. Сведения о горном Дагестане 1935-1936 гг. //ИГЭД, М., Изд. вост. лит. 1958. С. 346.
4. Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX в. М., Наука. 1978. С. 102.
5. Материальная культура даргинцев. С. 78.
6. Материальная культура аварцев. С. 98.
7. См.: Материальная культура аварцев. С. 110; Материальная культура даргинцев. С. 83; Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала. 1971. С. 85; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX в. М. 1978. С. 106 и др.
8. Материальная культура даргинцев. С. 83.
9. Материальная культура аварцев. С. 113.
10. Марков Е. Кавказ в его настоящем и прошлом. — Живописная Россия. —СПб. 1883. Т. IX. По: Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин. С. 107.
11. См.: Котович В. М. Верхнегунибское поселение //МАД. Т. II. Махачкала. 1961. С. 88-109; Атаев Д. М., Погребова М. Н. Отчет о работе II-го горного отряда Дагестанской археологической экспедиции в 1958 г. //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. 2546 и др.
12. Материальная культура аварцев. С. 112-113.
13. Там же. С. 132.
14. Там же. С. 15.

15. Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи. — Вестник Европы. СПб. 1867. Т. 3. С. 42.

16. См.: Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы. Сборник очерков по этнографии //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37. N1613. 1947.

17. Материальная культура аварцев. С. 166.

18. Марлинский А. Рассказ офицера, бывшего в плену у горцев // Дагестан в русской литературе (Дореволюционный период). Махачкала. 1960. Т. 1. С. 147.

19. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Ч. 1. Кн. 1-3. Тифлис. 1871. С. 536.

20. Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М. 1823. Т. 2. С. 448.

\* Видимо, автор имеет в виду сосну, т. к. можжевельник — это кустарник, а дерево 60-ти фунтов в высоту могло быть только сосной.

21. Ган К. О. Путешествие в Кахетию и Дагестан //СМОМПК. Вып. 31. Тифлис. 1902. С. 89.

22. Сергеева Г. А. Основные комплексы традиционной одежды аварцев и их трансформация в советское время //Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., Наука. 1978. С. 204.

23. Агаширинова С. С. Указ. раб. С. 206.

24. См.: Сергеева Г. А. Об одежде аварской группы народов Дагестана. (По полевым материалам экспедиций 1959-1966 гг.) //Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX-XX вв. Материалы к Кавказскому историко-этнографическому атласу. Вып. 1. М. 1971. С. 225-232; Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков XIX-XX вв. Махачкала. 1960. С. 107; Агаширинова С. С. Национальная одежда лезгин в XIX—нач. XX в. //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Ед. хр. 2922. 1060; Материальная культура аварцев. С. 216-217; Агулы. С. 141 и др.

25. См.: Агаширинова С. С. Национальная одежда аварцев в XIX-XX вв. Махачкала. 1961 //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 9. Д. 107. Л. 217; Никольская З. А., Шиллинг Е. М. Женская народная одежда аварцев // КСИЭ. Вып. 18. М., 1953.

26. См.: Никольская З. А., Шиллинг Е. М. Указ. раб. С. 15-16.

27. См.: Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков. С. 109; Материальная культура даргинцев. С. 205; Сергеева Г. А. Одежда народов Дагестана и Чечни //По материалам Государственного исторического музея. КЭС. Вып. VI. М., 1978. С. 180; Булатова А. Г. Лакцы. XIX—нач. XX в. Историко-этнографический очерк. Махачкала. 1971. С. 112 и др.

28. См.: Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37. С. 30.

29. Агаширинова С. С. Национальная одежда аварцев в XIX-XX веках. //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 107. С. 54-55.

30. См.: Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1. СПб. 1871. С. 547; Никольская З. А. Аварцы // Народы Дагестана. М., 1955. С. 38; Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., Изд-во АН СССР. С. 226; Материальная культура аварцев. С. 220; Материальная культура даргинцев. С. 207; Булатова А. Г. Лакцы. С. 114-115;

Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX в. С. 211-213 и др.

31. Краткий очерк кустарных промыслов на Кавказе //КК на 1901 год. Тифлис. 1900. С. 53.

32. См.: Материальная культура аварцев. С. 223; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX в. С. 217; Волкова Н. Г., Джавахашвили Г. Н. Бытовая культура грузин XIX-XX вв. Традиции и инновации. М., Наука. 1982. С. 63 и др.

33. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1-3. 1871. С. 547.

34. Шиллинг Е. Народы андо-цезской группы //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. 1613. Л. 26.

35. См.: Материальная культура аварцев. С. 236-237; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX в. С. 231 и др.

36. См.: Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков. С. 130; Материальная культура аварцев. С. 242-249; Материальная культура даргинцев. С. 226-23; 2. Булатова А. Г. Народная одежда дагестанских лезгинок. Сборник статей “Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX-XX вв.” Махачкала. 1977. С. 65; Агаширинова С. С. Указ. раб. С. 232 и др.

37. См.: Атаев Д. М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала. 1963. С. 113.

38. Выявлено Г. А. Сергеевой. Основные комплексы традиционной одежды аварцев и их трансформация в советское время //Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. Махачкала. 1978. С. 243.

39. Там же.

40. См.: Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи. — “Вестник Европы”. СПб. 1867; Материальная культура аварцев. С. 268-287; Материальная культура даргинцев. С. 264-285; Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков. М., 1960. С. 145-168; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—нач. XX в., М., Наука. 1978. С. 252-275; Волкова Н. Г., Джавахашвили Г. Н. Бытовая культура грузин XIX-XX веков. Традиции и инновации. М., Наука. 1982. С. 80-96 и др.

41. См.: Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1-3. СПб. 1871. С. 511.

42. См.: Листова Н. М. Пища в обрядах и обычаях //Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., Наука. 1983. С. 162.

43. Там же.

44. Пропп В. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. Изд. Ленинградского университета. 1963. С. 12.

45. Там же. С. 23.

46. Листова Н. М. Указ. раб. С. 170.

## ГЛАВА IV. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

### §1. Формы семьи

Семья, являясь одной из основных ячеек общества, отражает все изменения (экономические, социальные, этнические, правовые и т. д.), происходящие в данном обществе и, с другой стороны, сама активно воздействует на общество, на формирование личности человека, его ценности установок, идеалов, его отношения к культурному наследию, к передаче трудовых навыков и т. д.<sup>1</sup>

Отметим однако, что не всегда семейно-бытовой уклад бывает синхронным и соответствующим тем процессам, которые происходят в социально-общественном быте общества. Семейно-бытовой уклад относительно самостоятелен и консервативен, чем, например, сфера общественного быта.

Полевой и архивный материалы свидетельствуют, что господствующей формой семьи у гунзибцев в исследуемое время была малая семья — “биир хизан”, состоящая из родителей и детей. Обнаружить наличие семейной общины с широким кругом родственников, потомков одного прауродителя, нам не удалось. Хотя делать категоричный вывод об отсутствии у народа в прошлом семейной общины вообще, мы не рискуем. Возможно, в далеком прошлом, когда народ жил более замкнуто и производство и производительные силы стояли на еще более низком, чем в исследуемое нами время, уровне, у гунзибцев семья объединяла более широкий круг родственников по нисходящей и боковым линиям. В пользу этого говорит и ретроспективный анализ источников по другим народам, проживающим в сходных историко-географических условиях, а также анализ некоторых обычаев, характерных общинно-родовому строю (взаимопомощь, кровная месть и др.) и все еще встречающиеся (хотя и весьма редко) семьи, включающие в свой состав и родственников по боковым линиям (см. ниже).

Нередко гунзибская семья исследуемого периода состояла и из трех поколений, когда с родителями жили и женатые, не отделившиеся сыновья с детьми и женами. Часто в состав семьи входил и неженатый брат, незамужняя сестра, а также

представители старшего поколения. Так, согласно посемейных списков Капучинского сельского общества в седении Гарбутль по состоянию на 1886 год семей в составе 1 человек было 1, в 2 человек — 5, в 3 человек — 4, в 4 человек — 5, в 5 человек — 5, в 6 человек — 5, в 7 человек — 2, в 8 человек — 1, в 10 человек — 1. В том числе 21 семья состояла из родителей и детей, 4 семьи — из родителей, детей и братьев главы семьи с их женами и детьми, 2 семьи — из представителей старшего поколения, главы семьи и его детей и жены, 1 семья — из представителей старшего поколения и их внука, 1 семья — из братьев с их женами и детьми<sup>2</sup>.

В селении Дарбали Энзекского сельского общества семей в составе 1 человека было 4, 2 человека — 4, 4 человек — 9, 6 человек — 2, 8 человек — 1. В том числе: включающих в свой состав родителей и детей — 31, семей, в состав которых входили и представители старшего поколения — 3, семей, состоящих из женатых братьев — 2<sup>3</sup>.

В селении Нахада Капучинского сельского общества семей в составе 2 человек было 7, в составе 3 человек — 3, в 4 человек — 6, в 5 человек — 7, в 6 человек — 12, в 7 человек — 6, в 8 человек — 4, в 9 человек — 1, в том числе: из родителей и детей — 36, семей, в состав которых входили представители старшего поколения — 5, семей, состоящих из женатых братьев — 1 и одна семья, в состав которой входили родители и дети, дядя и двоюродный брат<sup>4</sup>.

В сел. Родор (Родоль) Энзекского сельского общества семей в составе 2 человек было 8, в 3 человек — 3, в 4 человек — 4, в 5 человек — 3, в 6 человек — 9, в 7 человек — 3, в 8 человек — 1, в 10 человек — 1. В том числе: семей, состоящих из родителей и детей — 27, в состав которых входили женатые братья — 2, в состав которых входили представители старшего поколения — 3, в состав которых входил племянник — 1<sup>5</sup>.

Тип семьи в определенной степени влиял на характер взаимоотношений между ее членами. Отношения между родителями и детьми как и отношения между супругами регулировались в основном нормами шариата. Главой и полновластным хозяином семьи являлся отец. Жена и дети, а в трехпоколенной семье — и жены сыновей и их дети

беспрекословно подчинялись ему. Он управлял хозяйством, руководил трудовой деятельностью членов семьи, представлял семью в сельских сходах, заключал сделки, нес ответственность за каждый поступок членов семьи. Без его разрешения никто из членов семьи не имел права купить, продать или подарить семейное имущество — землю, скот и пр. Все, что добыто или заработано членами семьи, поступало в распоряжение главы семьи. Собственность остальных членов семьи составляли только их личные вещи, главным образом одежда, украшения, личное оружие, а у женщин — также приданое, в основном постельные принадлежности, шерстяные изделия собственного производства, носки, сумки и пр.

В то же время глава семьи придерживался определенных правил поведения: его авторитет в значительной мере зависел от его личных качеств, от его умения поддерживать порядок в семье, быть справедливым в решении спорных вопросов и т. д. Он был не только распределителем работы, но и умелым работником. При решении важных вопросов, касающихся всей семьи, он часто советовался с женой и старшими сыновьями.

В семье существовало четкое распределение работ по половозрастному принципу. При этом глава семьи исходил как из существующих норм обычного права, так и из способностей и навыков каждого из членов семьи. В обязанности мужчин (включая и самого главу семьи) входили пахота, сев, заготовка дров, уход за скотом, изготовление сельскохозяйственного инвентаря, предметов домашнего обихода. Круг обязанностей женщин был весьма обширен. На долю женщин приходилось значительно больше обязанностей, чем мужчин. Здесь же отметим, что уровень развития экономики, тип хозяйства (натуральное), господство патриархальных отношений и т. д. отразились и на положении женщины-гунзибки в семье. В отличие от общества с развитым социальным и общественным строем, где предписания ислама о женском затворничестве нашли себе благодатную почву, образ жизни гунзибцев, как и других народов нагорного Дагестана исследуемого периода, не соответствовал этим требованиям. Здесь женщина принимала активное

участие в материальном производстве, наравне с мужчиной работала в поле, ухаживала за скотом. Помимо этого в ее обязанности входило выполнение всех домашних работ: уборка, стирка, приготовление пищи, доставка воды с источника, шитье одежды, вязание, уход за детьми и т. д.

Вот что пишет о женщинах Анцухо-Капучинского общества К. О. Ган, путешествовавший по Дагестану летом 1898 года: "...Они много хлопотали на наших глазах: главным образом они таскали воду в деревянных букахъ, имеющих в диаметре один фут, а в вышину два фута и больше. Эти-то цилиндры, наполненные водой, они носят на спине, придерживая их веревками через плечо. Другие приносили на спине дрова и сено, или доили коров, рубили дрова и т. д., одним словом, все они усердно работали и на вид нисколько не тяготились этим... Работа их установлена "адатом" так же, как и занятия более ленивых мужчин. Те, кажется, вовсе не смотрят на женщин, как на рабынь, напротив — относятся к ним с некоторым уважением"<sup>6</sup>.

Вся женская половина семьи (дочери, невестки и др.) подчинялись старшей в доме женщине — матери или жене главы семьи. Власть старшей женщины мало чем отличалась от власти главы семьи, но функции ее ограничивались сферой домашних дел. Она руководила домашними делами, следила за соблюдением семейных и общественных традиций, следила за поведением дочерей и невесток, своим авторитетом сплачивала семью. Старшая женщина пользовалась уважением и авторитетом не только в своей семье, но и в обществе. Глава семьи в наиболее важных вопросах в первую очередь советовался с ней.

При всем этом женщина находилась в подчиненном от мужа положении. Согласно нормам шариата муж имел неограниченную власть над женой. Мусульманские законоведы единогласно признают за мужем права властелина по отношению к жене, так как все одинаково исходят в своих толкованиях из положения Корана о полной власти мужей над женами<sup>7</sup>. Высшей добродетелью для горянки считалось беспрекословное подчинение мужу.

В то же время муж имел и известные обязанности по отношению к жене — он должен был содержать жену, т. е.

прилично одеть, кормить и т. д. Для мужа считалось позором, если жена была плохо одета или нуждалась в чем-нибудь. Муж должен был охранять безопасность и честь своей жены. Несоблюдение этих условий, обязательных для горца по отношению к жене, могла быть причиной, по которой женщина имела право требовать развода. Источники, основываясь на шариатском праве отмечают: "...Если же жена на мужа докажет, что он ее ненарядно одевает, или пищей недовольна, или долг супружеский не выполняет..."<sup>8</sup> она могла требовать развода.

Неравное положение женщины обнаруживалось при разводе. Здесь можно проследить большой разрыв в правах и обязанностях между супругами. Особенностью развода, основанного на шариатском праве, являлось то, что инициатива в расторжении брака почти всегда исходила от мужчины. Муж при расторжении брака пользовался неограниченными правами: он мог дать развод по своему усмотрению по любому поводу, а иногда и без повода. Жена же фактически была лишена права требовать развод от мужа. Если совместная жизнь становилась для женщины невыносимой, она убегала из дома мужа к своим родителям, но чаще всего под напором уговоров, увещаний родственников, а иногда и угроз, она возвращалась к мужу. В тех случаях, когда жена все же не возвращалась к мужу, она считалась его женой, ибо "талак" — развод всегда исходил от мужчины, и она, естественно, была лишена возможности вступать во второй брак. Мужчина при этом мог взять другую жену, ибо, по шариату, мог иметь одновременно четырех жен. Помимо этого, на руку женщины, которая сама оставляла мужа, почти не находилось претендентов, ибо самого факта ее ухода от мужа было достаточно, чтобы общественное мнение осудило ее безоговорочно.

Неравноправное положение женщины проявлялось и в том, что она почти никогда не допускалась в свидетели, она не имела права присягать, а там, где принималось ее свидетельство, за нее присягал муж или брат.

Женщина не принимала участия в общественных сходах, значит, не имела и права голоса при решении вопросов, касающихся всего джамаата. Она без надобности не

выходила на улицу, не вступала в разговоры с чужими мужчинами и т. д. Хотя горянка и не знала затворничества, подобного, например, переднеазиатскому, в ее семейном положении проглядывали некоторые черты затворничества. Так, женщина не входила при посторонних мужчинах в помещение, где сидели мужчины, старалась избегать посторонних мужчин как дома, так и вне его.

Неравноправное положение женщины проявлялось и в наследственном праве женщины. Наследование, как и у всех других народов Дагестана исследуемого периода, регулировалось адатом и шариатом, при которых женщина получала вдвое меньше, чем мужчина. Если семья после смерти главы семьи, не разделялась, то все права, в том числе и имущественные, переходили к старшему сыну. Если же семья разделялась, женщина под разными предлогами фактически отстранялась от наследования недвижимым имуществом (землей, скотом). По адатам Капучинского общества относительно раздела имущества умершего существовали следующие адаты: а) мужчина получает часть двух женщин; б) женщина получает 1/4 часть, если не будет у него детей; в) если будут дети, то она получает 1/2 часть; г) муж получает 1/2 часть, если она без детей, а если при детях, то она получает 1/4 часть<sup>9</sup>. При разводе женщина получала в основном личные носильные вещи и предметы, составляющие ее приданое.

Патриархальные адаты и нормы мусульманского права — шариата в значительной степени повлияли и на взаимоотношения между всеми остальными членами семьи. В ней соблюдался всеобщий принцип подчинения младших старшим. Следует отметить, что эта "...характерная черта всякого общества, в котором жив... фамильный и родовой культ..."<sup>10</sup> у гунзибцев, как и у всех горцев Кавказа, проявлялась не только по отношению к членам семьи, но и всем старшим по возрасту членам общества.

Дети находились в строгом повиновении у родителей, особенно отца. Воля отца для них была законом. Они никогда не вступали с ним в спор, все его указания выполняли беспрекословно.

Отношения между ними, права родителей над детьми у горцев сложились в адаты, передаваемые из поколения в поколение. В своде адатов горцев Северного Кавказа отмечается: “Отец полновластен над сыновьями и последние должны во всем повиноваться ему, со смирением и глубочайшим почтением принимать всякое приказание и безропотно исполнять оное. Малейшее сопротивление и непослушание воле родительской, по адату, есть величайший стыд, а по шариаду грех”<sup>11</sup>.

Что касается отношений родителей с дочерьми, то они основывались на нормах адата и шариада. Дочери почитали и неукоснительно подчинялись отцу. В его присутствии они вели себя еще более почтительно и скромно, нежели сыновья. Отец имел право выдавать дочь по своему выбору. Дочери почитали и мать, но к матери были ближе и отношения между ними были более простыми. Власть матери над сыновьями, особенно над совершеннолетними, была ограничена. Так, старший сын, особенно, если он после смерти отца заступал на его место, пользовался не только уважением младших членов семьи, но и матери, которая соглашалась или подчинялась его воле и распоряжениям. Старший сын мог дать младшим братьям и сестрам любое поручение и те безотказно выполняли его. Младшая сестра также соблюдала эти правила по отношению к старшим сестрам.

Особое место в семейных отношениях занимали личные взаимоотношения между членами семьи, известных у горцев Дагестана под названием “обычаев избегания” или “ограничительных отношений”.

Попробуем дать характеристику этих взаимоотношений.

Семья, как правило, за редким исключением в исследуемый нами период жила в одном помещении. Женатые сыновья также жили здесь, отгородившись плетенкой или плотной тканью. Супружеские пары в присутствии старших вели себя весьма сдержанно — избегали разговаривать между собой, называть друг друга по имени и т. д. Согласно предписанию ислама о сегрегации полов, молодые женщины избегали без крайней необходимости вступать в разговоры с мужчинами вообще, в том числе и старшими родственниками, соседями. Невестка оказывала знаки внимания не

только членам своей семьи, но и всем родственникам, соседям мужа. Но больше всего она была зависима от свекрови, которая была не только повелительницей, но и наставницей невестки. Свекровь учила ее всему, что было необходимо знать хозяйке и матери, так как невестка, как правило, бывала совсем юной и только вступала в сознательную жизнь (о брачном возрасте см. в следующем параграфе). Невестка вставала раньше всех членов семьи, приносила воду, доила коров, топила печь, готовила еду и т. д. Ложилась она также позже всех, предварительно вымыв посуду после ужина, постелив постель всем членам семьи. Особые отношения складывались у невестки с деверями и золовками. Если деверь был старше ее по возрасту, то она относилась к нему почти так же, как к свекру — оказывала ему всяческие знаки уважения и внимания, не брала своего ребенка в его присутствии на руки, не разговаривала с мужем, вела себя весьма сдержанно и скромно. Если же он был моложе ее, то отношения носили скорее покровительственный характер — невестка опекала его, стирала ему одежду, заступалась за него перед другими старшими членами семьи и т. д. Такой же почти характер носили и отношения с золовками: если золовка была старше невестки, то она слушалась ее во всем, выполняла все ее указания беспрекословно, а с младшими золовками или ее родственницами отношения скорее всего были дружескими. Девери и золовки в свою очередь старались показать ей свою любовь и уважение, помогали ей в работе, защищали ее не только перед чужими, но и перед старшими членами семьи в случае возникновения конфликта.

Экономической основой семьи была коллективная собственность на жилище, землю, скот и домашнее имущество. В коллективную собственность поступало и унаследованное от отцов имущество и нажитое отдельными членами семьи в случае работы на стороне.

После смерти главы семьи, семью возглавлял старший сын. При этом патриархальный характер семьи несколько ослабевал. При решении важных вопросов, касающихся всей семьи, старший сын советовался в первую очередь с матерью

и другими братьями. В случае возникновения разногласий, младшие братья практически могли требовать выдела своей доли из общесемейного имущества и выйти из состава семьи. При этом по обычному праву имущество, земля, скот делились между братьями поровну, но жилище оставалось в собственности старшего брата. Между братьями сохранялись близкие отношения, они помогали друг другу во всех трудоемких работах, советовались во всех важных вопросах и т. д. Близкие отношения поддерживались равно и с другими родственниками. Система родства у гунзибцев, как и у других горцев была довольно обширной. Счет родства велся до четвертого колена как по мужской, так и по женской линиям.

Приведем краткую схему:

Отец — абу  
 Мать — ийо  
 Оже — сын  
 Кид — дочь  
 Брат — ыс  
 Сестра — ыс  
 Дедушка (отец отца) — абус абу  
 Бабушка (отца мать) — абус ийо  
 Мачеха (букв. отца жена) — абус ахъе  
 Двоюродный брат — вацчІал  
 Двоюродная сестра — яц чІал  
 Дядя (брат отца) — абус ыс  
 Дядя (брат матери) — июс ыс  
 Тетя (сестра отца) — абус ыс  
 Тетя (сестра матери) — июс ыс  
 Троюродная сестра — кІияц чІал  
 Троюродный брат — кІивац чІал  
 Четвероюродный брат — цуна чІал  
 Четвероюродная сестра — цунв чІал  
 Муж — бетІергъан  
 Жена — ахъи  
 Жены брат — ахъас ыс  
 Жены сестра — ахъас ыс

Мужа брат — бетІергъанлис ыс  
 Мужа сестра — бетІергъанлис ыс  
 Мужа отец — бетІергъанлис абу  
 Мужа мать — бетІергъанлис ию  
 Мужа тетя — бетІергъанлис абус ыс  
 Мужа дядя — бетІергъанлис ыюс ыс  
 Жены отец — ахъас абу  
 Жены мать — ахъас ию  
 Жены брат — ахъас ыс  
 Жены сестра — ахъас ыс  
 Жены дядя — ахъас абус ыс  
 Жены тетя — ахъас июс ыс

Все перечисленные родственники объединялись в общую категорию “чІагаркъъли” (близких людей). Между ними существовали самые близкие отношения. Каждый из них воспринимал и беды, и радости как свои собственные. Они помогали друг другу во всех трудоемких работах — в строительстве дома, уборке урожая, сенокосе, стрижке овец и пр. В случае необходимости оказывали друг другу и материальную помощь — на свадьбах, похоронах и т. д. Родственная солидарность между ними проявлялась и в вопросах кровной мести. Родственники убитого до четвертого колена, при отсутствии более близких родственников (отца, братьев и др.) считали для себя позором, если он оставался неотомщенным. Родственники виновного при этом всеми силами добивались примирения с пострадавшей стороной, участвовали в сборе необходимых средств для внесения платы за кровь при маслагате (подр. см. в § “Кровная месть”).

Заключая изложенное отметим, что основной формой семьи у гунзибцев в исследуемое время была малая семья, состоящая преимущественно из мужа, жены и их детей. Но часто с ними жили мать и отец мужа, а также младшие братья и сестры и лишь изредко — дядя, тетя, племянники или двоюродные братья. Таким образом, малой семье были характерны многие черты, присущие большой семье, из чего можно предположить, что в далеком прошлом гунзибцы, как и многие другие народы Дагестана, жили большими патриархальными семьями.

## § 2. Формы заключения брака и брачная обрядность

В формах заключения брачного союза и брачной обрядности гунзибцев отразились и социально-правовые отношения, и верования, и морально-этические взгляды и многие стороны материальной и духовной культуры народа.

Прежде чем перейти к рассматриваемому нами вопросу отметим, что многие элементы свадебной обрядности гунзибцев исследуемого периода имели много общего с таковыми других народов Дагестана и Кавказа<sup>12</sup>, но в то же время имели и некоторые локальные особенности, отражающие своеобразие хозяйственного, культурного и социального развития народа.

Исследование форм брака и брачной обрядности гунзибцев позволяет утверждать, что в них, как и многих других формах семейной обрядности можно проследить следы верований, уходящих корнями в глубокую древность, например, верования магического характера, культа плодородия и т. д. Мусульманские же ритуалы в них представлены в менее выраженной форме.

Формы заключения брачного союза в исследуемое время были довольно многочисленны и разнообразны. В первую очередь отметим, что при всем разнообразии форм заключения брачных союзов, неизменным оставался фактор эндогамии, т. е. браки, за редким исключением заключались в пределах тухума и, даже предпочтительнее — в пределах более узкого круга родственников — "агьлу" (здесь кузенные браки — между двоюродными, троюродными братьями и сестрами). При отсутствии подходящего брачного партнера внутри тухума, браки могли заключаться между представителями разных тухумов, но в пределах аула. При этом внутритухумной эндогамии придерживались не столь строго, как при внутрисельской.

Вступление в брачные союзы с представителями других селений строго осуждалось. В связи с этим у гунзибцев сложились своеобразные поговорки: "ЛъикIаб лакдаца гIер баху-наро" ("Хорошая корова за реку не уйдет") (Родор); "ЛъикIаб гIалайица лъор бахунаро. Берцинал ясаца росо толаро" ("Хорошая лошадь реку не перейдет. Красивая девушка не оставит свое село") (Нахада, Гарбутль) и др.

Внутрисельская и внутритухумная эндогамия при заключении браков имеет в пределах Дагестана самые широкие этнографические параллели<sup>13</sup>. По мнению исследователей она связана с тем, что при патриархальном поселении смешанный брак ведет к утрате данным этносом и самой женщины, и рожденных ею детей<sup>14</sup>. В пользу этого говорит и тот факт, что женитьба на девушке из другого тухума или аула считалось не столь нежелательным, нежели выход девушки за иноплеменника. Не лишено оснований объяснение обычая не выдавать девушку за чужеродца в "...понятном желании рода сохранить целость как личного, так и имущественного своего состава"<sup>15</sup>.

Самой выраженной была конфессиональная эндогамия. Примеры заключения брака с представителями иной веры у гунзибцев почти не встречались.

Возвращаясь к вопросу о формах заключения брачных союзов отметим, что одной из древнейших и, возможно, в далеком прошлом, распространенных форм заключения брака, был брак умыканием<sup>16</sup>, встречающийся в разных вариантах у всех народов Дагестана и Кавказа<sup>17</sup>. Этот вид заключения брака у гунзибцев существовал в двух принципиально различных вариантах. Первый — "зурлун ахъын нерхъли" — насильственное похищение без согласия девушки и ее родителей. К нему прибегали в основном в тех случаях, когда девушка не отвечала юноше взаимностью. Чтобы жениться на любимой девушке даже против ее воли, юноша с несколькими друзьями насильно уводил ее (чаще всего в дом кого-нибудь из друзей). Друзья юноши сообщали о случившемся родственникам похищенной, которые обычно (после долгих уговоров, увещаний) соглашались на брак девушки с похитителями. При этом сторона юноши давала выкуп (значительно больший, чем при заключении брака с согласия обеих сторон) родителям девушки, после чего срочно приступали к свадебным церемониям. Если девушка и не подвергалась при похищении насилию, она считалась обесчещенной и спасти ее честь могло только брачное соглашение с похитителем, поэтому случаи несогласия родителей похищенной были крайне редки. Иногда достаточно было простого прикосновения юноши (чтобы

жениться на любимой девушке, которая не отвечала ему взаимностью, юноша компрометировал ее в присутствии людей — хватал за руку, обнимал, снимал платок и пр.), чтобы девушка считалась опозоренной. Родственники и в этих случаях предпочитали выдать ее за юношу, скомпрометировавшего ее, т. к. на такую девушку редко находились другие претенденты. Источник обычая, распространенного у всех народов Дагестана, восходит к шариатскому праву, запрещающему мусульманину прикоснуться к женщине хоть пальцем. “Прикосновение имеет равносильное значение с похищением, — писал Абдулла Омаров. — Виновный подвергался тем же опасностям и взысканиям, каким мог подлежать при похищении”<sup>18</sup>. М. Ковалевский по этому поводу отмечал, что в этих предписаниях действующее право Дагестана являлось солидарным с теми принципами, каких придерживались мусульманские законоведы школы шафая, запрещающие посторонним мужчинам поднимать покров с лица женщины и приравнивающего прикосновение к ее руке или телу к числу недозволенных действий<sup>19</sup>. Обычай этот, известный в этнографической науке как “брак прикосновением”, был известен не только народам Дагестана и Кавказа, но и некоторым другим народам мира<sup>20</sup>.

Второй разновидностью брака уводом, было похищение девушки с ее согласия, но против воли родителей — “екИичИен екЪерлъи”. К нему прибегали юноша и девушка, связанные взаимными чувствами, но не получившие на брак согласия родителей. В этом случае они договаривались между собой и тайком уходили из села. Друзья юноши (обычно посвященные в заговор) сообщали о случившемся родителям беглецов. Дело как правило, как и в первом случае, заканчивалось примирением сторон на тех же условиях, т. е. выплатой значительного выкупа.

Частыми были левиратный и сороратный браки, при которых женщина в случае смерти мужа, особенно при наличии детей, становилась женой одного из братьев покойного мужа. В случае смерти жены, мужчина (опять-таки, особенно, если оставались несовершеннолетние дети) вступал в брак с одной из сестер покойной жены.

Нередки были так называемые “колыбельные обручения” — “коди магъар еули”, известные и другим народам Дагестана — аварцам, лакцам, кумыкам, лезгинам и др.<sup>21</sup> При этой форме заключения брачного союза родители договаривались о вступлении в брак детей при достижении ими брачного возраста еще с колыбели. Такая форма договорного брака обычно практиковалась между дружественными семьями и имела целью еще большее между собой сближение. Причинами могли послужить и соображения экономического (взаимопомощь и взаимовыручка в хозяйственной деятельности) и престижного (усиление и укрепление родовых связей) порядка. Между породнившимися семьями устанавливались самые близкие отношения. За весь период от обручения до свадьбы, длившейся около 15 лет, члены семей и их близкие родственники помогали друг другу во всех трудоемких работах (пахоте, уборке урожая, стрижке овец, строительстве жилья, заготовке дров и пр.). Родители “жениха” дарили время от времени девочке небольшие подарки — носки, платица, платочки и пр. Несоблюдение этих правил могло отразиться неблагоприятно на взаимоотношениях сторон. Случаи нарушения колыбельного сговора были крайне редки. Если, достигнув брачного возраста, юноша отказывался от вступления в брак с нареченной, его уговаривали, стыдили все родственники и, в конечном счете заставляли выполнить уговор. Если же ничто не могло заставить вступить юношу в нежелательный брак, между семьями возникала вражда, иногда переходящая из поколения в поколение. Если же виновницей нарушения уговора оказывалась девушка, вопрос решался проще — жених со своими друзьями с согласия родителей девушки или без их согласия умыкал ее, после чего девушка и ее родители вынуждены были согласиться на нежелательный брак.

Не исключались случаи обменных браков — “беда хияж”, при котором стороны обменивались невестами (дочерью, сестрой). К этой форме брака прибегали в основном небогатые семьи, чтобы избежать больших расходов на свадебные подарки и свадебное застолье, хотя должны отметить, что эта форма брака у гунзибцев встречалась значительно реже, чем у народов, платящих за невесту значительный

калым. В случае обмена невестами у этих народов (кумыков, лезгин, табасаранцев и др.) калым или плату за невесту не давали.

Гунзибская семья в основном была моногамна. Полигамии у гунзибцев, как и других народов нагорного Дагестана, не было. Лишь в исключительных случаях (если жена была лишена способности к деторождению) гунзибец мог привести в дом вторую жену. Браки по принуждению (из соображений экономического порядка) у гунзибцев были крайне редки, и, как правило, оказывались весьма непрочными: прожив один-два года, супруги расторгли брачный союз. Эта относительная свобода в выборе брачного партнера характерна и другим народам аварской группы.

При всем разнообразии форм заключения брака, наиболее универсальным был договорный брак — “ригъина”, т. е. заключение брака сватовством с последующими свадебными обрядами и ритуалами.

Начальным этапом бракосочетания был выбор брачного партнера, который считался весьма ответственным и сложным шагом. В нем принимали самое деятельное участие все родственники и близкие брачащихся. Но при этом решающее слово оставалось за родителями вступающих в брак.

Обрядность договорного брака начиналась с того, что выбрав подходящую девушку и предварительно выяснив мнение сына, отец юноши шел к родителям девушки узнать мнение их о бракосочетании детей. Родители девушки, по обычаю, не сразу соглашались на предстоящий брак, оттягивали время, но и не отказывали сразу, если брак был для них нежелателен. Если же семья юноши или сам претендент на руку дочери по каким-то причинам не подходили им, они давали понять это сразу. При положительном решении вопроса, после 3-4 посещения родителей юноши, договаривались о дне свадьбы. Эта часть переговоров велась негласно (сельчане об этом не ставились в известность). Но после получения согласия стороны невесты, родители юноши извещали об этом своих родственников, друзей, сельчан. Мать юноши с 3-4 своими близкими родственницами шла в дом

невесты для официального сватовства. При этом брали с собой свадебные подарки для невесты (платье, платок, носки и пр.). Калыма в его классической форме у гунзибцев не существовало, но обязательным было соблюдение обычая выплаты “магъар хІакъ” (цена обручения) — в размере 3-х рублей или барана. В Нахаде на этой стадии свадебных церемоний жених и невеста через своих родителей обменивались вязаными носками — “цІинда”, связанными более тщательно специально для этого случая. Засватанная девушка оставалась в доме родителей обычно около 1-2 недель. Причиной откладывания свадьбы на более длительный срок могла быть материальная необеспеченность семьи брачащегося или слишком юный возраст невесты. Обычным брачным возрастом девушки считался 13-15 лет, а для юноши — 16-18 лет. В период между сватовством и свадьбой жених и невеста соблюдали обычай избегания, предписывающий им не вступать в разговор при случайной встрече (при этом девушка убегала), избегать посещения общественных праздников, где они заведомо могли встретиться и т. д. Невеста избегала также его старших родственников мужского пола (дядьев, кузенов до 4-го колена и др.) Сестер жениха и его родственниц — своих сверстниц, не избегала, наоборот, старалась при случае выказать свое уважение. Жених же родственников невесты, как правило, не избегал, но оказывал им всяческое внимание.

В период между сватовством и свадьбой родственники брачащихся активно готовились к свадьбе: шили свадебные наряды для жениха и невесты, готовили приданое для невесты, заготавливали продукты для свадебного угощения и т. д.

Начало свадебных церемоний стремились приурочить к дням полнолуния, благоприятным, по представлению народа, для благополучной, обеспеченной жизни и получения потомства. За день до свадьбы один из родственников жениха — обычно неженатый мужчина — “вакил”, оповещал о предстоящей свадьбе сельчан и приглашал их на свадьбу. Женщин и девушек приглашала девушка или молодая женщина тоже из числа родственниц жениха.

Свадебные торжества в доме невесты начинались за день до свадьбы в доме жениха. К невесте собирались ее подружки, ровесницы, которые всячески развлекали невесту — пели, танцевали, шутили и т. д.

В день свадьбы в доме жениха резали скот (быка, корову, овец) и готовили угощение. Рацион блюд для свадебного угощения был однообразен и состоял в основном из вареного и жареного мяса и хлеба.

В отличие от многих других народов Дагестана, у гунзибцев сельчане не оказывали семьям брачащихся материальной помощи. Это не следует рассмотреть как отсутствие у народа общинно-родовой солидарности, в чем находят корни обычая оказания материальной помощи на свадьбе и одаривания молодых исследователи у тех народов, которым это было свойственно<sup>22</sup>, а скорее всего как следствие незначительности свадебных расходов, свойственной гунзибцам.

Началом свадьбы считался приход музыкантов — двух зурначей и барабанщика — “зурмацелу”, которые, как правило, имелись в каждом гунзибском селении. Музыкантов заводили в дом и угощали, после чего они выходили во двор дома и начинали играть. Все собравшиеся танцевали (парами — мужчина и женщина и группами, в которые входили и мужчины и женщины).

В первой половине дня совершался обряд бракосочетания — “магьар”. Представитель от невесты (здесь, как правило — отец невесты) и жениха (родственник или близкий друг) с тремя друзьями — “нугI” и дибир собирались в каком-нибудь доме для совершения “магьара”. Место для заключения “магьар” старались держать в максимальной тайне от всех сельчан. Два человека из числа близких родственников брачащихся ходили вокруг жилища, где совершался “магьар”, чтобы недоброжелатель не смог подслушать формулы ритуала. По поверью народа, жених мог подвергнуться опасности “ицер”, т. е. мог лишиться мужской силы. Для этого достаточно было недоброжелателю отрицать все произносимые формулы “магьара” — “бедно гыresi, бедно гыresi” (“неправильно, неправильно”) и при этом закрывать нож, завязывать узлы, замкнуть замок,

вложить в ножны кинжал. При совершении магьар, т. е. пока дибир скороговоркой произносил (по-арабски) соответствующие формулы, жених становился ногами на оголенный кинжал, что должно было по приему апотропеической магии, т. е. магии, призванной предотвратить воздействие враждебных сил, обезопасить жениха от возможного вреда

Поверья о вредоносной магии путем завязывания узлов и замыкания замков имеют самые широкие исторические параллели. По сведениям Д. Фрезера, еще в средние века, вплоть до XVII в в Европе существовало общее поверье, что благополучному бракосочетанию можно было помещать путем завязывания узлов на веревке или замыканием замка, которые бросали в воду. До тех пор, пока не найден замок и не развязан узел невозможно было соединение брачной пары<sup>23</sup>.

После совершения магьар, около полудня, музыканты в сопровождении большой группы родственников, друзей или просто сельчан жениха, направлялись к дому невесты. Несколько участниц процессии несли подарки для невесты — свадебный наряд, обычно шелковое платье, чаще всего синего цвета, красный платок, вязаные шерстяные носки, шаровары и пр. На пути следования свадебной процессии, сторона невесты на каком-нибудь возвышении устанавливала длинный шест, с привязанным к нему яйцом. Все мужчины стороны жениха должны были стрелять по яйцу. Шест обычно колебался от ветерка и попасть в яйцо удавалось далеко не всем. За каждый промах сторона жениха платила стороне невесты выкуп — 5 копеек денег или продукты — чачу, хлеб, мясо, сыр, масло и пр. Стреляли до тех пор, пока кто-нибудь не попадал в цель. Сторона невесты давала удачливому стрелку подарок — специально связанные носки и чачу. И только после этого процессию пропускали в дом невесты. Обычай, видимо, связан с одним из моментов апотропеической магии, т. е. предотвращением вредоносных действий враждебных сил и злых духов. Стрельба в цель в той или иной мере носила военизированный характер. Возможно, обычай рассматривался и как демонстрация смелости и ловкости.

В доме невесты к этому времени собирались все ее родственники, соседи. С приходом музыкантов во дворе невесты начинались танцы, песни. Пели обычно женщины, включая и среднего и, даже старшего возрастных групп, обеих сторон (жениха и невесты). В это время подруги наряжали невесту в наряд, принесенный стороной жениха. Лицо полностью закрывали белым платком — “багдади”. Невесту, под песни, выкрики собравшихся (обычно представителей жениха), взяв с обеих сторон под руки вывели из помещения. В Нахаде невесту несли на сплетенных руках две родственницы жениха. Несколько женщин стороны жениха несли узлы с приданым невесты. Следует отметить, что приданого — “бугун” в строгом смысле понятия, у гунизбцев не существовало. Родители не давали в качестве приданого ни земельного участка (что было характерно некоторым народам, в том числе и народам Дагестана — агулам, табасаранцам и др.), ни скота, ни денег. В соответствии со своими материальными возможностями, родители давали ей вещи, которые изготавливали сама девушка, ее мать и подруги — в частности, вязаные узорные носки, сумки, постельные принадлежности и пр.

По пути следования свадебную процессию несколько раз останавливала группа юношей, протянув через дорогу веревку или взявшись за руки и не давала ей пройти, пока не получала выкуп — чачу, мясо, хлеб и пр. Обычай “выкупа” невесты, рудименты которого имеют многочисленные этнографические параллели, исследователи рассматривают по-разному: одни связывают с мифическим страхом перед злыми духами и критическими моментами жизни, другие пережитком обычая купли невест, третьи с той эпохой, когда на смену матрилокальному поселению приходит патрилокальное поселение супругов и т. д. Возможно, обычай связан и с отголосками группового брака. Останавливая процессию и требуя выкуп, юноши как бы заявляют какие-то права на девушку.

Свадебный ритуал содержал ряд магических приемов, целью которых было обеспечение плодovitости и богатства. Так, когда невеста подходила к порогу своего нового дома, с крыши дома кто-нибудь из родственников жениха обливала

ее водой или обсыпала зерном, в чем явно проглядывает идея плодородия. Мать жениха давала невестке отведать ложку меда, что символизировало пожелание молодой сладкой жизни, а также имело целью обеспечение хороших (“сладких”) отношений между членами семьи, в первую очередь между невесткой и свекровью (по принципу симпатической магии — “подобное вызывает подобное”). После этого невесту вводили в дом. На колени ей сажали ребенка мужского пола, что согласно принципу карпогенической (символизирующей плодородие) магии, должно было обеспечить ей рождение детей мужского пола. Этот обычай широко практиковался у многих народов<sup>24</sup>.

Приход невесты в дом жениха — кульминационный момент свадьбы — “бахIарайгъур макъер”. Все родственники жениха танцуют, поют. Своего апогея веселье достигает с вступлением в круг танцующих ряженных — “махсарачин”. Ряженные выступали в антропоморфной и зооморфной обликах — человека с гротескными чертами — огромными усами, ртом с вывернутыми губами и животных — волка, медведя, зайца, осла и др. Смысл ряжения здесь в основном состоял в изменении своего облика с целью веселить, дурачить окружающих. Кроме того, путем маскировки, изменения своего облика, ряженные как бы ставили себя вне норм общепринятого поведения, т. к. часто они совершали действия, которые в обычное время не допускались: ряженные в облик животных имитировали изображаемых животных, гонялись за людьми, хватали их (больше всего женщин и детей) и т. д. Веселье усиливается, когда в круг танцующих вводят осла, нагруженного приданым невесты, среди которого обязательно должны быть специально связанные для жениха узорчатые носки — “цIинда”. Все вещи “махсарачин” примеряли на себе и бросали, говоря, что они плохи и не подходят жениху. Все это сопровождалось ужимками, смешными выходками и т. д. Это продолжалось до тех пор, пока не находили носков, предназначенных жениху (которые узнавали по тщательности выполнения, красоте и сложности орнамента). “Махсарачин” примеряли носки на себе и хвалили, после чего с шутками, различными телодвижениями преподносили жениху.

Танцы, веселье продолжались до глубокой ночи. Жених заходил к молодой жене после того, как все расходились. Часто в первую брачную ночь молодой муж находил на брачной постели вместо жены тряпичную куклу в человеческий рост. Невесту же ее подруги прятали в чьем-нибудь доме так тщательно, что жениху и его друзьям — “гьалмагъ” не всегда удавалось ее обнаружить. Иногда поиск продолжался и на следующий день и, таким образом, встреча молодых людей откладывалась на вторую ночь. Делом чести для невесты считалось оказание сопротивления притязаниям жениха в первую брачную ночь. Она одевала от 7 до 15 штанов, с крепко завязанными в узлы поясами — “окье”. Молодой муж должен был развязать все эти узлы руками. При этом новобрачная отчаянно сопротивлялась. Разрезать узлы ножом считалось признаком слабости жениха и редко кто прибегал к этому (хотя такие случаи, по словам информаторов, имели место). Целомудрию девушки придавалось большое значение. Гунзибская девушка, хотя она и пользовалась до свадьбы относительной свободой, строго соблюдала девичью честь, что характерно всем горским девушкам в силу существовавших строгости нравов. “Никто не пощадит запятнавшую честь свою легкомысленным поведением — а потому все девицы, при всей свободе своей сохраняют себя во всей строгой чистоте”<sup>26</sup> — писал В. Швецов о горских девушках. Если девушка оказывалась нецеломудренной (что было исключительно редким явлением), ее прогоняли в первую же брачную ночь. Дальнейшую ее судьбу решали родственники, которые отнюдь не проявляли милосердия.

Молодожен в первые три дня после свадьбы строго соблюдал обычай избегания. Рано утром он уходил к своим “гьалмакъ” — друзьям, у которых жил в течение трех дней, посещая свой дом только ночью.

На утро после свадьбы в комнате новобрачной собирались родственницы молодожена, поздравляли с новым домом, высказывали пожелания о счастливой жизни в нем. Каждая из них дарила новобрачной пряжу, которую вешали на протянутую по комнате веревке, чтобы все видели сколько надарено ей. Свекровь же дарила ей серебряные украшения

— кольца, серьги, браслет, пояс и специально связанные узорные носки.

В заключительных обрядах свадебного цикла важное место отводилось посещению через неделю после свадьбы новобрачными родителей невесты. Обряд назывался “гьолболлхъ ахЛула”. В отличие от некоторых других народов (адыгов, кабардинцев, черкесов и др.), у которых в этом обряде, т. е. в посещении дома родителей новобрачной принимала участие она одна (что дало право М. О. Косвену рассмотреть обычай “возвращения домой” как пережиток матрилокального брака)<sup>26</sup>, у гунзибцев родителей новобрачной посещали оба супруга. Думается, здесь речь идет об обычаях снятия запрета на избегание с новобрачных. Вместе с новобрачными дом родителей невесты посещали и родители жениха и несколько человек из числа близких родственников. Каждый из них дарил небольшие подарки родственникам новобрачной (носки, платки и пр.). Родственники невесты в свою очередь одаривали их подарками. С этого дня новобрачная могла свободно посещать родительский дом.

Неверность в супружестве со стороны женщины у гунзибцев была исключительной редкостью. Нарушение супружеской верности могло привести к самым губительным для нее последствиям. По адату муж имел право убить или искалечить ее и ее соблазнителя. Такая женщина теряла право защиты со стороны общества и своих родственников.

Анализируя изложенное отметим, что традиционная свадебная обрядность гунзибцев представляла собой сложный комплекс, в котором нашли отражение различные стороны семейного и общественного быта, социально-экономические условия, мировоззрение, правовые нормы народа и т. д.

Вступление в брачный союз, создание новой семьи — самые ответственные события в жизни людей. Поэтому благополучие вновь создаваемой семьи обеспечивалось всеми доступными средствами, в первую очередь магическими, весьма разнообразными по своему назначению. Весь цикл свадебной обрядности пронизывают корпогенические, т. е. стимулирующие плодородие, обряды (приурочение начала

свадьбы к дням полнолуния, обливание невесты водой и обсыпание ее зерном, сажение ей на колени ребенка мужского пола и т. д.).

Структурно обрядность могла меняться в зависимости от форм заключения брака. Так, при обменных браках, браке похищенном, левиратном и сороратном браках из свадебного цикла выпадал ряд обрядовых действий (посещение дома потенциальной невесты родителями жениха, сватовство с подношением подарков и др.)

В обрядах свадебного цикла нашли отражение и народное творчество во многих своих проявлениях — в музыке, танцах, элементах театрализованных представлений с участием ряженых и т. д.

### § 3. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей

Изучение материалов, посвященных обрядам и обычаям, связанным с рождением и воспитанием ребенка у разных народов позволяет говорить об их значительной близости, порой и однотипности, но в то же время они у каждого народа имеют свои особенности, национальные нюансы.

Гунзибцам, как и другим народам, известен ряд поверий, обычаев и обрядов, связанных с рождением и воспитанием детей.

В родильной обрядности гунзибцев, как и в других сферах семейно-бытовой обрядности, отчетливо проявлялись пережитки патриархальных отношений, опутанных всяческими суевериями и предрассудками. Неуверенность в благополучном исходе родов, при отсутствии квалифицированной медицинской помощи, страх смерти матери и ребенка вызывали в сознании людей обостренное чувство зависимости от непознанных тайн окружающей действительности, рождали о ней иллюзорные представления. Поэтому даже позитивные приемы, содержащиеся в родильной обрядности, были пронизаны мистическими идеями и взглядами.

Родильные обряды и обычаи гунзибцев подразделялись на три составные части: 1) обряды и обычаи, предшествующие

родам; 2) обряды, связанные с родами; 3) послеродовые обряды.

Обряды и обычаи, предшествующие родам, направлялись главным образом на охрану беременности и здоровья будущей матери. В основном это были запреты, приемы как рационального, так и суеверно-магического характера.

На бездетность смотрели как на большое несчастье и семья, где не было детей, считалась неполноценной, обездоленной. Поэтому все мысли и действия бездетной женщины были направлены на то, чтобы изыскать средства избавления от бесплодия. Некоторые меры, предпринимаемые при бесплодии были не лишены рациональной основы. Так, прибегали к помощи “ках-даму” — знахарки, которая пользовалась действенными приемами массажа — “кахен”. Считалось, что наступлению беременности способствует применение смеси из сока гранатовых зерен, сливочного масла, соли и дикого лука. Эту смесь бесплодная женщина принимала три раза в день до еды по одной столовой ложке вплоть до наступления беременности. Обращались и к помощи святых, в частности шейха Шима, который, по поверью гунзибцев, обладал не только способностью избавлять женщину от бесплодия, но и дать ребенка желаемого пола. Для этого следовало: если женщина хотела иметь ребенка мужского пола, на надмогильный камень святого Шима вешать “цIаа” — лукообразный деревянный полукруг, обтянутый сверху блестящим шелковым материалом, с нашитыми на него разноцветными бусинками; если же хотели иметь девочку, на памятник (этот же) повязать платок.

Беременная женщина соблюдала ряд правил поведения, направленных на избавление нежелательных последствий для ребенка. Так, ей нельзя было смотреть на покойника, на убой скота, бить животное и т. д. В основе этих запретов лежали поверья народа о вмешательстве каких-то грозных сил. На наш взгляд, они связаны с боязнью расстроить, огорчить беременную женщину, что может повлиять на здоровье ребенка и ее здоровье, т. е. имеют рациональную основу. Наряду с этим существовало табу на некоторые пищевые продукты, основанное на мистическом принципе действия магии подобия. Так, беременной запрещалось есть

зайчатину, в противном случае она родит ребенка с заячьей губой, нельзя есть лошадиное мясо во избежание продления срока беременности и т. д.

У гунзибцев, как и у всех горцев Кавказа, большое значение придавалось полу ребенка. Предпочтительное отношение к ребенку мужского пола вызвало к жизни приметы, по которым можно было определить пол ребенка еще в чреве матери. Так, считалось, что женщина, которая в период беременности чувствует себя вялой, сонливой, родит девочку, а подвижная, бодрая — мальчика. Пол ребенка определяли также по форме живота беременной: если живот большой и плоский — родится девочка, если небольшой и выпуклый — мальчик. Существовали также пищевые определители: тяга беременной к острой пище предвещало рождение мальчика, к сладкой пище — рождение девочки.

Особой заботой беременная женщина не пользовалась: она так же продолжала принимать участие в хозяйственной деятельности семьи, но в последние месяцы беременности она освобождалась от тяжелых работ (поднятия тяжестей, переноски сена, дров и т. д.)

В период беременности женщина соблюдала своеобразный этикет: старалась не попадаться на глаза старшим родственникам, особенно мужчинам (как своим, так и со стороны мужа), избегала без особой необходимости появляться в общественных местах и т. д.

Во время родов муж, свекор и другие мужчины, а также дети удалялись из дома. Обычай этот, характерный почти всем народам Дагестана и Кавказа, связан по мнению Я. С. Смирновой с пережитком матрилокального брачного поселения, надолго сохранившейся, видимо, из-за того, что он оказался включенным в весь комплекс обычаев избегания. Кроме того, поскольку на Северном Кавказе, как и во многих других регионах, удерживались остатки представлений об опасности всех специфических половых отправления и поскольку будущая мать считалась особенно подверженной преследованию “злых сил”, роженица и сама рассматривалась как нечистая<sup>27</sup>. Обособление роженицы, характерное и многим другим народам мира, Э. Тейлор объясняет стремлением оградить членов семьи и общества от злых

сил, которым она одержима в период родов. Ю. Липперт предполагает, что женщина в период родов связана с божеством и, поэтому, ей необходимо уединение<sup>28</sup>. Возможно, в основе обычая лежит стремление обеспечить роженице более спокойную обстановку. Применительно к исследуемому нами народу, по словам информаторов, обычай связан с установившимися этикетными нормами, согласно которым мужчины и дети не могут находиться в доме, где рождает женщина.

При трудных и затянувшихся родах прибегали к ряду приемов, включающим как положительные практические действия, отражающие приемы народной физиотерапии и психотерапии, так и социально-культурным. Так, прибегали к помощи “ках-даму” (знахарки, которая массажировала роженице живот), раскачиванию на войлоке. Иногда на спину беременной сажали женщину довольно тяжелого веса. При особо тяжелых случаях прибегали к помощи отца будущего ребенка. Считалось, что роды ускоряются, если он погладит живот жены. Привлечение мужа к родам имеет многочисленные параллели с локальными особенностями в приемах. Так, у шапсугов мужчину заводили в комнату, где рожала его жена, у ногайцев он должен был трижды перешагнуть через жену<sup>29</sup>. Эти архаические приемы исследователи объясняют по-разному. Так, В. Мошков в обряде усматривает “доказательство глубочайшей покорности жены своему мужу”<sup>30</sup>. По мнению С. С. Курогло зарождение обычая относится к переходному периоду от матриархата к патриархату, когда отец ребенка начал предъявлять право на него. Осуществляя помощь роженице путем контактной магии, отец ребенка тем самым утверждал право отцовства<sup>31</sup>. Большинство ученых аналогичные обычаи относили к куваде<sup>32</sup>. Для родовспоможения гунзибцы прибегали к множеству общедагестанских приемов (питье воды, над которой дибир (мулла) читал соответствующую дуа (молитву) из Корана и др.). Как видим из изложенного, в обычаях родовспоможения переплелись различные представления, корни которых уходят в глубокую древность и меняются в зависимости от реальных условий.

Смерть женщины при родах приписывали влиянию злых сил. Женщину, умершую при родах считали “хурулчIен”

(святой). Считалось, что такая женщина не подвергалась допросу ангела Джабраила и прямо попадала в “алжам” (рай).

Рождение ребенка, особенно мальчика, встречали с радостью. О счастливом событии извещались все жители аула: тремя выстрелами из ружья при рождении мальчика и одним — при рождении девочки. Причина, по которой у гунзибцев, как и у других народов Кавказа, так различно относились к рождению сына и дочери, заключалась в привилегированном положении, какое мужчина занимал в горском обществе. На мужчину смотрели как на продолжателя рода, опоры семьи. Дочь же считалась временным членом семьи — ведь она после замужества уйдет в чужой дом, станет членом другой семьи. По этой же причине различались торжества, посвященные рождению ребенка. В честь рождения сына, особенно первенца, резали скот и готовили угощение. На торжество приходили родственники, соседи, друзья с небольшими подарками для новорожденного и продуктами питания — сыром, маслом и др. Посещение роженицы родственниками, друзьями носило характер самостоятельной инициативы, исключало специальное приглашение со стороны родителей ребенка. С посещением роженицы были связаны некоторые представления и запреты религиозно-магического характера. Например, запрещалось посещать роженицу сразу после участия в похоронах и др.

Особое значение придавалось ритуальной еде, приготовленной при рождении ребенка. Обязательным было приготовление пшеничной каши с молоком — “гвис якъо” и “тIех” — напитка из толокна. Обязательность приготовления угощения и потчевания гостей пшеничной кашей, видимо, связано с контактной магией, о чем свидетельствуют пожелания посетителей, чтобы ребенок рос быстро и роженица выздоровела быстро, чтобы в доме было изобилие и благополучие и т. д. Для быстрого выздоровления роженице давали старое овечьё сало. Рождение девочки отмечалось менее торжественно, с участием, в основном женщин, для которых готовили вышеупомянутые кашу и “тIех”.

Послеродовой период в течение 40 дней также был связан с целой системой запретов и оберегов и сопровождался

комплексом различных магических церемоний, искупительных жертвоприношений, предохранительных мер. Наиболее опасным для ребенка и матери считался первый месяц после родов. Запреты этого периода относились в основном к определенному периоду суток — вечернему и ночному. В ночное время роженица и ребенок без крайней необходимости не выходили на улицу. Если же какая-то необходимость заставляла роженицу выходить с ребенком в ночное время из дому, она прижимала младенца к груди — нечистая сила около материнской груди ребенка не трогала. При этом под одеяло ребенка клали нож и древесный уголь. Лоб ребенка мазали сажей. Особое значение придавалось амулетам — “сабаб”, которые считались весьма действенным средством для оберегания детей от злого глаза, нечистой силы, болезней и т. п. Их изготовляли дибирь, которые для этого выписывали из Корана соответствующие “дуа” и зашивали их в кусок ткани. Готовый сабаб пришивали к одежде ребенка. Магические свойства приписывались хлебу. Кусок хлеба в качестве оберега обязательно клали в одежду ребенка перед выходом на улицу, особенно в ночное время, чтобы уберечь его от нечистой силы, которая особенно активизировала свою деятельность в это время суток. Верили в магическое действие зерен пшеницы. Чтобы предохранить ребенка от болезней, на шею ему вешали “шура” — бусы из пшеничных зерен. Если ребенок часто болел, считалось, что его сглазили. Мерой лечения считалось чтение “къулгъу” — соответствующей суры из Корана. При этом, чтобы усилить действие формул, время от времени во время чтения “къулгъу” на ребенка дули — отгоняли болезнь, злые помыслы, повредившие ему.

Обычай послеродовых запретов, аналоги которых в вариационном множестве встречаются у всех народов<sup>33</sup>, можно связать в основном с тем, что роженица и ребенок в силу их большей в этот период уязвимости, становятся объектами ожесточенного нападения злых духов. Можно согласиться и с предположением Б. М. Алимовой, что первоначальной основой системы ограничений в послеродовой период были гигиенические меры, направленные

на ограждение роженицы, ребенка и окружающих и только впоследствии перешли в область чистых предрассудков<sup>34</sup>.

Важным моментом в жизни ребенка считался обряд наречения имени. Согласно распространенному в народе поверью, имя в какой-то мере определяло судьбу человека. Чаще всего гунзибцы, как и другие народы Дагестана, особенно аварской группы, нарекали детей именами святых, в частности пророка Мухаммеда и святой Фатимы, покровительство которых хотели обеспечить таким путем. Иногда к имени пророка добавляли слово дибир (Дибир-Магомед). Первенца часто нарекали именем деда или прадеда, бабушки или прабабушки. Основным действующим лицом при обряде выступал дибир. Он читал три раза “кьулгь” (112 суру из Корана) и три раза дул в ухо ребенка. Затем громко называл его имя. При церемонии присутствовали члены семьи, родственники, соседи.

Через 40 дней после рождения ребенку брили первые волосы. Обряд сопровождался также магическими приемами. Так, сбритые волосы ребенка мужского пола закладывали в семейный Коран, что должно было охранять ребенка от нечистой силы и, кроме того, ребенок по достижении совершеннолетия должен был стать дибиром. Первые сбритые волосы девочки прятали в прядильный станок, а с появлением швейных машин — в ящик последней — чтобы она стала швеей. Но чаще всего первые волосы и ногти заворачивали в тряпку и тщательно прятали в щель в стене жилища. По поверью народа, при пренебрежительном отношении к ним, ими могли пользоваться нечистые силы во вред ребенку. Кроме того, если волосы опутывали ноги лягушки, ребенок заболел. По этой же причине, т. е. с целью ограждения ребенка от нечистой силы и болезней, хранили и оберегали плаценту и пуповину. Эти поверья, аналоги которых встречаются у всех народов, видимо связаны с контагиозной магией, основанной на вере о том, что некоторые части тела, будучи физически отделены от человека, продолжают пребывать с ним в симпатической связи. Связь эта настолько тесна, что судьба человека связывается с их судьбой: повредив им (этим удаленным

от тела частям) можно нанести вред человеку, которому они принадлежали. В этих представлениях отражены примитивные верования древних о парциальной (частичной) душе, заключенной в плаценте, пуповине и других удаленных от тела частях<sup>35</sup>.

Ребенка сразу после рождения обмывали теплой водой, пеленали и укладывали в “код” — плетеную из прутьев корзину с подголовьем — “цIаа”. Через 3-4 месяца его укладывали в “кини” — колыбель общедагестанского типа. До 8-10 месяцев ребенка кормили только материнским молоком, после чего в качестве дополнительной еды прикармливали коровьим молоком, кашей и пр. Кормление грудью прекращалось через 16-20, иногда 24 месяцев, после чего ребенок ел все то, что и взрослые — разного рода изделия из муки и зерна, супы, каши и пр. Однообразная на первый взгляд пища не отражалась на физическом развитии горских детей. Различные лесные ягоды, съедобные травы, высококачественные молочные продукты предохраняли детей от авитаминоза и недостатка протеина.

В соответствии с предписанием ислама, мальчиков подвергали обрезанию. Возраст при выполнении этого обряда не регламентировался, но считалось, что раннее обрезание позволяет избежать возможных после операции осложнений и способствует быстрому выздоровлению ребенка. Поэтому обряд совершали не позднее 6-тилетнего возраста. Специальными ритуалами это событие не обставлялось. Но в семье готовили угощение для человека, который совершал обрезание и членов семьи. Соседи, родственники, друзья семьи приходили с небольшими подарками для мальчиков (мелкие монеты, носки и пр.) и поздравляли родителей с событием, который означал возросший статус ребенка. Корни обряда, характерного всем мусульманским народам, исследователи относят к одному из приемов инициаций, представляющей собой не что иное, как одну из форм символической смерти<sup>36</sup>.

В рамках традиционной культуры и межпоколенных связей, у гунзибцев выработалась целенаправленная система воспитания детей. Процесс воспитания протекал под влиянием всего уклада жизни и общества, трудовой деятельности, господствующих идей.

В воспитании детей участвовали как семья, так и общество в целом. Семья с ее устойчивыми традициями взаимоотношений между старшими и младшими, между родственниками и т. д. была той основной средой, в которой осуществлялось приобщение ребенка к основной производственной и коллективной жизни, к выработанным предшествующими поколениями ценностным ориентациям, к осознанию своего места и роли в коллективе.

Влияние общинных традиций проявлялось в том, что воспитательные функции выходили за рамки отдельной семьи и возлагались на родственников, соседей. Все члены общины были ответственны за поступки своего сородича. Ни один член общины не проходил мимо подростка, совершающего неблагоприятный поступок, равнодушно. Любой взрослый мужчина мог подвергнуть подростка наказанию, в том числе и физическому, за грубость, непослушание. Наш информатор Ибрагимов Адалал Шапиевич помнит, когда мужчины, сидящие на годекане, наказывали подростков (били крапивою по голому телу) за какие-то проступки в присутствии их отцов. Последние при этом не выказывали недовольства, напротив, придя домой, в свою очередь ругали детей за то, что своим поведением вызвали нареkanie взрослых. Дети безропотно подчинялись авторитету старших, будь то родственники или просто сельчане. Должны отметить, что к телесным наказаниям гунзибцы в принципе прибегали крайне редко. Наказания обычно ограничивались порицанием, выговором, убеждением и т. д. За достойное поведение детей хвалили, поощряли небольшими подарками, ставили в пример другим.

Едва ли не самое большое значение придавалось трудовому воспитанию детей. Считалось, что именно через труд формируются все необходимые нравственные качества ребенка. Трудолюбие рассматривалось как одно из величайших достоинств человека. Передача подросткам трудовых навыков и производственного опыта происходила в условиях непосредственного трудового обучения. Детей приучали к труду с раннего детства. Уже в 3-4 года они принимали посильное участие в трудовой деятельности семьи — подавали посуду, вносили со двора колотые дрова, укачивали малышкой и т. д.

С 7-ми лет начинали приобщать детей к труду более серьезно и целенаправленно. Это касалось прежде всего девочек, особенно из многодетных семей. Они начинают приглядывать за младшими братьями и сестрами и помогать матери в выполнении различных домашних работ — стирке, уборке и т. д. С этого возраста девочка почти полностью забрасывала куклы и другие детские игры, без особой необходимости не выходила на улицу, избегала встреч со своими сверстниками и мужчинами вообще. В 12 лет девочка становилась настоящей помощницей матери. Она с малых лет овладевала женскими ремеслами, в частности изготовлением вязаных узорчатых носков и войлока. Мальчики-подростки 7-8 лет пользовались значительно большей свободой. Они много времени проводили на улице, в общественных местах, в играх. В то же время они не уклонялись от выполнения посильной работы. Они пасли лошадей, овец, помогали родителям в заготовке и перевозке сена, молотье и т. д.

Большое значение придавалось нравственному воспитанию детей. С малых лет им прививали такие качества, как скромность, чувство коллективизма, честность, верность дружбе. Важнейшее моральное качество, прививаемое горскому ребенку с детства — это чувство долга, сознание мужского достоинства и женской чести. Особое значение придавалось знанию подростками взаимоотношений между старшими и младшими. Любое проявление непочтительности к ним строго осуждалось. В присутствии старших дети не могли вести себя непринужденно, развязно. Они не вмешивались в разговоры старших, не садились при них, выткнув ноги и т. д. Приказания старших, будь это член семьи или просто сельчанин, выполнялись быстро и без малейшего возражения. Особым уважением и почитанием детей пользовался отец. Хотя дети любили и почитали и мать свою, к ней они (особенно мальчики) могли иногда проявлять непокорность, что совершенно не позволяли себе по отношению к отцу.

Важным моментом в воспитании детей считалось приобщение их к традиционной системе образования. Когда мальчику исполнялось 7 лет, его отдавали в примечетскую школу-медресе, бывшую в течение долгого времени един-

ственным местом для получения образования. Учение в медресе сводилось в основном к чтению Корана и заучиванию различных, соответствующих разным моментам в семейно-бытовой обрядности народа молитв, не всегда понимая при этом их содержание. Достигнув этого, они оставляли учение и лишь немногие, из числа наиболее способных, отправлялись для дальнейшего учения в крупные для того времени религиозные учебные заведения в Ботлихе, Гунибе, Хунзахе. Специальному образованию девочек особого значения не придавали и они, как правило, выучивали самые необходимые молитвы, посвященные религиозным обрядам. Учителями их в основном были родители или старшие братья и сестры. Согласно ведомости начальника Гунибского округа, по состоянию на 1905 год по Анцухо-Капучинскому участку Гунибского округа в 30 учебных заведениях, в том числе 20 примечетских учебных заведениях, 10 учебных заведениях, принадлежащих частным лицам, обучалось 450 учащихся мужского пола, но ни одной женского пола<sup>37</sup>. То же самое наблюдалось и в других участках Гунибского округа, за исключением Андалальского участка, где в числе 67 учащихся примечетских учебных заведений 14 было женского пола<sup>38</sup>.

Период раннего детства был временем относительной свободы. Дети много времени проводили в играх, действующих укреплению здоровья, развитию сообразительности, ловкости, волевых качеств. Игры развивали в детях чувство товарищества, коллективизма. В общении со сверстниками у ребенка формировались навыки социального поведения, ориентация на групповые и индивидуальные действия и т. д.

Детские игры были многочисленны и разнообразны. Весьма распространенной среди мальчиков игрой было метание камня на дальность — “кьол титла”. Один из играющих отмечал расстояние между чертой, на которой становились игроки и местом падения камня. Играли все по-очереди. На развитие силовых качеств была рассчитана и игра “гьаса кьол титлер” — метание камня в высь. Игра “клинчур” была рассчитана на выработку меткости. Она состояла в том, что по заостренному с обоих концов бруску

— “анчух” били палкой с таким расчетом, чтобы палка попала в один из острых концов бруска. При удачном попадании брусок подпрыгивал и несколько раз переворачивался в воздухе. При игре “атль” собирали шесть кучек мелких камешек по семь в каждой кучке. Игроки издали подбивали эти кучки камешком большего размера. Победителем считался тот, кто меньше всех промахивался. Игра “кюлхю” сходна с “клинчур” с той разницей, что брусок здесь заострен с одного конца, “Цулацаа” — стрельба по цели из самодельного лука развивала в детях зоркость глаз и меткость. Широко была распространена игра в угадывание — “бохъ боце тикелер” — “солнце или луна”. При этой игре одну сторону плоского камня мочили и подбрасывали в воздух. Партнеры должны были угадывать какой стороной упадет камень. Юноши, а иногда и взрослые играли в “чашка” — шашки. Играют на самодельной деревянной доске. Фигурами служат небольшие камешки. Принцип игры тот же, что и в шашечной

Девочки в основном играли с самодельными тряпичными куклами — “нани”, в игру “кю-кютару руа, муцулаку рува” — прятки. При этой игре одна из играющих закрывала глаза, а все остальные прятались и каждая из своего укрытия кричала “кю-кю”. Первая искала до тех пор, пока не ловила кого-нибудь из партнерш. Среди девочек популярна была игра “дана”. Для этой игры собирали в кучки маленькие камешки, указательный и большой пальцы левой руки упирали в землю, а правой рукой камешком большего размера били по кучке с таким расчетом, чтобы все они прошли между пальцами левой руки.

Заключая сказанное об обрядах, обычаях и верованиях, связанных с рождением и воспитанием детей отметим, что в основе их лежали охраняющие меры, направленные на обеспечение здоровья матери и ребенка. В основе многих обрядовых действий лежал многовековой позитивный практический опыт народа, хотя значительный пласт в них составляли и магические приемы, уходящие корнями в глубокую древность.

Процесс воспитания детей протекал под влиянием всего уклада жизни народа, его трудовой деятельности, господствующих в обществе идей.



#### § 4. Похоронно-поминальные обычаи и обряды

Комплекс обычаев и верований, связанных со смертью, похоронами и поминками, представляет собой наиболее консервативную область духовной культуры народа. В похоронно-поминальной обрядности наряду с действиями бытового характера находят отражение мировоззрение народа, ряд поверий и традиций, связанных с культом предков, представлений о загробной жизни, рудименты анимистических и магических верований и т. д.

Обряды, обычаи и верования похоронно-поминального цикла у гунзибцев во многом сходны с обычаями и обрядами других народов, исповедующих ислам<sup>39</sup>. Как и многие народы, смерть человека они объясняют вмешательством высших сил, верят в фатальную неизбежность смерти в определенный богом срок.

Существовал ряд поверий, предвещающих смерть: вой собаки, крик совы на крыше дома, беспричинное мычание коровы и т. д.

В доме, где находился тяжелобольной, собирались родственники, друзья, соседи. Ночью около него также дежурили два-три родственника, чтобы не оставлять больного одного в момент смерти. По общепринятому обычаю это считалось одной из обязательных форм проявления этикета. Когда чувствовали приближение смерти, приглашали дибира, который не переставая, до конца агонии читал “ясин” (отходную). Читал обычно тихо, вполголоса, чтобы умирающий не догадывался о своем конце. Только убедившись, что человек мертв, женщины поднимали громкий плач. Считалось, что смерть наступает в тот момент, когда прилетает ангел смерти “Молокул мавт” (Нахада, Гарбутль), Джабраил малаик (Родор, Тодор, Гьело) и исторгает у больного душу — “руху багъур”. О том, что ожидает человека в загробном мире, судили уже в последние минуты его жизни. Если смерть наступала легко, без мучительной агонии, считалось, что умирающий был праведным человеком и ангел смерти берет душу, не причиняя страданий телесной оболочке и, наоборот, если агония была мучительной, считали, что человек был грешен на земле и душа его расстается с телом в муках. Душа само-

убийцы — “гІасияб”, была обречена на вечные муки, если даже человек в земной жизни был безгрешен. Если у покойника глаза в момент смерти оставались открытыми, считалось, что он не хотел расставаться с земной жизнью, что он хотел увидеть перед смертью отсутствующего близкого человека. Один из близких родственников тут же закрывал глаза умершему.

Как только в селении становилось известно о кончине больного, все сельчане — мужчины и женщины собирались в доме умершего, чтобы выразить соболезнование родственникам и совершить заупокойную молитву — “дуа”. При этом мужчины оставались снаружи при входе в дом, а женщины входили в дом и усаживались вокруг покойного и оплакивали его. Почти сразу после наступления смерти совершали обряд омовения — “угъур сукІу изадия”. Мужчину обмывали двое-трое мужчин, женщину — обычно женщины старшего возраста. При этом обязательно одевали на руки полотняные (из ткани савана) рукавицы. Мыли покойника тщательно. Особое внимание обращали на чистоту ногтей рук и ног. Их чистили тонкой заостренной палочкой. Для обмывания использовали специальные деревянные носилки — “гьиле” или доски, положенные на каменные подставки. К голому телу покойника избегали прикасаться, ибо по поверьям гунзибцев, как и многих других народов, покойник считался нечистым. Отношение к покойнику, как к чему-то нечистому, выражалось и в некоторых действиях, совершаемых после похорон — в обязательной побелке помещения, где лежал умерший, стирке всех носильных вещей, постельных принадлежностей, посуды и т. п. После обмывания покойника заворачивали в “мусру” — саван. “Мусру” могло быть от одного до семи. Женщин обычно заворачивали в большее количество саванов, нежели мужчин, считая ее более нечистой. В могилу беременной женщины клали дополнительный саван для неродившегося младенца. После обмывания и закутывания в саван запрещалось, особенно женщинам, прикасаться к покойнику, чтобы не осквернять его (готового предстать перед ангелом Джабраилом, который допрашивал его сразу после погребения). Покойника укладывали на матрац, укрыв сверху буркой.

Лицо при этом оставалось открытым. Мужчины выходили во двор, женщины садились вокруг покойника и начинали оплакивать его. В плачах женщины перечисляли его добрые качества, говорили о великом горе его родных, часто упрекали, что он оставил сиротами своих родных: “Сина ма угьур?” (“Почему ты умер?”), “Сурба кьоро бестал беча миер?” (“Почему детей сиротами оставил?”), “Гьина им бувамо гочен гумро?” (“Как жить нам без тебя дальше?”) и т. д. Обычай упрекать умершего в плачах распространен у многих народов Кавказа. По свидетельству Г. Ф. Чурсина у грузин Кахетии упреки иногда переходят в брань: вроде: “Пусть закроются твои глаза за то, что оставил нас, пусть сожжена будет твоя “джани” (сила, здоровье), как ты сжег наши “джани”...” “ В таком отношении к покойнику ничего нет удивительного, — отмечает Г. Ф. Чурсин, — Готтентоты не только ругают, но даже бьют мертвых за то, что они уходят от них. Осетины тоже иногда обращаются к покойнику с проклятиями (“Сидеть бы тебе в огне”) все за то, что он покинул детей, оставил стариков без потомства и т. д.”<sup>40</sup>

В плачах, посвященных умершему в молодом возрасте проскальзывает открытый упрек в адрес бога: “Сурба гьес лодер дис оже агьур?”, “Эмед регьер гьес пидер гьаре рагьур?”, “Эмед рагьер гьакI” (“Почему у меня отняли единственный цветок?”, “Ослепили единственный глаз?”, “Почему сорвали весенний цветок?”).

Покойника старались хоронить как можно скорее, ибо гунзибцы, как и все мусульманские народы, считали, что с самого момента смерти его ожидает Джабраил (ангел смерти, который допрашивал покойника о его земных деяниях и, соответственно, отправлял его в “алжам” (рай) или “жужагъ” (ад)). Здесь мы должны отметить некоторое противоречие, касающееся религиозных представлений о духе или душе человека, который в момент смерти покидает тело. Представления о душе носили дуальный характер: она представлялась как в виде нематериальной, бестелесной субстанции (в виде воздуха), так и материальной форме (чаще всего в виде птицы); но тело человека, после того, как его покинула душа, ничего уже из себя не представляла. Таким образом, поверье о допросе тела в могиле явно противоречит пред-

ставлениям о душе, который покидает тело в момент смерти и брэнном теле. Здесь, видимо, мы сталкиваемся с элементом так называемого таинства веры, что присуще не только мусульманской религии, но и религиям многих народов мира.

Перед выносом покойнику закрывали лицо и укладывали в специальные носилки — “кIибе” (Гьело, Тодор, Родор); “меле” (Нахада, Гарбутль). Выносили покойника головой вперед. “КIибе” (мело) несли на руках четверо мужчин. Шли очень быстро, меняя часто носильщиков. При этом хотя какой-то миг ставить носилки на землю строго запрещалось. В погребальной процессии, т. е. шествии на кладбище женщины участия не принимали, но они оставались в течение трех дней в доме умершего, лишь время от времени отлучаясь по своим делам, выражали свою скорбь по усопшему, читали молитвы. Забегая вперед отметим, что сочувствие родственников и сельчан и в последующий период (в основном в первые дни и месяцы после похорон), налагало определенное отношение, например, к различного рода зрелищам — откладывались свадьбы, прекращался смех в присутствии родных и близких умершего и т. д.

К моменту приближения похоронной процессии, могила (“шима”) должна была быть готовой. Ее рыли глубиной около полутора метров, т. е. по существующим правилам — до плеч взрослого мужчины. Могилу для женщины рыли на 20-30 см глубже. Причину информаторы объясняют по-разному. По мнению одних, женщину хоронили глубже потому, что она боится — “гьинчIа”, т. е. боится быть близка к поверхности земли. Другие же объясняют это природой жерщины — она более беспокойна, менее терпелива и может по этой причине выйти из могилы. Внутри могильной ямы строили отдельное каменное помещение высотой около метра — “лахIтIу”, куда укладывали покойника. Опускали в могилу покойника его близкие родственники (брат, отец, дядя, сын). Перед тем, как закрыть “лахIтIу” плоскими камнями, “мусру” (саван) развязывали у головы и ног и открывали лицо и ноги. Укладывали на правый бок (с ориентацией на восток, лицом к Мекке) таким образом, чтобы правой щекой и большим пальцем правой ноги покойник касался земли.

Дибир, стоя у края могилы, начинает вполголоса читать “кьулгьу” — заупокойную молитву, в продолжение которой присутствующие удалялись на небольшое расстояние от могилы. С последним, громко произнесенным дибиром — “аминь”, все поспешно засыпают могилу землей. Считается выражением внимания к покойнику и его родным принимать участие в засыпании могилы, поэтому все присутствующие по-очереди бросали в могилу несколько лопаток земли. При этом лопату не передавали из рук в руки, а бросали на землю и тут же ее подхватывал стоящий рядом. Насыпав надмогильный холм, из специально приготовленного кувшина на могилу наливали воду. Считалось, что, когда капля воды падает в ухо мертвого, он встает, чтобы предстать перед судом Джабраила.

Участников похорон тут же, на кладбище угощают вареным мясом и хлебом. Перед тем, как покинуть кладбище, надмогильный холм осыпали зерном. Действия этого этапа похоронной обрядности (обливание могилы водой, осыпание зерном, жертвоприношение продуктами питания и пр.), как и многие другие обряды похоронно-поминального цикла, восходят, по всей вероятности, к древним анимистическим представлениям о том, что со смертью человека не прекращается жизнь его незримой субстанции — души, которая нуждается в пище и утолении жажды. Обычай обсыпания могил пшеницей, имевший аналоги у многих народов, по всей вероятности связан с древним, широко распространенным представлением о том, что душа человека покидает тело в образе птицы<sup>41</sup>. Вполне возможно, что в этой форме дошли представления и обычаи иранцев сасанидского периода, отражающие еще более древние понятия, отраженные в Авесте. Согласно последним в обрядах, связанных с Наурузом (праздником весеннего равноденствия) большую роль играли как вода, так и обычай рассыпания зерна<sup>42</sup>. Хотя приводимые К. А. Иностранцевым материалы относятся к придворному церемониалу, Э. Г. Гафферберг предполагает, что те обряды, которые совершались для царя и живых людей, вполне могли быть использованы ради умерших<sup>43</sup>. Здесь, как и в ряде других случаев, мы встречаемся с примерами приспособления религии ислама с

древними, домусульманскими верованиями. Так, гунзибцы старались, чтобы зерно на могиле проросло и давало всходы, которые, якобы шелестали слова заупокойной дуа — “Лайлла-гья-илла-лагь...”

Возвращающихся с похорон встречали во дворе двое мужчин из числа молодых родственников умершего с кувшином воды. Пришедшие должны были прежде всего вымыть руки и лицо. Обычай опять-таки связан с представлением, по которому мертвый — существо нечистое “...почему всякий, хотя бы только провожавший его (покойника — М. Р.) до кладбища становится оскверненным и нуждается в очищении”<sup>44</sup>. После совершения соответствующей молитвы, все принимают участие в совместной трапезе — поминках. Поминки с обильной пищей (в основном — мясной) устраивались и на последующие два дня. Самые многолюдные поминки, так называемые “зикру” устраивались на третий день. По рассказам старожилков, на “зикру” должны были приходиться все мужчины, достигшие совершеннолетия. Существовал обычай вручать каждому из присутствующих по одному зерну кукурузы или фасоли. Хозяева резали барана и готовили угощение, которым потчевали участников “зикру”. До и после него собравшиеся читали “кьулгьу” и расходились. Поминание усопшего на этом не прекращалось. Каждый праздник (ураза, кьурбанд-байрам и др.) родные и близкие посещали кладбище и у могил усопших читали заупокойные молитвы и приносили жертвы (в виде пищевых продуктов — мяса, хлеба, сыра и пр.).

Специальной траурной одежды гунзибцы не имели. Мужчины, в отличие от других народов Дагестана в знак траура не оставляли бороду. Траур близких заключался в том, что в течение одного года они не посещали увеселительные мероприятия, свадьбы и пр.

Обычаи, следующие после “зикру” — последних поминок в доме умершего, касались в основном области очистительной магии, основу которой следует искать в глубокой древности, когда “...примитивный человек, еще не знающий бактериологии, создает свою профилактику, основанную на том, что всякое состояние или свойство может быть передано другим”<sup>45</sup>. По мнению Ю. И. Семенова, многие обряды очис-

тительной магии несут на себе следы возникновения из реальных дезинфекционных приемов, основанных на вере во вредоносное влияние, исходящее от трупа<sup>46</sup>. Очищению подвергали, как мы отметили выше, все, с чем соприкасался покойный (постельные принадлежности, посуда, одежда и пр.)

Приведенный материал позволяет делать некоторые выводы:

В семейно-бытовой обрядности, связанной со смертью, погребением и поминовением человека гунзибцев, как и других народов, исповедующих ислам, при кажущемся приоритете мусульманских традиций, наиболее четко прослеживаются реликты древних языческих верований. Прежде всего это касается способов погребения. Глубина могильной ямы, устройство ниши внутри могилы, которую еще закладывали камнями, устройство поминок и т. д. — все это восходит к атавистическому страху людей перед мстительностью мертвых. К этому же разряду представлений относится обычай хоронить покойного в день смерти (чем скорее избавиться от его духа, который, по представлению древних, до похорон витает около телесной своей субстанции) и поспешное возвращение с кладбища (чтобы дух умершего не догнал их) и т. д. Страх перед духом умершего заставлял живых принести ему почести, устраивать поминки.

Обрядность похоронно-поминального цикла менее всего подвержена изменениям и в силу своей консервативности донесла до наших дней самые стадияльно различные представления и культовые действия.

В обрядах похоронно-поминального цикла гунзибцев много общедагестанских, общемусульманских черт. Они отразились в содержании обрядов, в различных представлениях, часто в терминологии и т. д., что является результатом как общности исторических судеб (в частности — распространение ислама), так и общности социально-экономических и культурных условий и этнокультурных связей.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бромлей Ю. В., Кашуба М. С. К историко-этнографической характеристике современной семьи у народов Югославии //СЭ. 1981. №6. С. 27.

2. См.: Посемейный список Капучинского сельского общества. Сел. Гарбутль. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Ед. 73. С. 280-298.

3. См.: Посемейный список Энзебского сельского общества. Сел. Дарбали. 1886 год. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Ед. хр. 73. С. 563-582.

4. См.: Посемейный список Капучинского сельского общества. Сел. Нахада. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Ед. хр. 73. С. 563-582.

5. Посемейный список Энзебского сельского общества. Сел. Родор. 1886. ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Ед. хр. 73. С. 634-653.

6. Ган К. О. Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 года) // СМОМПК. Вып. 31. Отд. 11. Тифлис. 1902. С. 91.

7. См.: Коран, гл. 11, стих 230. Французского перевода. По: Ковалевский М., Закон и обычай на Кавказе. Т. 1-2. М., 1890. С. 191.

8. Серебров А. Г. Историко-этнографическое описание Дагестана. 1796 //ИГЭД. XVIII-XIX вв. Архивные материалы под редакцией М. О. Косвена и Х. М. Хашаева. М., Изд. вост. лит., 1958. С. 176.

9. Из истории права народов Дагестана. Махачкала. 1968. С. 61.

10. Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. С. 285.

11. Леонтович Р. И. Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. 11. Одесса. 1883. С. 250.

12. См.: Абельдяев Н. Заметки о домашнем быте дагестанских горцев. Кавказ, Тифлис. 1857. N50-51; Прежецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане //Военный сборник. СПб. 1860. Т. II. N4; Омаров А. Воспоминания муталима //ССКГ. Тифлис. 1868. Вып. I-II; Его же. Как живут лаки //ССКГ. Тифлис. 1870. Вып. III-VI; Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени //ССКГ. Тифлис. 1870. Вып. 3; Амиров Г. Среди горцев Северного Кавказа //ССКГ. Тифлис. 1873. Вып. VII; Каранаилов О. Бытовые алаты и песни аварцев //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 99; Бутаев Д. Б. Свадьба лаков // Этнографическое обозрение. М., 1915. N1-2; Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. I-II; Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб. 1871. Т. I. Кн. 1; Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX—нач. XX в., М., Наука. 1985; Алимова Б. М. К проблеме традиций и инноваций в кумыкской свадьбе //Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—нач. XX в., М., 1977 и др.

13. См.: Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени //ССКГ. Вып. III. С. 18; Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1-2. М., 1890. С. 145, 172, 173 и др.; Алиев А. Брак и свадебные обряды даргинцев //СЭ. 1953. №4. С. 120-121 и др.

14. См.: Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX-XX вв., М., Наука. 1983. С. 47.

15. Там же. С. 145.

16. См.: Тейлор Э. О методе исследования развития учреждений // ЭО. 1890. №2. С. 12; Першиц А.И. Похищение невест: Правило или исключение? //СЭ. №4. 1982.

17. См.: Леонтович Р. И. Адамы кавказских горцев. Материалы по

обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса. 1870. Вып. IV. С. 172; Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. I. Очерк Кавказа и народов, его населяющих. Кн. 1. СПб. 1871. С. 428 и др.

18. Абдулла Омаров. Как живут лаки // ССКГ. Вып. IV. Тифлис. 1870. С. 21.

19. Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1-2. 1890. С. 168.

20. См.: Омаров А. Указ. раб. С. 19; Чурсин Г. Ф. Свадебные обычаи и обряды на Кавказе // Весь Кавказ. Ч. 1. Тифлис. 1903. С. 36; Булатова А. Г. Лакцы. Историко-этнографические очерки. Махачкала. 1971. С. 142; Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана. С. 176; Максимов А. Н. Об одном свадебном обряде // ЭО. Вып. 4. С. 5-6; Меликишвили Л. Ж. Некоторые стороны осетинского свадебного обряда // КЭС. Т. V. Вып. 2. Тбилиси. 1979. С. 167-174 и др.

21. См.: Чурсин Г. Ф. Авары. Этнографический очерк. Рукопись. 1928 // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. С. 46; Бутаев Д. Б. Свадьба лаков (казикумухцев) // ЭО. 1915. N1-2. С. 48, 49; Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М. 1961. С. 269; Ее же. Семья и брак у народов Дагестана. С. 161-165; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин. XIX—нач. XX в. М., 1978. С. 121 и др.

22. См.: Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис. 1913. С. 144; Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. М.-Л., Изд-во АН СССР. 1959. С. 192 и др.

23. См.: Фрезер Д. Золотая ветвь. Вып. II. М. 1928. С. 82-87.

24. См.: Фрезер Д. Указ. раб. С. 40; Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. VIII. Л., 1929. С. 174; Снесарев Г. П. Реликты мусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., Наука. 1969. С. 76-77 и др.

25. Швецов В. Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М. 1856. С. 14.

26. Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. М., Изд. вост. лит. 1961. С. 90.

27. Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., Наука. 1983. С. 67.

28. По: Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX—нач. XX в., Кишенев. "Штинца". 1980. С. 19.

29. См.: Смирнова Я. С. Указ. раб. С. 76.

30. Мошков В. А. Гагаузы Бандерского уезда // ЭО. 1900. N1. С. 19.

31. См.: Курогло С. С. Указ. раб. С. 21.

32. См.: Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. 1880. 4. ССХ. С. 72. По: Курогло С. С. Указ. раб. С. 21.

33. См.: Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк "Авары". Родильные обряды. Рукопись. 1928 // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. С. 36; Булатова А. Г.

Лакцы. Историко-этнографические очерки. Махачкала. 1971. С. 158; Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., Наука. 1978. С. 194 и др.

34. Алимова Б. М. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у кайтагских кумыков (конец XIX—нач. XX в.) // Сборник статей "Быт сельского населения Дагестана. XIX—нач. XX вв." Махачкала. 1981. С. 67.

35. См.: Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., Наука. 1969. С. 91.

36. См.: Липс Ю. Происхождение вещей. М., Изд. иностранной литературы. 1954. С. 269.

37. См.: ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 114. С. 37.

38. Там же.

39. См.: Грабовский Н. Ф. Ингуши, их жизнь и обычаи // ССКГ. Вып. 9. Тифлис. 1876. С. 59-63; Швецов В. Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М. 1856. С. 18-23; Чурсин Г. Ф. Похоронные обычаи в верованиях Кахетии. Тифлис. 1905. С. 66-79; Амиров М. Среди горцев Северного Дагестана // ССКГ. Вып. VII. Тифлис. 1873. С. 23-25; Сигорский М. Брак и брачные обычаи на Кавказе. Этнография. Л. 1930. N3. С. 49; Сергеева Г. А. Арчинцы. М., Наука. 1967. С. 158-161; Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М. 1961. С. 280-282; Булатова А. Г. Лакцы. С. 164-165 и др.

40. См.: Чурсин Г. Ф. Похоронные обычаи и верования Кахетии. Тифлис. 1905. С. 67, 69.

41. См.: Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М. 1969. С. 114, 118; Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей (Домусульманские верования и обряды в Средней Азии). М., Наука. 1975. С. 241 и др.

42. См.: Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. СПб. 1909. С. 94-95.

43. См.: Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., Наука. 1975. С. 241.

44. Чурсин Г. Ф. Указ. раб. С. 74.

45. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л. 1936. С. 261.

46. См.: Семенов Ю. И. Возникновение человеческого общества. Красноярск. 1962. С. 443-456.

## ГЛАВА IV. ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

### §1. Социальные отношения

Как известно, чтобы решить вопрос о социально-экономическом строе общества, прежде всего надо изучить вопросы землевладения и землепользования.

Основной формой социально-экономической организации у гунизбцев в исследуемое время была сельская община, с характерными для этой ступени развития общества чертами. Кровнородственный принцип расселения был уже нарушен, территориальные связи превалировали над родственными. Основной и решающей причиной этого являлась победа частной собственности над собственностью общинной.

Гунизбское общество делилось на несколько родственных групп — “кьибил” (тужум), которые в свою очередь состояли из нескольких групп, каждая из которых составляли “агьлу” — родня, род. “Агьлу” в свою очередь состояли из нескольких, еще более мелких групп, которые именовались “билъо” — дом, который делился на семьи — “хизан”. Следы родовой организации в исследуемое время не прослеживаются, но остатки ее, можно считать, тужумные организации, которые входили в сельские общины сохранились. Сельские общины, объединялись в “вольные общества” во главе с крупным и сильным сельским обществом.

В определении уровня социально-экономического развития так называемых “вольных обществ” Дагестана в этнографической науке существует ряд различных мнений. Преобладающее большинство дворянско-буржуазных историков сходились на том, что общества эти находились на стадии родового строя<sup>1</sup>. В работе “Общественный строй Дагестана в XIX в.”, опираясь на большой и тщательно проверенный материал, Х. О. Хашаев убедительно доказал, что эти общества являлись “объединениями сельских обществ, где господствовали феодальные отношения, хотя они и не везде освободились от патриархально-родовой оболочки и переплелись с пережитками патриархальных отношений”<sup>2</sup>.

Гунизбцы входили в Капучинское и Энзевское сельские общества Анцухо-Капучинского наибства Гунизбского округа (Нахадинское и Гарбутлинское в Капучинское, Дарбадинское и Родорское — в Энзевское)<sup>3</sup>. Анцухо-Капучинское общество,

входящее наряду с другими девятью союзами сельских общин (Джурмут, Тлебель или Тходоколо, Божну, Ужнода, Анцосо, Таш, Анцух, Хуанал или Капуча и Кхенада)<sup>4</sup> в федерацию Антль-Ратль, славилось во всем Дагестане своим могуществом и богатством. “По рассказам жителей Анцух и Капуча в прежние времена составляли одно общество, — пишет И. Норденстам. — Общество сие было самое сильное в Антль-Ратле и славилось... могуществом... Жители этих обществ при царе Иракле получали дань от грузинских селений Сабуй, Шильда, Алмаки и еще два селения платили капучинцам с каждого двора ежегодно по 5 обозов, одной курице, десяти хлебов и тупке водки, а деревни Кварели, Гавази, Чеканы и Кочетаны платили такую же подать анцухцам”<sup>5</sup>. “Анцухо-Капуча, — читаем мы у А. Берже, — считался сердцем и оплотом не только Антль-Ратля, но и всего Дагестана; все доступы в него защищены целой системой прочных каменных завалов, башен и укреплений”<sup>6</sup>. Согласно источников в состав Анцуха входили 21 деревень с общей сложностью до 1000 дворов<sup>7</sup>. А Капучинский союз сельских общин объединял джамааты 10 аулов<sup>8</sup>. По сведениям И. Ф. Анреп, в состав Капуча входило 6 деревень, 560 дворов с населением 2268 чел.<sup>9</sup>

В основе объединений, составляющих союзы сельских общин не всегда лежал принцип федерации. Независимость “вольных” обществ была относительной: сильное общество диктовало свою волю слабым союзникам. Хотя должны отметить, что гунизбские общества, в отличие от многих “вольных” обществ Дагестана, где общины не всегда сохраняли полную самостоятельность по отношению друг к другу<sup>10</sup>, фактически не признавали над собой ничьей власти. “...Союзы вольных обществ, не признававших фактически над собой единодержавной власти, группировались преимущественно в наиболее труднодоступных западной и средней частях нагорного Дагестана... что и объясняет сохранение ими их независимости”<sup>11</sup>, — читаем мы в источниках, относящихся к началу XX в.

Однако, неравенство со временем все явственнее ощущается внутри самих общин: сильные тужумы диктовали свою волю при решении вопросов, касающихся всего джамаата, слабым. Все более возрастает экономическое неравенство

между членами общины. Приведем хотя бы такой пример. У жителя Родора Мурадбекова Мухамеда было 300 голов мелкого и 15 голов крупного рогатого скота, 5 га лучших земельных угодий (что в условиях горной местности считалось весьма значительными), в то время как у основной массы рядовых членов общества количество скота не превышало от 1 до 3 голов мелкого рогатого скота, а крупным рогатым скотом владели далеко не все семьи и всего 5-10 сотых га земли<sup>12</sup>.

По социальному составу гунзибцы в исследуемое время относились к свободным узденям, платящим подать<sup>13</sup>. Узденями называло себя вообще все свободное население Дагестана как западной нагорной его части, не входившей в состав каких-либо политических организаций с единодержавным характером правления, так и население ханств и других владений, не состоявшее в обязательных отношениях к высшим сословиям<sup>14</sup>.

Документы, относящиеся ко второй половине XIX в. также свидетельствуют об отсутствии в “вольных” обществах сословного деления. “Племя лезгин, населяющих Бежтинский округ никаких сословных подразделений или низший класс не имеет, а все лезгины считаются равноправными, а поэтому зависимых сословий вроде холопов в округе нет”<sup>15</sup>. “Ни ханов, ни кешкельского права, ни крепостных отношений между Капучи никогда не было, — отмечается в адатах бежтинцев. — Все они считают себя свободными узденями, аристократии между ними никогда не было”<sup>16</sup>.

В отличие от некоторых соседних народов, например, Аварского ханства, где имело место рабовладение (хотя здесь оно и не достигло такого уровня, который был характерен, скажем, для соседних Грузии и Армении)<sup>17</sup>, отношения в гунзибском обществе складывались на принципах демократии, хотя она, как мы отметили выше, как в политическом, так и в экономическом отношениях была номинальной. Интересно отметить, что в союзах Капуча, Анцух и Дидо не держали даже пленных, в отличие от некоторых союзов сельских обществ Западного Дагестана, где их использовали в качестве зависимых крестьян. Здесь их продавали жителям внутреннего Дагестана, мотивируя это близостью

расположения к Грузии (пленные большей частью составляли грузины). Как предполагает Д. М. Магомедов, это могло быть одной из причин, но главной являлось то, что не было здесь необходимости в применении чужого труда<sup>18</sup>.

Возвращаясь к вопросу о землепользовании отметим, что у гунзибцев, как и у всех горцев Дагестана, совместное владение пастбищами и лесами встречались бок-о-бок с подворной собственностью в применении к пахоте и лугам. На дуализм в отношениях собственности в союзах сельских обществ, характерный для Дагестана начиная со средневековья, указывали ряд исследователей. Так, В. П. Дзагурова пишет: “В союзах сельских обществ в средневековом Дагестане сложились своеобразные отношения, базой для которых послужила форма собственности, напоминающая античную, таящая в себе противоречивые начала — частное и общественное”<sup>19</sup>.

Земля, находящаяся в частном владении, передавалась по наследству от отца к сыну или ближайшему родственнику, но покосные участки перераспределялись ежегодно пропорционально количеству душ и скота. Лесные угодья считались джамаатскими и, поэтому члены общины не могли пользоваться ими по своему усмотрению. Отношение к лесу было весьма бережным. Без особого разрешения джамаата ни один член общины не имел права вырубать хотя бы одно дерево. Но использовать лес для сбора ягод, диких фруктов, хвороста и т. д. мог каждый член общины без ограничений. Особое отношение к нему объяснялось тем, что лес здесь имел в прошлом и промысловое значение. В рапорте начальника Гунибского округа от 28.02.1901 года отмечалось: “В Гунибском округе, в особенности в Анцухо-Капучинском и Тилитль-Гидатлинском участке его, имеются большие леса. По рекам Аварское Койсу лес сплавляется на нужды жителей Аварского и Гунибского округа. Вырученные от продажи леса деньги поступают в пользу тех обществ, которые продали лес. Всего “лесных сумм” к 1-му января 1901 года было 5959 рублей 52 коп.”<sup>20</sup>

В общественном пользовании находилась и часть земель, которые периодически перераспределялись (в основном из

нее получали наделы отделившиеся семьи). При этом правом получать землю и пользоваться ею обладали только члены общины. “Сила общинной организации была такова, — отмечает Д. М. Магомедов, — что только принадлежность к общине давала право обладать земельной собственностью и пользоваться альмендой”<sup>21</sup>. Хотя общинник и вел хозяйство, как собственник земли, но все же он и его земля находились под контролем общины, община выступала как верховный собственник земли. Она была связана со всеми процессами в обществе: от хозяйственной деятельности и порядка управления до семейного права, нравов и обычаев населения”<sup>22</sup>.

“Хотя шарият и дозволяет продажу недвижимого имущества, — говорится в адатах капучинцев, — но по адату, которого придерживается Капучи, продажа недвижимого имущества постороннему возможна только в том случае, если родственники по отцу не воспользуются правом предпочтительной покупки”<sup>23</sup>. (Институт предпочтительной покупки, выкупа, по предположению Д. М. Магомедова, в более ранний период, т. е. до распространения шариятского права, для Дагестана рубеж XVII-XVIII вв., был наиболее развитым)<sup>24</sup>.

Ограничение прав общинников даже в пользовании главным средством производства — землей со всеми относящимися к ней естественными факторами и процессами ставит общинника в жесткие условия и зависимое положение. Как отмечает Д. М. Магомедов “распоряжаясь земельными угодьями, лесом и пр., община ограничивает свободу действия своего члена... Хотя здесь нет ярко выраженной эксплуатации общинниками друг друга...”<sup>25</sup>

По сведениям информаторов, вакуфных земель в гунзибском обществе было относительно немного. Мечети в основном пользовались доходами, получаемыми от населения, часть которых духовенство использовало на содержание медресе и оказания помощи неимущим, вдовам, сиротам и т. д.

## § 2. Органы и система управления. Судоустройство и судопроизводство

Среди институтов, характерных для сельской общины, особое значение имел сельский сход — “джамаат” — традиционный орган, непосредственно связанный с управлением села. Сельское управление состояло из старшины — “кади”, дибира и глапатаев — “магъуш”. Сельский сход занимался упорядочением всех сложных вопросов, конфликтов, взаимоотношений, регулированием экономической, социальной и экономической жизни общины. На нем решались разнообразные вопросы, из которых самыми значительными были вопросы, связанные с упорядочением хозяйственной деятельности села (регулирование порядка общественных праздников и обрядов, установление сроков выпаса скота, найма пастухов, защита сельских лесных угодий и регулирование порядка их эксплуатации, устройство мостов, уход за ними, а также вопросы, связанные с межаульными и межтухумными столкновениями, с торговыми сделками, брачными делами, наследованием и т. д.). Личные же дела (вопросы, связанные с оскорблением личности, умыканием, убийством и пр.) на джамаате не решались. В этих случаях обиженным и родственникам убитого предоставлялось право отомстить, как им заблагорассудится (подр. см. § “Кровная месть”).

Джамаат собирался по мере возникновения необходимости решения того или иного вопроса на специальной площади, предназначенной для этого — “оци къамакъ”. При возникновении необходимости решения маловажных вопросов, как-то: покражи, неоплата долга, недоразумения между членами общины и пр., собирался джамаат одного селения, т. е. селения, где эти проблемы возникали. Если же дело было важное и касалось всего общества, то собирались джамааты всех селений, входящих в Анцухо-Капучинское общество. Вопросы же союзного масштаба (войны и мира, межаульных границ и т. п.) решались на общих сходах представителей и старшин сельских общин, входящих в федерацию Антль-Ратль. Старшины доводили решения таких сходов до своих джамаатов<sup>26</sup>.

Система общинно-административного управления и судопроизводства были основаны на адатах (обычном праве) и шариате — системе мусульманского права, основанной на главнейших положениях ислама.

Исследования показывают, что судопроизводство по обычному праву в основных своих формах почти одинаково у горских народов. По свидетельству исследователей, многие адаты и судопроизводство по ним имели в древности аналогии и у других народов, стоящих на низких ступенях развития. “В обычном праве кавказских горцев, — читаем мы у Р. И. Леонтовича, — в большинстве стоящих на низких ступенях общественного развития, сохранилось не мало институтов глубокой старины, по своему происхождению и характеру принадлежащих к таким явлениям общественной культуры, которые на первых порах встречались в истории всех народов”<sup>27</sup>.

Адаты отражали типичные явления народного быта и основывались на правилах или законах, установленных обычаями и освященных древностью. По адату решались различные спорные вопросы, правонарушения, отношения между тухумами, тяжбы, а также уголовные преступления. Наказания по адатам обычно состояли в разного рода штрафах (деньгами или скотом), размеры которых устанавливались в зависимости от степени тяжести провинности.

По шариату решались вопросы, связанные с религией, наследованием и семейными отношениями (о завещаниях, о разделе имущества, брачные вопросы и т. д.)

Середину между судом по адату и шариату занимало решение некоторых гражданских дел по маслагату, т. е. мировой сделкой, при участии посредников, избранных тяжущимися.

Изучение древне-кельтского и германского права, а затем и кавказского материала навело исследователей на мысль, что выбираемый сторонами посреднический суд, пожалуй, должен быть признан более старинной формой отправления правосудия<sup>28</sup>. “Главным органом образования адата кавказских горцев исстари являлось третейство, мировой суд посредников, — писал О. И. Леонтович, — мировое

разбирательство дел, происходящих от несогласия между членами общества, служило преобладающим источником горских адатов. Суд посредников, не находя в адате установления на новые случаи, должен произносить решения еще небывалые, хотя и применяющиеся к общему духу адата. Для решения подобного рода обыкновенно приглашаются люди, сведущие в народных обычаях, и старики, которые могли сохранить в своей памяти какие-нибудь случаи, похожие на разбираемый. Постановленное таким образом решение называется маслагатом”<sup>29</sup>. Маслагат пользовался таким же правом гражданства, как адатское разбирательство дел.

Суд по адату производился лицами, выбираемыми из влиятельных тухумов и пользующихся авторитетом и известными своей порядочностью. Обряд суда по адату состоял в следующем: Судья — “Гадлучи”, в присутствии 2-3 своих помощников и всего джамаата, выслушивал тяжущиеся стороны и их свидетелей и сообразно существующим адатным законам, высказывал свое мнение. При этом джамаат мог одобрить или отвергнуть выдвинутое судьей решение. Но чаще всего решение “Гадлучи” одобрялось и принималось к исполнению единогласно, так как приговор почти всегда был справедлив, ибо отражал воззрения народа, передаваемые из поколения в поколение.

На обычном праве была построена вся система законодательства горцев. В нем, как в зеркале, отражалось все миросозерцание народа, т. е. его понятия о правде, справедливости и несправедливости. И эти законы, “...составляющие естественное произведение юридических воззрений народа в данную эпоху...”<sup>30</sup> имели такую силу и прочность, что продолжали господствовать и после вхождения Дагестана в состав России. В. Стебницкий по этому поводу писал: “Иностранческие массы населения, обыкновенно стоящие на весьма низкой ступени развития, вовсе уж не пользуются общерусскими законами и учреждениями, а управляется так называемым военно-народным управлением, где не последнее место занимают почетные жители и духовенство, творящие суд и расправу совместно с русским начальством; частью же на основании общих с законом, частью же на

основании обычаев (адат) и мусульманского права (шариат) по Алькорану и книг, служащих разъяснением к нему. Так, по крайней мере, ведется дело на Северном Кавказе, в Дагестане... и др.”<sup>31</sup>

Следует отметить, что в исследуемое время все чаще нарушаются демократические принципы адатного судопроизводства. Сельская община Дагестана второй половины XIX в. была раздираема классовыми противоречиями, общинники были угнетаемы богатой узденской верхушкой и духовенством. При обсуждении вопросов, касающихся всего джамаата, решающее слово оставалось за представителями сильных и богатых тухумов и представителями духовенства.

С присоединением Дагестана к России, царское правительство ввело новое управление, в основном сообразно с русскими обычаями и законами, чуждыми и непонятными горцам. Недовольство, вызванное новым управлением, в 1843 году вылилось во всенародное восстание. Русское правительство вынуждено было согласовать русские законы и обычаи с горскими так, чтобы “...не было со стороны горцев раздражения, недовольство и, вместе с тем, чтобы дело цивилизации их подвигалось постепенно вперед”<sup>32</sup>. Так появилось положение об управлении Дагестанской и Терской областями, утвержденное кн. Барятинским в начале 1860 г. Управление было основано на том принципе, “...чтобы дать горцам суд, им понятный и их понимающий”<sup>33</sup>. Для этого суд был составлен из выборных представителей от народа. Он должен был решать дела в духе народных горских воззрений, но в то же время там, где они резко противоречили европейским понятиям о гуманности и справедливости (напр. о горских понятиях о кровомщении, воровстве как удалстве и пр.) предполагалось постепенно “...смягчать и сближать с понятиями народов цивилизованных”<sup>34</sup>.

В заключение отметим, что в социальном отношении гунзибское общество относилось к типу общины, где господствуют общинные отношения с частной собственностью на пахотные и сенокосные участки и общинной собственностью на остальные угодья. В данной общественной структуре общинник сохраняет свою независимость, но права его ограничены в целом. Он не имеет свободы действия, она

ограничена адатами общества, которые приводит в исполнение община. Община регламентирует деятельность общинника, семьи и тухума. Здесь каждый общинник — зависимая от общины личность, но в совокупности община — свободная организация людей, ведущих самостоятельное хозяйство. Начиная с XV в. здесь идет медленный процесс разложения общины, к XVIII в. возникает имущественная дифференциация, впоследствии приведшая к социальной градации общества<sup>35</sup>.

### § 3. Обычай кровной мести

Одним из характерных черт семейного и общественного быта, сохранившихся у гунзибцев, как и у других народов Дагестана вследствие отсутствия единого государственного строя вплоть до XX в.<sup>36</sup>, был обычай кровной мести, уходящий корнями к родовому строю.

Согласно адатам гунзибцев, как и других горцев Дагестана, убийца или его ближайший родственник до пятого колена, подвергались немедленной мести со стороны родственников убитого. Обычай возник, как средство самообороны родовых групп против посягательств извне.

По понятиям гунзибцев, человек, не отомстивший за кровную обиду, был достоин презрения окружающих. Круг мстителей был обширен — в преследовании убийцы принимали участие как ближайшие родственники убитого (отец, брат), так и другие родственники — дядя, двоюродные, троюродные братья и др. “При том тесном общении, какое связывает между собою членов одного кровного союза неудивительно, если их сообщество, в частности, является союзом круговой поруки, при которой все отвечают за одного...”<sup>37</sup> — писал М. Ковалевский об этой, характерной для горских народов особенности института кровной мести. В исследуемое время у гунзибцев круг мстителей и ответчиков суживался и ограничивался третьим поколением, т. е. троюродными братьями по отцовской линии. По словам информаторов, к концу XIX в. мести подвергался непосредственно сам убийца. Суживается также круг лиц, имеющих право на кровную месть — это в основном сын, отец, брат.

По адатам гунзибцев, как и других горцев Дагестана, преследованию как кровник подвергался только совершеннолетний мужчина. Из круга лиц, подлежащих мести, исключались дети, старики и женщины. Позор и общественное осуждение падали на того, кто в порыве гнева убивал или ранил старика, ребенка или женщину. В Тодоре нам рассказывали событие, которое сохранилось в памяти народа по своей исключительности. По рассказу 90-летней жительницы этого селения Абдулмаджидовой Аминат, житель этого селения (имени она не помнит), вернувшись с охоты, начал разделывать тушу убитой дичи. На крыше соседнего дома играли дети, в числе которых была и его дочь. Хозяин дома вышел на крышу и с грубой руганью начал прогонять детей. Охотник (назовем его условно так) вышел во двор и стал выговаривать хозяину дома за неприличную ругань в адрес детей. Завязался скандал. Охотник в пылу гнева взял ружье и выстрелил в него. Поняв, что противник убит и страшась последствий, убийца убежал в ближайший лес. Родственники убитого ворвались в его дом и не обнаружив убийцу, в порыве горя и гнева, выстрелили в его мать и слегка ранили ее в плечо. Мать вышла на крышу дома и, повернувшись в сторону леса, закричала, чтобы сын вернулся домой, так как родственники убитого отомщены. Глубокой ночью убийца вернулся домой. Родственники убитого, в отличие от матери и убийцы не считавшие себя отомщенными, ворвались в дом с кинжалами и на глазах матери зарубили сына.

Адат предусматривал случаи, когда убийца не подвергался мщению. Безнаказанно убить допускалось лицо, изобличенное в прелюбодеянии. В этом случае адат допускал убийство и женщины. За незаконную связь можно было безнаказанно убить и женщину и мужчину, застигнутых на месте преступления. Если при этом щадили женщину, но убивали мужчину, убийца преследовался как кровник. Так, по рассказу упомянутой выше Абдулмаджидовой Аминат, житель Тодора, изобличив свою жену в прелюбодеянии, убил ее возлюбленного, но пощадил ее. В тот же день брат убитого зарубил кинжалом убийцу. Женщину, по вине которой погибли двое мужчин, убил ее брат, который не подвергся за это мщению. Его поступок восприняли как должное.

Отношения кровной мести возникали главным образом между тухумами и — реже между людьми одной родственной группы. Более узкие родственные группы принимали более активное участие в реализации кровной мести, коснувшейся их сочленов. С большей легкостью мирились кровно враждовавшие члены одной родственной группы, нежели люди, относящиеся к более широким общественным группировкам. Если примирение не состоялось, то и здесь, т. е. внутри тухумной группы, кровные взаимоотношения заканчивались по принципу “око за око”. При отсутствии примирения, по решению джамаата, убийцу без семьи высылали в “канлы” — изгнание. По обычаю убийца, высылаемый в “канлы” должен был покинуть селение и поселиться в другом обществе на определенный срок (от 3-х до 5-ти лет исходя из решения джамаата). Иногда (когда срок высылки был небольшим), местом “канлы” мог послужить лес, где высланный строил себе шалаш или землянку, исходя из времени года, и жил в строгой изоляции от людей. Общение с ним строго каралось. Высланный питался добытой охотой дичью, ягодами, съедобными травами. В “канлы” убийца не избавлялся от мести родственников убитого — его мог подстеречь и убить безнаказанно любой из них. Убийца мог искать примирение с враждующей стороной через своих родственников или друзей только по истечении определенного срока изгнания. Примирение могло состояться только в том случае, если все родственники убитого соглашались простить убийцу. В тех случаях, когда кто-нибудь из родственников выступал против примирения, убийца должен был отбывать весь срок, отведенный высылке. По истечении этого срока убийцу возвращали в селение и вражда с ним прекращалась. Изгнание в “канлы”, практикуемое в прошлом как мера наказания у всех народов Дагестана, по справедливому замечанию С. А. Лугуева следует рассмотреть не только как меру наказания, но и как меру предупреждения нового кровопролития<sup>38</sup>.

В исследуемое время обычай обязательного убийства за убийство не возводился в абсолют. Здесь установилась целая система примирения и выкупов. Сразу после соверше-

ния убийства родственники и друзья убийцы пытались примирить кровников — “бидулав”. Для этого они обращались к почетным членам общины с просьбой организовать примирение — “маслагат”, “рекъел”. При этом родственники убийцы всячески поносили последнего, выражали всем своим видом и поведением сочувствие потерпевшей стороне. Иногда (хотя и редко) родственники убитого соглашались на примирение на известных условиях. После предварительных переговоров представители тухума убийцы собирались у дома убитого. При этом они обязательно приводили с собой быка, с завязанным на рога белым платком. Все представители виновной стороны становились на колени перед родными и близкими родственниками убитого и молили о прощении убийцы. Сторона убитого после долгих колебаний и уговоров вступала в переговоры об условиях примирения. Если сторона убийцы соглашалась на размеры выкупа, который обычно был весьма значителен (от 200 до 300 голов мелкого рогатого скота, помимо приведенного быка) примирение считалось состоявшимся и сторона убийцы могла считать себя вне опасности. В сборе выкупной платы, которая была не под силу одной семье, принимали участие все члены родовой группы. Каждая семья вносила свою долю в зависимости от своих материальных возможностей. Уклонение от этой обязанности строго осуждалось общественным мнением. Собрав требуемое количество скота, несколько человек из числа близких родственников убийцы вместе с дибиром отправлялись к дому убитого, погоняя перед собой собранный скот. Здесь пришедшие совершали дуа — заупокойную молитву по умершему и еще раз выражали свое сочувствие семье убитого. Не исключались случаи, когда переговоры срывались из-за споров по поводу размера выкупа. В этом случае сторона убитого сохраняла за собой право на кровную месть.

С дальнейшим развитием социально-экономических отношений, плата за кровь — “дият” начинает занимать ведущее место в системе композиций народов Дагестана. Плата за убийство, поранение и другие деяния, вызывающие кровную месть, были определены адатами каждого отдельного общества, принципиально не отличавшимися друг от друга.

Приведем выкладки из адатов обществ, куда входили гунзибцы:

По адатам Аяцухского общества:

“Кто убьет человека, с того взыскивается за кровь убитого 250 руб. серебром”.

“Кто поранит человека, с того взыскивается 1 руб. серебром за один палец размера раны и то, если рана будет нанесена в одну из частей, которая омывается, с виновного взыскивается 2 рубля серебром — безразлично, будет ли рана нанесена до кости или не до кости”.

“Кто поранит человеку голову до мозга, с того взыскивается 25 рублей серебром”.

“Кто отрубит человеку руку или ногу, с того взыскивается половина дията”.

“Кто пристанет к посторонней женщине, с того взыскивается 50 рублей серебром в пользу той женщины, кроме того он изгоняется на 1 год”<sup>39</sup> и т. д.

По адатам Капучинского наибства:

“За убитого человека взыскивается 300 овец или деньгами 300 рублей серебром или другого имущества на 300 рублей”.

“За лишение глаза взыскивается половина (указанного за убийство выкупа — М. Р.)”

“Кто выбьет или вырвет ноготь на ноге или на руке, с того взыскивается 1 рубль или одна овца”.

“Кто... (пропущено слово) к посторонней женщине с намерением учинить блуд, с того взыскивается 6 рублей серебром”<sup>40</sup> и др.

Возможность примирения кровников, предусмотренная адатом, широко использовалась “военно-народным” управлением, введенным царским правительством для ослабления кровной мести. Всем окружным начальникам предписывалось содействовать примирению враждующих сторон при убийстве. В 1865 году были составлены окружные списки враждующих семей, и в этом же году власти приступили к их примирению. В результате к концу 60-х годов по Дагестану осталось всего 288 враждующих семей<sup>41</sup>.

Но было бы ошибочным предположить, что мщение кровью за кровь с введением денежного выкупа изжилося

полностью. Случаи убийств на почве кровной мести встречались вплоть до 30-х годов н. в. Так, в 1929 г. в Дагестане по судебной статистике зафиксировано 118 случаев убийств на почве кровной мести<sup>42</sup>. Но борьба с вредными пережитками прошлого, развернувшаяся по Дагестану и применение к убийству на почве кровной мести соответствующей статьи УПК РСФСР на общих основах, привели к значительному сокращению, а затем и полному изжитию обычая кровной мести.

#### § 4. Гостеприимство и куначество

Гунзибцы, как и все народы Кавказа, издревле славились своим гостеприимством. Обычай этот широко освещен в кавказоведческих этнографических работах, описан путешественниками, воспет поэтами<sup>43</sup>.

Гостеприимство было священной обязанностью каждого. Гость (“гьобол”) у гунзибцев, как и у всех горцев Дагестана и Кавказа считался не только лицом близким, но и священным и неприкосновенным. Не принять гостя, не угостить его самым лучшим образом, а тем более нанести ему обиду, считалось самым позорным и унижительным. Гость пользовался всеобщим уважением и вниманием. Недостаточно ревностное исполнение обязанностей к гостю строго осуждалось общественным мнением и ничто не способствовало высокой общественной репутации, как слава о гостеприимстве определенного лица. Поэтому церемония принятия гостя у гунзибцев, как и у всех горцев Кавказа и Дагестана сложилась в строго-определенные формы.

Обычай гостеприимства характеризовало обязательность предоставления приюта, ночлега и защиты гостя. Этикет требовал, чтобы хозяин дома не спрашивал гостя о цели его приезда до тех пор, пока он сам не скажет. Гостя окружали самым большим вниманием и заботой. Ему предоставлялась лучшая комната, постель, для него готовили лучшую еду. В тех случаях, когда у хозяина не имелось возможности прилично встретить гостя, он обращался за помощью к соседям, родственникам. Последние часто сами (без просьбы хозяина дома) незаметно для гостя доставляли все

необходимое для лучшего угощения гостя. В условиях господства патриархально-родовых отношений, а позднее — устойчиво сохранившихся кровно-родственных связей, гость считался не только гостем отдельно взятой семьи, но и всей общины, тухума. Часто для гостя устраивали угощение с приглашением родственников, друзей, соседей. Скупость (“бахил”) вообще, а в особенности по отношению к гостю, строго осуждалась.

Характеризуя гостеприимство народов Дагестана, Н. Дубровин писал: “Бедный горец старается предоставить приезжему точно такие же удобства, какие можно иметь у богатого; то, что нет у него, он попросит у соседа или родственника, так что вам кажется, будто все горцы одинакового состояния...”<sup>44</sup>

Гостеприимство распространялось не только на знакомых и друзей членов семьи, но и на совершенно незнакомого человека, ищущего приют. Любой приезжий мог рассчитывать на заботу и внимание, если у него не имелось в селении, куда он приезжал по делам, кунаков или знакомых. Увидев приезжего, гунзибцы дипломатично выведывали у него — есть ли у него кунак, не устал ли он и т. д. Выведав, что у приезжего в селении нет кунака, его наперебой приглашали в гости. В таких случаях с общего (негласного) согласия, гостя определяли в лучший в смысле материального обеспечения, дом, где он мог иметь лучшую постель, лучшую еду и пр. В связи с этой, характерной для народов Дагестана и Кавказа чертой обычая гостеприимства Е. Марков писал: “Лезгин проедет весь Дагестан, не вынимая ни одного абаза”<sup>45</sup>.

Гостеприимство у гунзибцев, как и у всех народов Кавказа, распространялось даже на врагов. Если последний в силу каких-то обстоятельств заходил в дом врага своего, хозяин дома и его домочадцы оказывали ему те же знаки внимания, какие должны были оказывать любому другому гостю. “Гостеприимство у горцев уважается до такой степени, — пишет дореволюционный исследователь Кавказа В. Швецов, — что если бы заехал внезапно кровный враг, то и в таком случае, господин дома обязан его принять со всем приличием, не подавая ни малейшего виду своей ненависти, а при отъезде

дать ему провожатого для охраны пути, он отвечает за безопасность посетителя, своею жизнью и всем состоянием”<sup>46</sup>.

Гость с того момента, как его встретил хозяин, считается находящимся под его защитой. Внешне это выражалось в том, что когда гость входил в дом, хозяин освобождал его от оружия, тем самым подчеркивая, что берет его под свою защиту. Бытование этого обычая у горцев Дагестана и Кавказа исследователи рассматривают именно с этой точки зрения.<sup>47</sup> “Обязанность хозяина во что бы то ни стало защищать своего гостя и всячески помогать ему в его делах считалось безусловным правилом горского гостеприимства, из которого не делалось исключения даже для преступников и кровников”<sup>48</sup> — пишет наблюдавший обычай гостеприимства у адыгов В. К. Гарданов.

У гостя в свою очередь были некоторые обязанности, соблюдение которых считалось обязательным по горскому этикету: он должен был с уважением относиться к обычаям и законам, установленным в семье, общине, соблюдать скромность, умеренность в разговоре и т. д. Гость не заходил в дом, если в нем были одни женщины, особенно молодые.

Наряду с гостеприимством у гунзибцев существовал и обычай куначества, в принципе мало чем отличавшийся от первого. Для обозначения гостя и кунака у гунзибцев существует одна терминология — “гъобол”. Гостеприимство, по мнению В. К. Гарданова, предшествовало куначеству, которое представляло собой следующий этап в развитии межродовых и межплеменных отношений и что в быту частое гостевание постороннего лица у другого сближало их и в конце концов могло сделать их “кунаками”<sup>49</sup>.

Каждая семья имела в соседних селениях своего кунака. На кунака смотрели как на близкого родственника. Они помогали друг другу во всех важных в жизни семьи событиях — строительстве дома, свадьбе, сборе средств для “выкупа крови”, похоронах и т. д. Кунаки советовались между собой при решении важных вопросов, касающихся семьи. Дружеские отношения между кунаками передавались из поколения в поколение.

Близкие отношения между кунаками проявлялись и в том факте, что кунак (в отличие от гостя) мог зайти в дом

своего кунака в любое время, в том числе и в отсутствии хозяина дома (если хозяйка не одна и не молода). В противном случае кунак мог войти в любой дом, но чаще всего родственника или друга своего “гъобол”. Но дождавшись своего кунака, он уходил в его дом.

Если обычай гостеприимства запрещал хозяину задавать вопросы о цели приезда гостя, то по отношению кунака, наоборот, хозяин проявлял повышенный интерес к его делам с целью принять в них участие.

При патриархальной простоте быта, при семейной замкнутости, а также при совершенном отсутствии в прошлом в горских обществах общественных учреждений, типа гостиниц или постоялых дворов, житель другого общества, другого селения или путешественник не мог бы найти себе приюта, если бы освященный веками обычай гостеприимства и куначества не являлся на выручку. “Можно смело утверждать, что только священный обычай гостеприимства дает возможность проникнуть в эту почти недоступную страну”<sup>50</sup> — пишет А. К. Сержпутовский.

Таким образом, обычай гостеприимства и куначества, зародившись в недрах родового строя, впоследствии все более теряет черты кровно-родственных отношений и становится формой общения между людьми разных селений, обществ, часто и разных национальностей.

## § 5. Обычай взаимопомощи

Одним из наиболее важных и широко распространенных, охватывающих самые разные сферы общественной и семейной жизни гунзибцев, был обычай взаимопомощи. Корни обычая взаимопомощи, характерного почти всем народам Дагестана и Кавказа<sup>61</sup>, уходят в глубокую древность, в тот период, когда в благополучии каждого члена общества была заинтересована вся родовая община.

Возникнув как форма коллективного труда, обычай взаимопомощи сохраняется и на последующих этапах социального развития общества. Сохранение кровно-родственных, затем и соседских связей, с одной стороны, натуральные формы труда, сложность ведения хозяйства в условиях гор, с другой, способствовали сохранению этого обычая и весь последующий период.

К взаимопомощи — “гагьи” гунзибцы прибегали во всех трудоемких и важных для семьи работах: строительстве дома, при выполнении разных хозяйственных работ, на свадьбе, похоронах и т. д.

Чаще всего к взаимопомощи прибегали при строительстве жилища. Во всех циклах работ, связанных со строительством дома, все родственники, соседи или просто сельчане принимали самое деятельное участие. При этом проводилось строгое разделение работ между участниками “гагьи”: мужчины выполняли наиболее трудоемкие, требующие значительных физических усилий работы — рубку леса, перевозку бревен к месту строительства, заготовку и перевозку строительного камня, рытье фундамента, возведение стен и т. д., а женщины — более легкие — подача воды для раствора, приготовление пищи для участников “гагьи” и др.

Строительство жилища начинали с заготовки и подвозки камня (речного — в Гьедо и горного — Родоре, Тодоре, Нахаде, Гарбутле) к месту строительства. Работа весьма трудоемкая, так как единственным транспортным средством повсеместно служили лошади и ослы. Поэтому в этом процессе принимали участие значительное число людей (около 20 чел.). Общими силами заготавливали и деревянные части дома — балки, окна, двери и др.

Приготовив необходимое количество камня и дерева, хозяин строящегося дома оповещал своих родственников, друзей и соседей о предстоящей закладке фундамента. Рытье траншеи под фундамент и его закладку осуществляли в основном мужчины. Для возведения стен иногда приглашали 1-2 мастеров, которые чаще всего помощь оказывали безвозмездно. Самым многолюдным был процесс перекрытия дома кровлей. На помощь приходили мужчины, подростки. Мужчины поднимали бревна, перекрывали кровлю, женщины и дети подавали хворост, воду, землю и т. д. По окончании работ хозяин устраивал для участников “гагьи” угощение.

К взаимопомощи гунзибцы прибегали при выполнении различных земледельческих работ — удобрении, молотье, сенокосении и т. д. Примитивность сельскохозяйственных

орудий, нехватка рабочих рук (основная масса трудоспособного населения уходила на сезонные работы в Грузию), сложность горного земледелия и пр. требовали значительных затрат времени и труда. На работу участники “гагьи” выходили со своим инвентарем (серпами, косами), рабочим скотом и т. д.

Гунзибцы оказывали друг другу помощь при стрижке овец. Как мы отметили выше (§“Скотоводство”) основной отраслью хозяйства гунзибцев было скотоводство и в каждом хозяйстве имелось значительное поголовье мелкого рогатого скота. Хозяин не всегда мог справиться с этой трудоемкой работой своими силами и здесь он более всего нуждался в поддержке и помощи коллектива, односельчан.

В зимнее время молодые люди организовывали “быхъца”, на которой девушки помогали засватанной подруге в приготовлении приданого. (носков, постельных принадлежностей, кисетов, веревок и пр.)

Обычай взаимной помощи и товарищеской солидарности сплошь и рядом проявлялись и в повседневной жизни гунзибцев — помогали попавшему в беду и потерпевшему материальный ущерб сельчанину, (при падеже скота, пожаре и т. д.), помогали вдовам, сиротам, неимущим продуктами, скотом и пр. Как отмечает С. А. Лугуев “взаимопомощь была узаконена адатом — этим моральным критерием восприятия жизни дагестанца...”<sup>52</sup> Сложившись в условиях повседневной борьбы за существование, обычай взаимопомощи становится нормой общественного поведения.

Подведем краткий итог сказанному:

Основной формой социально-экономической организации у гунзибцев в исследуемое время была сельская община — джамаат. Общность интересов всех членов общины требовала соответствующей формы управления. Традиционным органом, непосредственно связанным с управлением села был сельский сход, во главе с должностными лицами, избираемыми или назначаемыми из числа уважаемых и влиятельных лиц общества. Система общинно-административного управления и судопроизводства были основаны на адатах и шариате, в основных своих формах одинаковых почти у всех горских народов.

Пережитком архаических форм общественного быта являлось наличие родственных групп — тухумов. Тухумные связи, солидарность всех членов, входящих в родственные группы, выражались в таких широко известных обычаях, как взаимопомощь, кровная месть и др., при которых каждый член общины защищал интересы другого, как свои собственные.

Традиционный общественный быт, регулируемый нормами адата и шариата, при всей пестроте структуры был в основном единым для всех народов Дагестана.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Неверовский А. Краткий взгляд на Северный и Средний Дагестан в топографическом и статистическом отношении. СПб. 1847. С. 19; Гидулянов П. В. Сословно-поземельный вопрос и раятская зависимость в Дагестане. Этнографическое обозрение. 1901. №1-3. С. 19; Юшков С. В. К вопросу об особенностях феодализма в Дагестане // УЗ Свердловского педагогического института. Свердловск. 1938. С. 66-70; Иванов А. И. Исторический журнал. 1940. №2. С. 70. По: Гаджиев В. Г. Союзы сельских общин Дагестана // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—нач. XIX в. Махачкала. 1981. С. 9 и др.
2. Хашаев Х. О. Общественно-экономический строй Дагестана в XIX в. Махачкала. 1954. По: Гаджиев В. Г. Указ. раб. С. 10.
3. См.: Посемейный список жителей Гунибского округа Анцухо-Капучинского наибства // ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. 1886. С. 280, 563 и др.
4. См.: Норденстам И. И. Описание Антль-Ратля. 1832 // ИГЭД. XVIII-XIX в. С. 319.
5. Там же. С. 322.
6. Берже А. Материалы для описания нагорного Дагестана // Кавказский календарь за 1859 г. Тифлис. С. 259.
7. Норденстам И. И. Указ. раб. С. 322.
8. Там же.
9. Анреп И. Р. Сведения о населении Джаро-Белоканской области и обществ Анцухского и Капучинского. 1889. // ИГЭД. М., Изд. вост. лит. 1958. С. 170.
10. См.: Кавказский календарь на 1917 г. Тифлис. 1916. Отдел общий. Дагестанская область. С. 282-283.
11. Там же. С. 283.
12. Полевой материал. Записан в период экспедиции 1988 г. у жителя селения Гьело Магомедова Абу-Муслима Хабибовича, 1917 года рождения.
13. См.: ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 73. С. 292, 339, 581, 653.
14. КК на 1917 год. С. 285-286.

15. ЦГИА Грузии. Сведения о числе кулов обоего пола в Дагестанской области. Ф. 416. Оп. 3. Д. 397; Магомедов Д. М. Социально-экономическое развитие союзов сельских общин Западного Дагестана в XVIII—нач. XIX в. // Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала. 1980. С. 133.
16. Из истории права народов Дагестана. Махачкала. 1968. С. 72.
17. См.: Материальная культура аварцев. Махачкала. 1967. С. 11.
18. См.: Магомедов Д. М. Некоторые особенности социального развития союзов сельских общин Западного Дагестана в XV-XVIII вв. // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—нач. XIX в. Махачкала. 1981. С. 40.
19. Дзагурова В. П. Еще раз о союзах сельских обществ // Вопросы истории Дагестана. Махачкала. 1974. С. 87.
20. Обзор о состоянии Дагестанской области за 1897 год // ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 3. Д. 29. С. 158.
21. Магомедов Д. М. Указ. раб. С. 32.
22. Там же. С. 33.
23. Из истории права народов Дагестана. С. 72.
24. См.: Магомедов Д. М. Указ. раб. С. 33.
25. Там же.
26. См.: Норденстам И. И. Описание Антль-Ратля. 1832 // ИГЭД. XVIII-XIX в. Архивные материалы под редакцией М. О. Косвена и Х. О. Хашаева. М. Изд. вост. лит. 1958. С. 327.
27. Леонтович Р. И. Адаты кавказских горцев. Вып. 1. Одесса. 1882. С. 2.
28. См.: Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1. М. 1890. С. 65.
29. Леонтович Р. И. Указ. раб. С. 7.
30. Стебницкий В. Обычное право кавказских горцев. Оттиск из "Юридического вестника". №3. 1884. С. 489.
31. Там же.
32. Лилов А. Очерк быта кавказских горцев // СМОМПК. Вып. XVI. Тифлис. 1892. С. 47.
33. Там же.
34. Там же.
35. Магомедов Д. М. Указ. раб. С. 43.
36. Ладыженский А. И. Адаты горцев Северного Кавказа. Вестник Московского университета. М. 1948. С. 99; Омаров А. Судебно-правовая политика царизма в Дагестане // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 144. Л. 36; Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1-2. 1890. С. 216, 262; Норденстам И. Описание Антль-Ратля. 1832 // ИГЭД. М. Наука. 1965. С. 326-327; Амиров М. Среди горцев Северного Дагестана // ССКГ. Вып. VII. Тифлис. 1873. С. 35-36; Алибеков М. Адаты кумыков. Махачкала. 1927. С. 6-15; Гаджиева С. Ш. Кумыки. М. Изд. АН СССР. 1961. С. 286-289; Лугуев С. А. О кровной мести у лакцев во второй половине XIX—нач. XX в. // Семейный быт народов Дагестана в XIX-XX вв. Махачкала. 1980. С. 75-88 и др.

§1. Устное народное творчество

До Октябрьской революции гунзибцы, как и другие народы Дагестана, пользовались арабской письменностью, которая была достоянием немногих — в основном представителей духовенства. В этой ситуации устное народное творчество, отличающееся богатством и разнообразием художественно-образительных средств, приобретает особое значение, представляя фактически всю народную литературу.

Прежде всего отметим, что общность исторических судеб, родство языков, борьба за существование в условиях гор и т. д., определили развитие сходного художественно-эстетического мышления, литературы и фольклора народов Дагестана. По тематике, по идейной направленности и художественной специфике устное народное творчество гунзибцев имеет много общего с общедагестанским и, особенно, общеварским фольклором. Особенно много общего у гунзибцев с аварской поэзией. Так, среди гунзибцев широко распространены общеварские песни о гидатлинском герое Хочбаре — борце против ханской тирании<sup>1</sup>, легендарном красавце Камалул Башире<sup>2</sup>, Муртуза-Али и Меседу<sup>3</sup>, баллада “Али, оставленный в ущелье”<sup>4</sup>, поэзия Анхил Марин из Ругуджа<sup>5</sup>, Махмуда из Кахаб-Росо<sup>6</sup>, героические песни и предания о разгроме Надир-шаха, об Умма-хане Аварском, исторические песни периода борьбы горцев за свою независимость под предводительством Шамиля и т. д.<sup>7</sup>

Одной из особенностей мировосприятия гунзибцев был оптимизм, умение смотреть на многие стороны жизни с юмором. Юмор как форма эмоционального восприятия жизни сопровождал обряды свадебного цикла гунзибцев. Свадьба от начала до конца проходила в веселой, жизне-радостной обстановке. Как отмечает З. З. Алиева, касаясь истоков дагестанской сатиры, “...в них царит веселая вольность, свобода фантазии, гротеск, стремление представить явления и вещи в другом свете. Веселье и ритуальный смех... вносили в обряд радость бытия, прославляли рождающее и оплодотворяющее начало”<sup>8</sup>. Особое место в обрядах

37. Ковалевский М. М. Указ. раб. С. 220.  
 38. Лугуев С. А. Указ. раб. С. 81.  
 39. Из истории права народов Дагестана. Махачкала. 1968. С. 61.  
 40. Там же. С. 60.  
 41. Лугуев С. А. Указ. раб. С. 85.  
 42. См.: Далгат Б. Обычное право и родовой строй народов Дагестана //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 22. Л. 22.  
 43. См.: Дубровин Н. Д. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1. СПб. 1871; Семенов Н. Обычай гостеприимства. “Терские ведомости”. 1896. №92; В гостях у кавказского горца. Отгиск из журнала “Наблюдатель”. №7. 1901; Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М. Изд. АН СССР. 1961. С. 290-292; Калоев Б. А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. М. Наука. 1971. С. 195-202; Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в XVIII—пер. пол. XIX в. //СЭ. 1964. №1; Лугуев С. А. Гостеприимство и куначество у лакцев (вторая пол. XIX—нач. XX в.) // Семейный быт народов Дагестана в XIX—нач. XX в. Махачкала. С. 64-74 и др.  
 44. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Кн. 1. Т. 1. СПб. 1871. С. 291.  
 45. Марков Е. Очерки Кавказа. СПб. 1904. М. С. 567.  
 46. Швецов В. Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М. 1956. С. 11.  
 47. Гилев К. Путевые заметки по Дагестану. “Кавказ”. 1860. №3; Дубровин Н. Указ. раб. С. 71; Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве и застольном этикете адыгов //УЗ АНИИ ЯЛИ. вып. 8. Майкоп. 1968; Лугуев С. А. Указ. раб. С. 70-71.  
 48. Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в XVIII—пер. пол. XIX в. //СЭ. 1964. №1. С. 36.  
 49. Там же. С. 46.  
 50. Сержпутовский А. К. Поездка в нагорный Дагестан. Петроград. 1917. С. 6.  
 51. См.: Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени //ССКГ. Вып. 3. Тифлис. 1870. С. 13-14; Амиров М. Среди горцев Северного Дагестана //ССКГ. Вып. VII. Тифлис. 1873. С. 25-29; Омаров А. Как живут лаки //ССКГ. Вып. IV. Тифлис. 1870. С. 9-11; Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. Абхазск. Гос. изд. 1975. С. 15-17; Егорова В. П. Из народных традиций Дагестана //ВИЭД. Махачкала. 1970. С. 88; Гарданов В. К. Указ. раб. С. 46-47; Калоев Б. А. Осетины. Изд. “Наука”. М. 1971. С. 201; Адаты аварцев //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 59. Л. 31, 99; Абебдьяев Н. М. Заметки о домашнем быте дагестанских горцев. Тифлис. 1957. С. 50-51; Лугуев С. А. Взаимопомощь в хозяйственной деятельности лакцев (вторая пол. XIX—нач. XX в.) //Хозяйство народов Дагестана в XIX-XX вв. Махачкала. 1979. С. 99-109 и др.  
 52. Лугуев С. А. Указ. раб. С. 106.

свадебного цикла отводились песням — лирическим, юмористическим, сатирическим. Пели часто и много. По этому поводу сами гунзибские девушки с веселым, беззлобным юмором подтрунивали друг над дружкой:

Лил илчIер кидбос  
Хъашу хъохъои ли  
Хъаша къедэ тIутIа  
Жардэрсэ опой  
У девушки, которая поет  
В горле пересохло  
Бросить бы ей в глотку  
Кусочек льда  
Из местечка Жандер

Смеховой компонент в свадебную церемонию вносили “махсарачин” (шуты) — обычно веселые острословы, умеющие копировать (животных, некоторых людей и пр.), шутить и создавать праздничное настроение (подробно см. “Формы брака и брачная обрядность”).

Песни и прозаические приговорки, имеющие магический, заклинательный характер сопровождали обряды, связанные с земледельческими работами. В песнях, связанных с народным календарем особенно отчетливо прослеживается общность поэтического творчества гунзибцев и других народов Дагестана и, в первую очередь, народов аварской группы. Так, во время праздника “Ос батыо багъор тъли” (“Праздник выхода плуга”) процесс обрядовой запашки поля сопровождался песней заклинательного характера, известной и другим народам аварской группы:

Пусть сыпится пшеница  
Подобно земле  
Да получатся богатые плоды  
Чтобы был большой урожай  
Пусть пойдет сильный дождь  
Чтобы и на камушках вырос урожай.<sup>9</sup>

Среди гунзибцев, как и всех народов Востока, широко распространены рассказы, притчи, анекдоты, связанные с именем Моллы Насреддина. Н. Катанов в предисловии к книге Т. А. Иваницкого отмечает особую любовь к Насреддину дагестанских народов: “Мулла Насреддин самое популярное во всем мусульманском мире лицо, но из всех

мусульманских народов к этому мулле больше всех симпатию питают кавказские мусульмане, из последних же особенно дагестанцы или горцы Восточного Кавказа. Дагестанцы приютили Муллу Насреддина у себя с особой любовью. Назовите его любому из них — он рассмеется и, если угодно, тотчас передаст вам о нем несколько анекдотов”<sup>10</sup>.

Практикой повседневного быта, его надеждами и стремлениями вызывались к жизни произведения народного творчества, выражающие его философские воззрения. Приведем пример прозаической приговорки, в которой представлены категории причинно-следственной связи явлений, превращение старого качества в новое:

Кидбалло дии кIекIе нылIер,  
КIекIе дэ гудни чIалIер  
Гудил дии хъохъла нилIер  
Хъохъла дэ гьеммо мияр  
Гьеммол дии оже нилIер  
Оже дэ гъаса иер  
Гъасол дии мухъе нилIер  
Мухъе дэ мичолъIниер  
Мичол дии ничIмат нылъIер  
НичIмат дэ нухъур хъульIур  
ЭцIер, ыкъIер

Девушки мне подарили зерно (жареное)  
Зерно я бросил курице  
Курица дала мне яйцо  
Яйцо я ударил об столб  
Столб дал мне сына  
Сына я послал в небеса  
Небо дало мне дождь  
Дождевой водой я полил поле  
Поле дало мне продукты  
Я их ел, пил, наелся,  
Вырос.

Среди произведений устного народного творчества гунзибцев одно из ведущих мест занимают сказки. При ознакомлении с ними обнаруживается, что они в принципе почти одни и те же со сказками других народов Дагестана, хотя и не исключается некоторая вариативность.

В фольклоре гунзибцев представлены три основных типа сказок: 1) сказки о животных (“О козе и козлятах”, “Лиса и заяц”, “Волк и ишак” и др.). В этих сказках животные

наделяются человеческими качествами, через них высмеиваются человеческие пороки. Интересно, что осел часто выступает как животное положительного начала: бесхитростности, доброты, мудрости и т. д.; 2) волшебные сказки: “Как Иса чирагъ нашел” (приблизительно сюжет сказки “Аладин и волшебная лампа”), “Чудо-конь Магомеда” (сюжет “Конька=Горбунька”), “О сестричке и братике из бараньей кости” (нечто среднее между “Мальчиком-Спальчиком” и “Дюймовочкой”); 3) сказки бытовые, в которых главная тема — это нравоучение. Это сказки-притчи (“Хитрая Айшат” и др., где рассказывается о том, как Айшат, молодая невестка, терпеливостью и хитростью сумела снискать любовь и уважение суровой свекрови).

Весьма распространенной формой народного творчества гунзибцев являются пословицы и поговорки, отличающиеся простотой и в то же время емкостью, широтой мысли, сатирической остротой. По определению М. Шолохова, пословицы — это “...сгустки разума и значит жизни”. Способность пословицы “замещать массу разнообразных мыслей относительно небольшими умственными величинами” А. А. Потебня назвал “процессом сгущения мысли”<sup>11</sup>.

Пословицы и поговорки во многом сходны между собой. По определению М. М. Гасанова “часто одно и то же афористическое выражение горцы, в зависимости от потребностей обстановки, употребляют то в форме пословицы, то в форме поговорки. В первом случае оно имеет свойство общего суждения и полноты. Это обобщение, типизация какого-либо события, характера той или иной категории людей, их общественных и личных качеств и особенностей человеческих взаимоотношений. Это — поучение, совет, девиз и наставление, которое отражает повторяемость определенного круга действительности, в образно-поэтической форме абстрагирует их существенные признаки и вследствие этого по отношению к данному кругу явлений приобретает в какой-то степени универсальный характер”<sup>12</sup>.

Приведем образцы наиболее распространенных среди гунзибцев пословиц и поговорок:

“БеџИсу боцо маџОйс” (“Луна видна после полнолуния”).

Поговорку применяют для характеристики подростков, в частности — какими он или она станет по достижении совершеннолетия (в отношении ума, красоты и других качеств).

“Эжень акъайд гъокЮ рогъокъ” (“Не снимай “гъокЮ” — самодельную обувь гунзибцев) не дойдя до речки. В смысле — “Не принимай поспешных решений”.

“Гъызэкож хохоло нехор” (“Всегда попадают в обнаженное место”) — в отношении легко ранимого человека (или незащитного человека).

“ЛъІаммо рукъор” (“Где тонко, там и рвется”) — в смысле “несчастье чаще всего постигает незащитного”.

“Хъохъос хІал нэсу бикъор” (“Состояние дома знают его стены”) — выражает мысль, что только близкие люди могут знать о бедах друг друга.

“Вэйл вэйс мого бахелойс” (“Собака собаке кожу не сдерет”). Поговорка отражает прочность кровно-родственных связей. Здесь в смысле — “если родственники и поругаются между собой, но не допустят вмешательства других”. Аналоги пословиц, выражающих внутреннюю взаимосвязь членов рода сплошь и рядом встречаются в фольклоре народов Дагестана. Сравним: “Ноготь от мяса отделить невозможно” т. е. “кровная связь никогда не станет горькой”, “Кровь видит кровь” (т. е. близкие по родству люди находят друг друга и т. д.)<sup>13</sup>.

“Къырье хохиль лъІыре акъису, дыбэ хІал бакъойс” (“Пока не окажешься под кривым деревом, не почувствуешь свое состояние”) — в смысле “беду ощущаешь тогда, когда она нагрянет”.

“ЗалъІсе данди ецу тхъЮокъ” (“Не плюй против ветра”) — в смысле “не воюй против людей сильнее себя”.

“Агъалае артЮодос гъарур рохъор” (“Глаза ближе ушей”). Также мотив близкородственных связей. Здесь: “Поддерживай раньше других своих родных и близких”.

“СэракІатЮос муше ло зуль” (“От тебя лисой пахнет” — в отношении хитрого человека).

Посредством приема аллегории под видом лисы — хитрой, изворотливой, дагестанские пословицы часто рисуют образы эксплуататоров и служителей культа. Приведем

несколько общеизвестных в Дагестане поговорок:

“Волк и медведь подрались — лиса слизала кровь”

“Не знайся с лисой, волк съест”

“Он говорит по-лисы”

“У него походка лисья”

“Лисьим хвостом обметаясь, обманул” и т. д.<sup>14</sup>

Иногда в образ лисы горец вкладывает и частицу самого себя. В уловках лисы отражается и ум бедняка, ловко одурачивающего богатых и сильных<sup>15</sup>.

Приведенный выше материал подтверждает, что устное народное творчество гунзибцев и других народов Дагестана имеет ряд общностей, сходств, одинаковых жанровых особенностей, проявляющихся в композиции сюжетных ситуаций, изобразительно-выразительных средствах и т. д., что объясняется их генетическим родством и контактными взаимосвязями.

## §2. Народная медицина

Народная медицина, как и другие области народных знаний, представляет собой неотъемлемую часть этнической культуры.

Отличаясь устойчивостью и массовостью, народные медицинские знания относятся к тому слою культуры, который в последнее время принято именовать “традиционно-бытовой”. Как отмечает Ю. В. Бромлей, “традиционно-бытовая культура обычно несет главную этническую нагрузку, выполняет основные этнические функции и, поэтому составляет ядро предметной области этнографической науки. Этим и определяется значение этнографического изучения народной медицины как неперемennого компонента традиционно-бытовой культуры каждой этнической общности”<sup>16</sup>.

Народная медицина — продукт коллективного народного творчества, комплекс сложившихся в определенном районе рецептов и приемов лечения, передаваемых из поколения в поколение. Это итог вынужденного (из-за отсутствия квалифицированных медицинских учреждений и персонала) экспериментирования и наблюдений, полученный в резуль-

тате огромного числа проб и ошибок. Прежде чем остановить свой выбор на тех или иных видах окружающей его флоры, человек неоднократно испытывал действие многих из них на себе.

Народную медицину отличает сочетание рационального и иррационального, синкретизм, неразрывная связь с религиозными представлениями народа и т. д.

В традиционной народной медицине гунзибцев, как и многих других народов мира, большое место занимала фармакология, уходящая своими корнями в глубокую древность.

При лечении различных заболеваний гунзибцы широко использовали богатую флору Гунзиба. Для изготовления лекарств применялись стебель, корни, листья, цветы и плоды различных растений. Широко использовались плоды ягод — черники, шиповника, барбариса, смородины, малины и т. д.

При изготовлении лекарств прибегали к различным методам обработки сырья. Так, отвар листьев и трав производился в закрытой посуде. Сбор лекарственных веществ происходил в известные периоды года. Добытые лекарственные растения высушивались и хранились в специальных мешочках.

Лекарственные вещества применялись как при возникновении болезни, так и в профилактических целях, т. е. с целью предотвращения болезней, укрепления организма.

Для лечения простудных заболеваний пользовались настоем шиповника и мяты. При простуде больному давали также дышать паром вареной картошки. От гипертонической болезни считалось полезным применение настоя зверобоя — “ахукъос бэх”. Зверобой применялся и при малярии. В последнем случае зверобой толкли, выжимали из него сок и перемешав с “тлех” (толокном) или пшеничной мукой, пресовали в таблетки, которые больной применял три раза в день по одной. При желудочных заболеваниях применяли настой из барбариса. Соком барбариса лечивали также болячки на губах, руках и т. д. При расстройстве кишечного тракта широко пользовались черемухой (свежими плодами в сезон их сбора и настоем

высушенной черемухи — в остальное время). Для лечения легочных заболеваний пили сосновую смолу. Помимо этого, больные легочными заболеваниями старались чаще бывать в сосновом лесу и дышать целебным воздухом. При этом больные также жевали сосновую смолу и ели молодые побеги сосны. Действенным при этой болезни считался пчелиный мед. При болезни мочевого пузыря жевали и глотали семена щавеля. При аскаридозе применяли “асбу” — растение на высоком стебле и с большими листьями. Мякоть стебля ели и как профилактическое средство против этой болезни. Малярию лечили настоем из корня растения “сылдукъ”. Для лечения открытых ран применяли подорожник — “хыллокос кьепе”. При этом подорожник толкли и прикладывали к ране, что предохраняло ее от нагноения. С этой же целью к ране прикладывали толченый клевер — “бекье бэх”. При укусе змеи пораненное место кололи ежовыми иглами. Кололи сильно, чтобы с кровью выходил змеиный яд. Сильные воспалительные процессы (особенно воспаление легких) лечили с помощью перегнившего овечьего помета. Для этого собирали кучу овечьего помета и оставляли его на одну неделю. Больной раздевался до нижнего белья и зарывался в эту кучу. Больной потел т. к. при разложении навоз сильно нагревался. Воспаление легких лечили и с помощью только что снятой овечьей шкуры, в которую закутывали больного. Для большего эффекта, шкуру смазывали со стороны мездры чесноком и солью.

При вывихах кусок войлока опускали в горячую воду и обматывали им больное место. При растяжении мышц живота, по нему водили ситом, а затем туго завязывали. Когда болело ухо, в него капали подогретый мед. При повреждении внутренних органов, на больное место накладывали растопленную смолу — “кьидо”. При гипертонических болезнях делали острым ножом кровопускание через вену (чаще всего на голове).

Для лечения ран, вывихов, переломов и других травматических повреждений прибегали к помощи лекарей, которые пользовались в народе большим почетом. В этой связи следует упомянуть об известном на всей территории Гунзиба народном лекаре Ачурилав Магомед, который

прибегал в сложных случаях к полостным операциям и даже трепанации черепа. В народе помнят случай, когда Ачурилав вылечил человека, у которого был полностью раздроблен череп. Он владел секретом лечения многих болезней, в основном лекарственными растениями, а также искусством лечения различных, в том числе и огнестрельных ран. Широко было известно имя народного лекаря Джарагъа (его помнят под этим именем. Джарагъ-лекаръ), который производил трепанацию черепа, лечил переломы, огнестрельные раны, колотые и рубленые раны и т. д. Полвека назад в Родоре жил известный не только среди гунзибцев, но далеко за пределами Гунзиба, лекарь-самоучка Устар-Магомед, который умел лечить буквально все болезни с помощью лекарственных растений. В селении Гарбутль вплоть до 60-х годов н. в. широкой известностью пользовался народный лекарь-самоучка, который славился тем, что отлично знал лекарственные растения и их лечебные свойства.

Опытность и умение горских лекарей вызывали восхищение еще у дореволюционных исследователей. Вот что мы читаем по этому поводу у дореволюционного исследователя-кавказоведа В. Швецова: “Опытность горцев в лечении ран, как свежих, так и застарелых, от какой бы они причины не произошли, никогда не допускает до такого состояния, чтобы больной мог лишиться пораненного члена, и поэтому между горцами за редкость можно встретить изуродованного или калеку, исключая естественных причин. Костоправы горцев заслуживают всякого удивления: искусство их и легко и всегда верно”<sup>17</sup>.

Следует отметить, что наряду с рациональными способами лечения, в народе пользовались и иррациональными приемами, в основном магического порядка. Так, от сглаза брали от подозреваемых в злоумышлении людей (незаметно от них) кусок одежды, которую сжигали и окуривали дымом больного. Широко была распространена вера в сакральную силу амулетов — “сабаб”, которые носили на одежде или шее. Их часто носили и здоровые люди, как средство профилактики болезней. Ценным оберегом, особенно для детей, считался свинец, найденный в убитом звере. Его

плавляли и выливали в пыль, собранную с людного места. Затвердевший, смешанный с пылью свинец запивали в кусок ткани и пришивали к одежде. Для предохранения детей от сглаза на их одежду пришивали бусы; часто бусы одевали на руку ребенка, нанизав их на нитку. Действенным считался следующий способ лечения больного ребенка: в четверг вечером брали воду из трех родников, над сосудом с этой водой крутили нож, затем брали три камня с трех дорог, нагревали их докрасна и бросали в приготовленную вышеуказанным способом воду. Больного ребенка держали над паром, идущим от нагретой воды. Вспотевшего ребенка закутывали в одеяло. Здесь, на наш взгляд, мы сталкиваемся с сочетанием рационального и иррационального — если отбросить магические моменты обряда, заключительный этап обряда (согревание ребенка) мог привести, особенно при простудных заболеваниях, к положительным результатам.

При болезнях психического порядка (неврозах) также пользовались как рациональными, так и иррациональными средствами и приемами. Так, в народе широко бытовала вера в успокаивающие свойства мяты, душицы и других растений. Одновременно прибегали к помощи амулетов. В этих случаях амулет с соответствующими сурами покрывали сверху плавленным воском и носили только на голом теле.

От болезней ревматического характера лечили следующим способом: складывали вместе семь разноцветных ниток в рост больного и при непрерывном чтении молитвы, завязывали их в узлы над головой больного до тех пор, пока не оставался шнурок длиной, соответствующей объему талии больного. Этот завязанный узлами шнурок завязывали на талии больного, который носил его до полного своего выздоровления. Для лечения кожных заболеваний вырывали с корнем куст шиповника высотой в рост больного, завязывали корни в узлы и высушивали его. Считалось, что по мере испарения влаги из куста, вылечивается больной. Другой способ лечения кожных болезней, на наш взгляд, не лишен рациональной основы. При этом способе вырезали ветку кизилового дерева и нагревали ее над медленным огнем. При этом выделялась маслянистая жидкость, которую собирали в сосуд. Этой жидкостью систематически в течение

нескольких дней мазали пораженное место.

В народе широко была распространена вера в приворотные свойства некоей травы (названия информаторы не знают), которая растет высоко на альпийских лугах. Она попадает в природе весьма редко. Притом растет в самой гуще других трав и найти ее почти невозможно в дневное время, но обладает замечательным свойством светить глубокой ночью. Поэтому на поиски этой травы выходят ночью. Выкопать ее можно только на заре. Поэтому искатели этой травы, найдя ее ночью, оставляли около нее какую-нибудь метку и возвращались к этому месту рано утром. Выкапывали очень осторожно, чтобы не повредить стебель и корень — иначе она теряет свои приворотные свойства. Траву измельчали, настаивали на воде и давали незаметно тому лицу, которое хотели приворожить. Действие было почти молниеносным. В Нахаде нам рассказывали случай, якобы произошедший здесь в начале нашего века. Некий молодой мужчина (состоявший ранее в браке) полюбил девушку, которая не отвечала ему взаимностью. Отчаявшись снискать ее расположение, молодой человек ушел на поиски приворотной травы и после долгих и упорных поисков нашел ее. Приготовив должным образом зелье, он через доверенное лицо дал ее девушке. Девушка тут же сама известила парня, которого раньше отвергала, чтобы тот пришел ее сватать. Следует отметить, что чары напитка длились недолго — самое большее в течение одного месяца, после чего они рассеивались. Поэтому заинтересованное лицо спешило в течение этого месяца закрепить брачные узы, как поступил и герой нашего предания.

В Родоре существует предание, что траву эту находили с помощью медведя. Медведь в период весенней свадьбы ищет якобы эту траву, чтобы дать медведице, которая отклоняет ухаживания влюбленного в нее медведя. Найдя эту траву, медведь идет с ней к медведице, которая обычно не отказывается от угощения — настолько сильна ее притягательная сила. Поэтому человек, ищущий эту траву, следит за поведением медведей в весенний период и как только замечает, что медведь начинает рыть землю, подбегает к нему и отгоняет (или убивает его), чтобы завладеть травой.

Средствами народной медицины, как рациональными, так и иррациональными, пользовались гунзибцы и для лечения скота. Так, крупному рогатому скоту при болезни надрезали ухо или хвост для кровоиспускания, мелкому рогатому скоту надрез делали на морде, ниже глаз. Процедура — “гъайбагъул тъли” часто давала положительные результаты. При другом способе лечения скота — “гарацІ багъуртълъи”, завязанную в узлы веревку при непрерывном чтении молитвы, разрывали у брюха больного животного.

В заключении отметим, что касаясь вопроса об иррациональных средствах и приемах лечения человека, нельзя забывать об их связи с психотерапией. Магические обряды и приемы, при кажущейся с современной точки зрения нелепости, при безраздельной вере больного могли привести к положительному лечебному эффекту. Примеров тому в народной практике очень много.

“По признанию одного из современных зарубежных этнографов, — пишет Ю. В. Бромлей с ссылкой на Г. Райт (“Свидетель колдовства”, М., 1971. С. 57) — психоанализ всего лишь заново открыл и изложил в новых понятиях тот подход к лечению болезней, истоки которого восходят к первым дням человечества. Знахари первобытных племен всегда пользовались средствами психоанализа, часто с искусством, которое поражает даже наших наиболее известных ученых”<sup>18</sup>.

Народная медицина гунзибцев, как и других народов мира, обнаруживает тесную связь с экологическими особенностями среды обитания.

Приемы и методы лечения различных болезней обнаруживает много общего у разных народов, но в то же время каждый народ имеет в системе традиционных медицинских знаний этнорегиональные особенности.

### §3. Народный календарь и календарная обрядность

Изучение народной традиционной культуры в ее различных аспектах, выявление и познание истоков этой культуры имеет большое значение для решения задач как познавательного, так и идеологического порядка.

Одной из главных проблем в этом плане выступает проблема изучения народных верований, представляющих собой сложный комплекс, смешение, переплетение различных по времени обычаев и обрядов. Предметом особого внимания ученых являются обряды, обычаи и верования, в которых особенно ярко проявляется религиозный синкретизм, в частности, обряды и верования, связанные с народным календарем и годичным циклом аграрно-магической календарной обрядности. В дагестанской науке немало работ, посвященных этой важной проблеме<sup>19</sup>.

Исследование народного календаря или годичного цикла аграрно-магической календарной обрядности различных народов обнаруживает много общего, сходного, но в то же время у каждого народа она имеет свои особенности, национальные нюансы.

Народный календарь и связанные с ним праздники и обряды гунзибцев, как и других народов, в большинстве своем базировались на социально-экономической и трудовой деятельности народа, в процессе которой из поколения в поколение накапливался опыт на основании наблюдения за природой, перемещением небесных тел и т. д.

Гунзибцы, как и многие другие народы мусульманского мира пользовались лунно-солнечным календарем: для определения дневного времени — солнечным, для определения дней месяца — лунным. Календарным месяцем считался месяц лунных фаз. Начало дня считалось с захода солнца. Таким образом, сутки следуют шестью часами раньше, чем сутки юлианского календаря, исчисляющего время с полуночи. Период лунных фаз равнялся 29,5 суткам, поэтому в лунном календаре 29-дневные месяцы перемещались с 30-дневными. Таким образом, длительность года равнялась 354 дням. Через каждые два года к одному из 29-дневных месяцев добавлялось по одному дню, и, таким образом, среднее количество дней в году равнялось 365 дням. Год (“лъагъал”) состоял из 12 месяцев и длился на 4 сезона — зима (“лъиммо”), весна (“эмед”), лето (“аздо”), осень (“сыбор”). Месяц в свою очередь длился на 3 периода — “ыцІу боце” — начало месяца, “боцІор боцо” — середина месяца, “боцо бугур” — конец месяца. Месяцы и дни недели

имели свои, местные названия. Со временем отдельные названия утратились, народ заимствовал названия месяцев у арабов и, частично, у других народов аварской группы.

Названия месяцев:

МухIарам — январь

Сапар — февраль

РабигIул авал — март

РабигIул ахир — апрель

Жамадул авал — май

Жамадул ахир — июнь

Ражаб — июль

ШагIбан — август

Рамазан — сентябрь

Шавал — октябрь

Зулк'агIид — ноябрь

ЗулхIужа — декабрь

Соответствие названных месяцев русским условное, т. к. они не всегда совпадают (по лунному календарю — скользящие, когда один и тот же месяц попадает на разные сезоны). По этой причине лунный календарь был мало пригоден для определения сроков выполнения различных сельскохозяйственных работ. Поэтому в народе выработался особый (местный) фенологический календарь, основанный на смене явлений природы. Так, самым холодным месяцем года считался февраль, который назывался “месяц, когда замерзают козлиные рога” (“Цанис шело х'ох'окIчос вод'я”). Март считался капризным месяцем. В нем самые холодные дни сменяли довольно теплые. Самым жарким периодом года считался отрезок времени от 22 июня до 22 июля.

Месяц делился на недели, а недели в свою очередь — на дни:

Итни — понедельник

Талат — вторник

Арбагъ — среда

Хамиз (антл'хур) — четверг

Нужбар (хадур) — пятница

Шамат (чуг'адур) — суббота

Г'ятIан (кI'гуруб) — воскресенье

Первые пять названий недели у гунзибцев, как и всех народов аварской группы — арабские. означающие порядковые числительные — второй, третий, четвертый, пятый, что дает исследователям основание началом недели считать воскресенье, за которым, видимо, сохранилось домусульманское наименование<sup>20</sup>. Воскресенье у аварцев повсеместно называется “церковным” днем — “г'ятIан”, “что, — отмечает А. Г. Булатова, — несомненно связано с отголосками христианства, которое имело распространение в Аварии в период средневековья”<sup>21</sup>.

Четыре дня недели, начиная с четверга (“хамиз”) у гунзибцев имеют двойные, видимо, местные, домусульманские названия: четверг — “хамиз” — “антл'хур”, пятница — “хадур”, суббота — “шамат” — “чуг'адур”, воскресенье — “г'ятIан” — “тI'гуруб”.

В представлении народа для начала каких-либо значительных в жизни семьи событий существовали “счастливые” и “несчастливые” месяцы и дни недели. Так, благоприятным для народа месяцем года считался третий месяц года — “рабигIул авал”. В памяти народа 12-й день этого месяца связан с рождением пророка Мухаммеда. Счастливым днем недели считался “нужбар” (пятница). На этот день назначались важные в жизни семьи и общины мероприятия (свадьбы, помолвки, строительные работы и пр.). По представлениям гунзибцев в этот день Аллах воздавал людям по их деяниям. Четверг (“антл'хур”) и воскресенье (“тI'гуруб”) также считались благоприятными днями недели. Эти два дня связаны с именем пророка Мухаммеда: в “антл'хур” Мухаммед ушел в первый раз для торговли и она принесла ему удачу, в “тI'гуруб” он победил врага в газавате.

Несчастья, неудачи у гунзибцев, как и у некоторых других народов связаны с субботой — шамат (“чуг'адур”). Как известно, название субботы — “шамат” восходит к древнеавилонскому “шамаш” через древнееврейский “шаббат”, как и русская суббота. Так назывался у вавилонян бог солнца и последний, седьмой день недели. Это был последний день каждой четверти луны, в Вавилоне он считался проклятым,

несущим всякое зло, и законами религии предписывалось в этот день избегать делать все, что может создать тяжелую случайность: царь не ездил в колеснице и не одевал лучших одежд, жрец не входил в святилище, врач не лечил больных, никто не должен был находиться в пути, работать на земле, готовить пищу<sup>22</sup>.

Отсчет суток у гунзибцев, как и у других народов, пользующихся лунным календарем, начинался с вечера. Сутками считался период времени от одного вечера до следующего вечера. Время суток определяли по положению солнца и звезд. Ранним утром на небосклоне появляется звезда “КІакІалца” (Венера). Наступление вечера знаменовалось появлением на восточном небосклоне вечерней звезды — “МаркІачІо цІа”. Значительное влияние на отсчет времени внутри суток оказал ислам. Определенные части (периоды) дня отождествлялись с временем совершения молитвы:

“Хишакъос как” — утренняя молитва, творится между утренней зарей и восходом солнца.

“Лъебакъос как” — полуденная молитва

“Ништокос как” — молитва перед заходом солнца

“МарчІикІус как” — совершается в сумерках, сразу после захода солнца

“Боглис как” — вечерняя молитва, совершается, когда полностью стемнеет, т. е. около 7 часов зимой и 10-ти часов летом.

Отсчет времени велся также по астрономическим данным:

“Хишала” — перед рассветом

“Хишакъ” — утро (после восхода солнца)

“Лъебакъ” — полдень (когда солнце стоит на зените)

“Ништоколь” — вечер (после захода солнца)

“Боглилъ” — ночь

“РолІе гъада” — полночь

Наступление сезонов года гунзибцы определяли по положению солнца относительно какой-либо горы, хребта, склона и т. д. Так, жители Тодора началом весны считали тот период, когда солнце освещало кустарник на склоне горы “Батахъна”, а также восход солнца над горой “АцІу Гьодакъ”; жители Гьело — восход солнца над вершиной горы “Шуй

маратІлъ” и заход его за скалой “Маштарикъу БачитІлъ”; тодорцы — период, когда солнце поднималось над горой “Рухъа дор”. Для определения времен года пользовались также звездными ориентирами. Так, приметой наступления весны в Гьело считался период, когда звезда “Корамакъу” (три одинаково светящиеся звезды, расположенные на одной линии) появлялась вечером над ущельем Аварского Койсу. В Тодоре весной звезда “Къорамакъу” появлялась над горой “Сорат КатІи”. Началом осени в Гьело считался период, когда звезда “Какацо” (“КІакІалца”) — Венера появлялась над хребтом горы “Зонтода ГухІлъи”. Период наступления зимы у жителей Гьело определяли по восходу солнца над горой “МучІалъ” и заход его за гору “Зонтода ГухІлъи КъотІлъ”.

В ряде случаев для определения остальных времен года солнечных ориентиров не было. Первый день весны в таких случаях принимали за точку отсчета последующих времен года, которые состояли из 88 дней каждый, что характерно и многим другим народам Дагестана<sup>23</sup>.

Наступление весны определялось и по ряду примет, связанных с растительным и животным миром. Так, первой приметой весны считалось появление из-под снега “нацка” — подснежников, прилет “ачІис” — ласточек, “эмедаро” — горлинок, кукование “кІукІудо” — кукушки, выход медведя из берлоги (после зимней спячки) и т. д.

С народным календарем связаны различные обычаи, обряды и праздники.

Исследование обрядового цикла показывает, что в основе их прежде всего лежат реальные условия быта, хозяйственная деятельность человека. “Именно чередование... сельскохозяйственных операций составляло народный календарь, к условным точкам которого и приурочивались традиционные обычаи и обряды”<sup>24</sup>.

Основными направлениями хозяйства гунзибцев с глубокой древности являлись, как мы отметили в гл. “Хозяйство”, земледелие и скотоводство. Поэтому народные праздники и связанные с ними обряды в большинстве своем носили земледельчески-скотоводческий характер и имели в своей основе аграрно-животноводческое продуцирующее значение.

Самым богатым обрядами и обычаями временем года у гунзибцев являлась весна. Это и понятно. Весна — важный период в жизни земледельца и скотовода. Именно весной совершались самые главные сельскохозяйственные работы — удобрение и вспашка полей, выгон скота и т. д. От того, какой будет год — благополучный, урожайный или неурожайный, зависела судьба древнего земледельца. Поэтому люди всеми доступными им средствами старались умиловать силы природы при помощи заклинаний, магических действий и обрядов, имеющих большей частью гомеопатический смысл, т. е. имитацией искомого результата.

Самыми значительными в этом плане у гунзибцев были обряды, связанные с праздником “первой борозды” — “ос батьо багъор тъли” (букв. “выводить быка на пахоту”), известный почти всем народам Дагестана с небольшими, не нарушающими смыслового значения обрядов, локальными особенностями<sup>26</sup>. Праздник имеет аналогии в Грузии, Осетии и других областях Кавказа. Празднуется он также у многих народов мира, известных как земледельческие (иранцев, индусов, китайцев, греков, египтян)<sup>26</sup>.

Определенного дня для проведения праздника у гунзибцев не было. Сроки праздника устанавливались в зависимости от местных метеорологических условий. В назначенный джамаатом день все жители селения собирались в оговоренном заранее месте, обычно около какого-нибудь участка земли. Каждый участник праздника приносил с собой горсть культивируемых злаков (пшеницы, ячменя, кукурузы, гороха), а также различные продукты питания (мясо, сыр, хлеб и пр.). К месту проведения праздника подводили также пару впряженных в “борус” (соху) быков. Торжественно, при стечении большого числа людей, проводили первую борозду. Проведение ее поручалось самому уважаемому в обществе и обязательно имевшему детей мужского пола, человеку. Во время проведения борозды все собравшиеся бросали в пахаря и быков овчинные папахи. Действие связано с гомеопатической или имитативной магией, основанной на принципе — “подобное вызывает подобное” или “следствие похоже на свою причину”. По теории позитивной магии, оно было связано с желанием получить хороший урожай — “баркатаб”

— пушистый мех символизировал пышные, густые всходы колосовых. Обряд целиком основан на магическом начале. Религиозный элемент здесь не играет сколько-нибудь значительной роли и сводится в основном к чтению молитвы. В проведенную борозду все собравшиеся бросали принесенные с собой зерна. По окончании обрядовой заправки начинались различного рода состязания и увеселения: бег, метание камня, песни, танцы и т. д., которые подчеркивали важность праздника в годичном праздничном цикле. Возможно, в основе некоторых игр, танцев, состязаний лежали и элементы хозяйственной магии. По окончании игр совершали совместную трапезу из принесенных припасов.

После завершения праздника сельчане могли приступить к пахоте. Здесь, как и у других горских народов Кавказа — дагестанцев, чеченцев, осетин, хевсуров, сванов и других, на начало вспашки полей, равно как и на сев, сенокосение, жатву и пр. существовал определенный регламент: никто не имел право выходить в поле раньше установленного сельским сходом срока. Время и порядок производства сельских работ выкрикивался по утрам с мечети сельским старшиной. “Принудительные сроки полевых работ, — отмечал Г. Ф. Чурсин, — являлись результатом коллективной обработки земли при родовом строе. После распада родового хозяйства обычай одновременного начала сельскохозяйственных работ продолжает существовать, поддерживаемый условиями крестьянского хозяйства — чересполосицей, раздробленностью пахотных и покосных участков и проч.”<sup>27</sup>

В обрядах праздника “первой борозды” немаловажное место отводилось культовому применению зерна, плодородная сила которого вызывала представление о его сакральных свойствах. В частности, гунзибцы на этот праздник готовили и раздавали специальную ритуальную еду — “кыбогъело” — вареные вместе пшеница, кукуруза и фасоль — все компоненты и форма организации трапезы которой свидетельствует о древности происхождения и связи с направлением хозяйства.

Начало лета — период относительного отдыха земледельца — окончен сев, скот отправлен на летние пастбища, но лето и пора особой тревоги людей — судьба урожая зависит от

#### § 4. Религиозные верования

Религиозные верования гунзибцев в исследуемое время представляли собой сложный комплекс, смешение, переплетение домусульманских и мусульманских верований.

Наибольший интерес представляет собой демонология и различные магические средства борьбы со злыми силами.

стихий — урожай может погибнуть от засухи, или, наоборот, от обилия дождей, града и т. д. Люди и здесь прибегали к различным религиозно-магическим обрядам охраны урожая. Зависимость благополучия от стихийных явлений у гунзибцев выразилось в том, что в символику вошел такой элемент, как молоко, которое в первобытных верованиях отождествлялось с дождем. При засухе гунзибцы выливали по склону горы молоко — текущее молоко по представлениям народа должно было вызывать дождь. Нередко гунзибцы страдали от непогоды, от непрерывных дождей. В этих случаях люди приносили богу и святым жертвоприношения (мясо, хлеб и пр.) и молили о ниспослании солнца.

В ритуалах плодородия гунзибцев значительное место занимали представления о продуктивной связи с землей мира умерших. Души умерших в представлении народа имеют власть над землей — они могут посылать или не посылать урожай. Поэтому забота о будущем урожае и благополучии сочеталась с заботой о покойных родичах. Раздача садакъя в виде пищевых продуктов являлось одной из основных мер, направленных на снискание расположения духов умерших.

Заключая сказанное о земледельческой обрядности гунзибцев отметим, что они в исследуемое время сохранили отчетливые следы домусульманского аграрно-скотоводческого культа и в то же время органически сплетены с поздними мусульманскими верованиями. Следует отметить, что древний слой ближе к их хозяйственно-утилитарной деятельности и, поэтому, хозяйственная магия сопровождала их трудовые процессы. Поздний, мусульманский слой обнаруживает себя скорее всего в обрядах умиловительного характера, т. е. для достижения желаемого, люди старались снискать милость бога и святых с помощью молитв, жертвоприношений и пр.

Праздники, обычаи и обряды весенно-летнего календарного цикла гунзибцев имеют много общего с таковыми других народов Дагестана и многих народов мира, проживающих в сходных географических и экономических условиях, но в то же время характеризовались яркими этническими и локальными особенностями.

В системе народных верований особое место занимали, объединяемые собирательным названием “шайтланла” (джинны). Хотя представления о “шайтланла” можно считать здесь наиболее распространенными, сам образ их весьма неопределен. Иногда “шайтланла” представляются как нечто неопределенное, мелкое, в виде мошкары, держащейся стаями. Они имеют свойство перевоплощаться в животных — чаще всего домашних — кошку, собаку, лошадь, осла и т. д. Но чаще всего “шайтланла” в представлении народа — антропоморфное существо с перевернутым на затылок лицом и сросшимися пальцами рук и ног. Способность к перевоплощению они могут передать и неодушевленным предметам, чаще всего — пищевым продуктам. Так, они могут придать вид еды нечистотам и заставлять их есть людей под видом плова, халвы и пр. Местом обитания “шайтланла” считались леса, ущелья, речные долины, заброшенные жилища, кладбища и т. д. “Шайтланла” гунзибцев делились на две диаметрально противоположных по своему духовному складу группы — белые или мусульманские — “мусурбанаб шайтланла” и черные или джинны неверных — “капурабла шайтланла”. Мусульманские “шайтланла” по своей природе добры, они никогда не вредят людям, наоборот, при случае помогают им; они добродушны, веселы, озорны. Черные — “капурабла шайтланла” резко враждебны людям, они злы, коварны и всячески вредят людям. Так, принимая образ людей (чаще всего знакомых) “капурабла шайтланла” заманивают людей, угощают нечистотами под видом еды, заставляют танцевать, затем внезапно исчезают, оставив человека в безлюдном, иногда опасном месте (около обрыва, на дне ущелья и т. д.).

В Гъело нам рассказывали случай, якобы произошедший с жителем этого селения Султан Мухаммедом Гъаджи из Тибила (тухума) ТПекьи. Султан Мухаммед в шестилетнем

возрасте был уведен “шайтІанла”. Последние привели его на свадьбу и заставляли танцевать, есть ишачий помет, убеждая, что это вкусная еда. Мальчик плакал, просился домой. Тут разгорелся спор между двумя партиями “шайтІанла” — мусульманскими и капурскими. Мусульманские “шайтІанла” требовали отпустить ребенка домой, капурские противились этому. Победили, видимо, капурские “шайтІанла”, ибо мальчика нашли только через несколько дней в глубоком овраге в беспомощности. После этого мальчик болел целых три года. В народе говорили, что в него вселился “капурабла шайтІанла”. Дибир изо дня в день в течение трех лет лечил мальчика — читал над ним соответствующие молитвы и в конце концов изгнал из него “шайтІанла”. Мальчик выздоровел. Впоследствии, став взрослым, Султан Мухаммед совершил гъадж (паломничество) в Мекку (после чего он и получил к имени прибавку — “Гъаджи”).

В этом же селении жила женщина — Курамагомедова Патимат, которая, якобы, постоянно общалась с “шайтІанла”. Они приходили к ней под видом маленьких девочек и просили лакомств. Патимат давала им “тІех” по комочку каждой. Девочки (“шайтІанла”) радовались и тут же исчезали. Но если женщина не давала им еды, они ругали ее, дразнили, поднимали крик и не уходили до тех пор, пока не получали угощенья. Бывают случаи, когда человек подчиняет своей воле “шайтІанла”. Среди гунзибцев сохранилось предание о Али ЧІалаеве, который заставлял “шайтІанла” делать все, что ему заблагорассудится. Но это — исключение из правил — в основном “шайтІанла” подчиняли человека своей воле, их боялись и остерегались столкнуться с ними или повредить им.

Наибольшая активизация жизнедеятельности “шайтІанла” связано с периодом пробуждения природы. Поэтому считалось особенно опасным выходить за пределы селения в одиночку в весенний период и, особенно, ночью. Считалось, что ночью “шайтІанла” подходили близко к жилищам людей. Поэтому нельзя было выливать ночью горячую воду из опасения повредить “шайтІанла”, которые могли отомстить человеку, главным образом — вселившись в него и вызвав сумасшествие. Избавить от болезни мог только дибир,

который читал соответствующие молитвы и делал сабаб (амулет), который пришивался к одежде больного или вешался на шею.

Особенно опасной считалась “шайтІанлис ахъе” — жена “шайтІанла”. Она представлялась в виде женщины с черным лицом, огромными и длинными грудями и распущенными длинными черными волосами. “ШайтІанлас ахъе” отличалась особой агрессивностью. Встреча с ней всегда заканчивалась для человека трагически — “шайтІанлис ахъе” не удовлетворялась вселением в человека, а душила или ослепляла его.

Среди демонологических персонажей особый страх вызывал Рохо (Гъело, Родор, Тодор), Рахил (Нахада, Гарбутль). Рохо (Рахил) обладает свойством перевоплощаться, принимать разные образы. Он представляется то в виде крылатого чудовища неимоверной силы, то в обличье человека или медведя. Но чаще всего Рохо — безликая всепоглощающая сила. Рохо душил человека во время сна, он закрывает лик светил — солнца и луны и таким образом вызывает их затмение. С затмением луны гунзибцы, как и другие народы Дагестана<sup>28</sup>, связывают различные беды — грядущий падеж скота, неурожай, гибель людей и т. д. Считалось, что Аллах посылает Рохо в наказание людям за их грехи. Избавиться от Рохо можно только с помощью молитв, заклинаний и т. д. В Родоре при затмении Луны дибир выписывал из Корана определенного содержания суры и отправлял с ними людей в соседние селения, чтобы все читали и раздавали “садакъя” (жертвоприношение) для предотвращения беды.

Поверья, связанные с невидимой силой были присущи многим народам, начиная с древних времен. Она представлялась первобытным народам вполне реальной и осязаемой. Эта сила у разных народов выступала под разными названиями. Так, у малайцев и полинезийцев она именовалась “мана”, у ирокезов — “оренда”, у сиу — “вакан”, у алгонкинов — “манито” и т. д.<sup>29</sup>

Значительное место в верованиях гунзибцев занимали поверья, связанные с Будалал — антропоморфным существом огромного роста и неимоверной силы. Будалал

обитал высоко в горах. Встреча с ним всегда заканчивалась трагически. Будалал убивал все живое на своем пути (людей и животных). Мясо убитых животных он съедал, а кости зарывал в землю. Животное, убитое Будалалом, впоследствии оживало. Будалал занимались животноводством — они имели стада оленей, туров, косулей и т. д. Как нам представляется, в образе Будалал воплощено представление народа о сакральном значении гор. Гора — это прежде всего грозная опасность. Люди издревле испытывали страх перед обвалами, лавинами и т. д. Дикая природа гор, грозная человеку вполне реальной опасностью, не могла не поразить его воображение. Отсюда, видимо, мифические образы злых горных духов. Таковы тролли скандинавских народов, горные великаны, Иеттена Зак у лопарей, духи гор Кунь-Лунь в мифах древних китайцев и т. д.<sup>30</sup> Внешне Будалал гунзибцев имеет много общего с дэвами — антропоморфными существами огромного роста и нечеловеческой силы, распространенных в древнем иранском эпосе и средневековом искусстве.

Немало поверий связано у гунзибцев с “Къартай” — антропоморфным существом, встречи с которым очень боялись. “Къартай” представлялась в образе женщины со страшным лицом (горящие злые глаза, большой клыкастый рот и т. д.), длинными черными волосами. При встрече с человеком, “Къартай” набрасывается на него и душит. Внешне “Къартай” напоминает демоницу Ал, Албасты, известную народам Передней и Средней Азии<sup>31</sup>, но отличается от нее своими действиями. Ал, Албасты вредят главным образом роженице при родах и после них — утаскивают печень и внутренности роженицы и погружают их в воду, что вызывает смерть матери и ребенка. Это наводит исследователей на мысль о генетической связи демоницы с водяным духом: только добравшись до воды, демон попадает в свою стихию, в которой он всемогущ и может завладеть теми, чьи внутренности похитил. Подчеркнуто женский облик Ал, Албасты и других демонов, связанных с родами, наводит исследователей на мысль, что Албасты (Карт, Матерь-Ал и др.) — это трансформировавшийся образ богини рождения и, даже более того — образ древней азиатской

Венеры (“Анахиты”)<sup>32</sup>. Хотя, как отмечает Г. П. Снесарев, весь фактический материал, в том числе и кропотливо собранный и изложенный самим М. С. Андреевым, характеризует Албасты как демона, явно вредящего деторождению, губящего роженицу или ребенка, т. е. доказывает прямо противоположное тому, что хочет доказать автор. По мнению Г. П. Снесарева образ Албасты значительно сложнее. Он исходит от какого-то стадильного прототипа, а позднее сочетает в себе функциональные особенности разных образов демонологии<sup>33</sup>. Это предположение автора как нельзя лучше подтверждается на материале исследуемого нами народа. Так, у гунзибцев действия, направленные против роженицы и ребенка связаны с духом гор — “Будалалил Раженли”, существом в образе огромного, сильного мужчины. Действия его отличаются от действий Албасты. Он менее агрессивен, более милосерден. “Будалалил Раженли” не убивал ни роженицы, ни ребенка, но похищал младенца из чрева матери перед родами и уносил в свое жилище, расположенное в недоступных местах гор. Здесь он растил ребенка по своему образу и подобию.

Большое место в верованиях гунзибцев занимал культ мертвых. По представлениям народа, душа человека, покинув тело в момент смерти, продолжает жить в потустороннем мире. Духи не порывают связи со своими живыми сородичами. Они время от времени посещают их. В знак своего присутствия духи умерших являются во сне кому-нибудь из членов семьи и говорят о своем удовлетворении или неудовольствии действиями членов семьи по отношению к ним. Если дух являлся голодным и плохо одетым, значит он не доволен тем, как его поминают сородичи. В этом случае родные умершего срочно раздавали “садакъя” — в виде пищевых продуктов или носильных вещей кому-нибудь из нуждающихся сельчан. Представление о плохом расположении духов покойников распространено почти у всех народов. Как считает Б. А. Литвинский, — “причина в том, что духи вообще дурно настроены и готовы причинить зло тем, кто их пережил”<sup>34</sup>. Поэтому люди предпринимали различные магические меры, чтобы расположить их к себе. Раздача жертвоприношений в виде пищи или носильных

вещей являлось одной из основных мер, предохраняющих от нанесения вреда живым, ибо считалось, что духи способны принимать пищу и носить одежду через людей, воплотившись в людей.

Особенно гунзибцы боялись “НацIа-ру вору жо” (букв. “мерещится” — т. е. видится то, чего нет) — духа злого человека, как правило мужчины, который выходил из могилы и в своем земном облике ходил по земле, сея ужас и зло. Встреча человека с духом всегда заканчивалась для первого трагически — тяжелой болезнью или смертью. Помочь больному могли усиленные молитвы дибира, раздача садакъя и приготовление соответствующего сабаб (амулета), который больной должен носить на голом теле.

Подобные представления, связанные с духами умерших были характерны почти всем народам, начиная с античности. Как отмечает В. Я. Пропп, “уже давно замечено сходство между земледельческими обрядами античности и позднейшей Европы, включая и Русь. Это не значит, что все можно объяснить заимствованием. Это означает, что есть некоторая закономерная связь между формами труда и формами мышления”<sup>35</sup>.

Астральный культ. Верований и обычаев, в которых отражается почитание небесных тел, среди гунзибцев сохранилось немного. Существует смутное представление о том, что солнце и луна — живые существа, влияющие благоприятно или неблагоприятно на судьбы людей. Но сохранилась отчетливая вера в то, что солнце — символ жизни и добра, оно обладает свойствами, способными влиять на судьбу человека. Священную функцию солнца подчеркивали и многие запреты: нельзя после захода солнца выносить добро, деньги, муку и пр. из дома, нельзя после захода солнца выносить маленького ребенка на улицу и т. д. Луне приписывалось влияние на различные явления и события в жизни человека и природы. Родорцы считают, что на луне похоронен пророк Мухаммед. Существовали поверья, связанные с фазами луны: при полнолунии люди обращались к ней с просьбой о ниспослании хорошего урожая, приплода скота, благополучия семьи. Неполной луны боялись, старались не смотреть на ущербную луну. Считалось,

что это может принести несчастье. Луна могла влиять на погодные условия. Так, если луна ущербная — “ох кьодь” (букв. “вверх животом”) — это к непогоде. Появление млечного пути — “ледес шагърай” (“оленья тропинка”) связывалось с хорошей погодой.

Со звездами связано поверье об их тесной связи с судьбами людей. Звезды — двойники человеческих душ. Сколько звезд, столько людей на земле. Каждый человек имеет свою звезду. Падает звезда — умирает человек. Гром — “Гъас хъам-терлъя” и молнию “пылIерлъя” насылал Аллах на землю в наказание людям за их грехи.

Пережитки верований, относящихся к различным элементам ранних форм религий, в частности, тотемизма, выражались у гунзибцев в обычае вешать на жилище (на его фасаде) черепов оленя, тура или барана, наделяемых народом сакральными свойствами.

Существуют поверья, связанные с птицами. Так, вороне приписывались свойства вещуна: крик ее мог предвещать радость или горе в зависимости от тембра ее крика.

Широко распространена была вера в сакральные свойства амулетов. Их изготавливали дибирь для каждого человека индивидуально и соответствующего для каждого отдельного случая содержания. Амулет (сабаб) больной носил на теле (пришив к одежде) — взрослые под одеждой, дети на одежде (или носили на шее). “Сабаб” вылечивал от болезни, но чаще всего имел профилактическое значение — предохранял от болезни, сглаза, нечистой силы и т. д.

В религиозных верованиях гунзибцев значительное место занимал культ святых. Культ святых у гунзибцев, как и у других народов, чаще всего оторван от мест официального богопочитания (мечети, медресе) и представлял собой особый, в достаточной степени самостоятельный религиозный институт в недрах ислама. “...что составляет, — по определению Г. П. Снесарева, — особенность мусульманской агиологии в целом”<sup>36</sup>.

Известным объектом паломничества гунзибцев был зиярат (место поклонения) Шейхдо Шимаць — небольшое каменное сооружение недалеко от Гъело. С зияретом шейха связано повествование о поражающих воображение людей

чудесах, совершенных им при жизни. По преданию Шейхдо Шимаць был выходцем из Анцуха. Обидевшись на своих сельчан за что-то, он покинул Анцух и остановился в Гьело. Усталый после пройденного пути, голодный и оборванный, шейх попросил у гунзибцев пищи и приюта. Гунзибцы отказали ему в том и другом, так как он показался им подозрительным. Пожелав гунзибцам, чтобы у них никогда не было кузнецов, шейх Шимаць направился в Тлядал. Тлядальцы (в основном женщины) тоже не приняли его. Шейх пожелал тлядальцам, чтобы у них всегда было женщин больше, нежели мужчин и ушел в Бежту. Бежтинцы приняли его радушно, накормили и одели. Ему предложили поселиться в Бежтинском обществе. Шейхдо Шимаць согласился. Бежтинцы поручили ему стеречь общественных овец. Шейх стеречь их добросовестно — овцы стали упитанными, возросло их поголовье, ни одна овца не пала, ни одну не задрал волк или медведь, не сорвалась с кручи. Но вскоре обнаружился весьма неудобный для бежтинцев недостаток: шейх пригонял овец очень поздно, уже в темноте. Хозяева попросили Шимаць пригонять овец засветло, но Шимаць продолжал делать по-своему. Тогда бежтинцы решили последить за ним и выяснить причину его упорства. Несколько человек вышли ему навстречу и спрятались в кустах. Когда отара приблизилась, бежтинцы увидели, что Шейхдо Шимаць громко читает молитву, а над его головой сияет яркий свет. Свет сиял и над головами животных, которые шли за шейхом безмолвно, будто вслушиваясь в молитву. Бежтинцы поняли, что Шимаць не обычный человек. Весть о его святости распространилась далеко за пределами Бежта. К нему стали обращаться за помощью при болезнях, несчастьях и т. д. Всем он помогал. Когда шейх умер, бежтинцы захотели похоронить его на своей территории, но анцухцы под угрозой вооруженного нападения на их территорию, вытребовали его тело. Бежтинцы отказали отдать тело святого. Тогда, выждав удобный момент, анцухцы выкрали его. Бежтинцы вышли в погоню. Недалеко от Гунзиба, усталые анцухцы опустили тело святого на землю. Погоня приближалась. В этот миг над горами разнесся голос духа шейха Шимаць, который

якобы сказал: “БегҀер боктарос хҀетҀе бахье” (“Кто хочет сберечь голову, унесите ноги”). Бежтинцы в ужасе убежали, оставив тело шейха у анцухцев. В народе считают, что шейх хотел избежать кровопролития и, кроме того, видимо хотел, чтобы его похоронили на родине. Место захоронения шейха анцухцы хранили в тайне. На том месте, где бежтинцы опустили его тело, и услышали его голос (недалеко от Гьело) воздвигнули небольшое каменное сооружение, которое стало зияратом Шейхдо Шимаць. На зиярет шейха люди шли с конкретными нуждами: с просьбой избавления от болезней, от бесплодия, от засухи и пр. Ритуал поклонения состоял в первую очередь в совершении молитвы около зиярета с изложением просьбы к святому. При этом паломник касался руками камня зиярата и повязывал на кусты, растущие около зиярета лоскуты от одежды, платки и т. д. После достижения желаемого результата (излечения от болезни, избавления от бесплодия, засухи и т. д.) святому приносили жертвы в виде пищевых продуктов — мяса, сыра, хлеба и пр. Действия ритуалов по всей вероятности восходят к архаичным, домусульманским религиозным представлениям и культам. Так, прикосновение к зиярету вызвано стремлением приобщиться к сверхъестественной силе фетиша. Повязав к кустам около зиярета лоскут от своей одежды, паломник устанавливал магическую связь между собой и объектом поклонения.

Отзвук поверий, уходящих корнями в глубокую древность, в тот период, когда в сознании людей фантастически отражались те внешние силы, которые господствовали над ними, в их повседневной жизни и “...земные силы принимали форму неземных”, у гунзибцев связан с “лейлет” — моментом, когда засыпала вода во всех источниках. По поверьям народа в месяце Рамазан, на какой-то миг наступает “лейлет”. — останавливается вода во всех источниках, реках, засыпают деревья. Если человек, увидев заснувшую воду, выражал какое-нибудь желание, то оно исполнялось. Так, однажды гунзибка с сыном ночью молота на мельнице зерно. Внезапно мельница остановилась. Чтобы выяснить причину, женщина вышла и посмотрела колеса, приводимые в движение водой и увидела, что вода спит. Поняв, что она стала свидетельницей

момента “лейлет”, женщина выразила желание, чтобы голова ее сына стала большой (в смысле умной). Вода исполнила ее желание в буквальном смысле, т. е. голова ребенка стала огромной. Испугавшись, женщина попросила, чтобы голова сына стала маленькой. Голова ребенка стала величиной с орех. На исходе минуты (предельного срока “лейлет”) женщина успела попросить, чтобы голова сына стала нормальной. Исполнилось и это ее желание.

Заключая изложенное о религиозных верованиях гунзибцев отметим, что господство в исследуемое время развитой религиозной системы — ислама, не исключало параллельного существования реликтов ранних форм религий — анимистических представлений, магии, культа предков, фетишизма, демонологии и т. д.

Многие верования, обряды и обычаи, сложившиеся у народа с языческих времен, ислам, с его гибкостью идеологии, использовал и приспособил к мусульманским верованиям, некоторые домусульманские верования ассимилировались, получили новую религиозную окраску. Верования, обряды и обычаи, в которых почти полностью сохранились пережитки язычества, освящались мусульманскими молитвами.

Верования, связанные с различного рода демонологическими персонажами, сверхъестественными силами, у народа в исследуемый период были вполне реальны, так же как и обрядовая практика, связанная со многими из них.

Религиозные верования гунзибцев в целом мало чем отличаются от верований других народов Дагестана. Однако некоторые из них, в частности персонажи пандемониума и их функции имеют черты своеобразия, что позволяет воссоздать то, что, возможно, у других народов утеряно.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Содержание см.: Далгат У. Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М. Изд. вост. лит. 1962. С. 128-129.
2. Там же. С. 32-33.
3. Там же. С. 8-9.
4. См.: Поэзия народов Дагестана. Антология. Т. 1. С. 104-107.
5. См.: Далгат У. Б. Указ. раб. С. 83.

6. Там же. С. 92-100.

7. Ахлаков А. А. Героико-исторические песни аварцев. Махачкала. 1968. С. 71-145.

8. Алиева З. З. Народные истоки дагестанской советской сатиры // Взаимосвязь фольклора и литературы народов Дагестана. Махачкала. 1986. С. 68.

9. Алиева З. З. Указ. раб. С. 68.

10. Иваницкий Т. А. Приключения Муллы Насрадина по рассказам кавказских мусульман (Предисловие Н. Катанова). Казань. 1884. С. 5. По: Алиева З. З. Указ. раб. С. 72.

11. Потебня А. А. Из лекций по теории словесности. Харьков. 1931. С. 91.

12. Гасанов М. М. Дагестанские народные пословицы, поговорки, загадки. Махачкала. Учебно-педагогическое издание. 1971. С. 11.

13. Там же. С. 17.

14. Там же. С. 43.

15. Там же.

16. Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., Наука. 1981. С. 212.

17. Швецов В. Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М. 1856. С. 36.

18. Бромлей Ю. В. Указ. раб. С. 222.

19. См.: Трофимова А. Г. Обряды и праздники лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. №1; Гаджиева С. Ш., Трофимова А. Г., Шихсаидов А. Р. Старинный земледельческий календарь народов Дагестана // Вопросы истории Дагестана. М. 1974; Булатова А. Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные праздники лакцев // Вопросы истории Дагестана. Махачкала. 1974. С. 203-206; Ее же. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX—нач. XX в., связанные с весенне-летним календарным циклом / Семейный быт народов Дагестана. Махачкала. 1980. С. 89-106; Ее же. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX—нач. XX в. Л., Наука. 1988. С. 17-142; Гаджиев Г. А. Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью у лезгин в прошлом // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—нач. XX в., Махачкала. 1977. С. 118-133 и др.

20. Булатова А. Г. РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Ед. хр. 522. 1982. С. 20.

21. Там же.

22. Россовская В. Э. Календарная даль веков. М.-Л. 1936. С. 79. По: Булатова А. Г. Система исчисления времени, сельскохозяйственный календарь и календарные обряды аварцев (вторая пол. XIX—XX в.) // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Ед. хр. 7326. С. 18.

23. См.: Лугуев С. А. Народный календарь и счет времени у ахвахцев (XIX—нач. XX вв.) // Сборник статей “Календарь и календарные обряды народов Дагестана”. Махачкала. 1987. С. 10.

24. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., Наука. 1973. С. 332.
25. См.: Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1-3. 1871. С. 500; Чурсин Г. Аварцы //РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. 1370. С. 95-98; Пржецлавский П. Газета "Кавказ" за 1868. №27; Каранаилов. Описание аула Чох //СМОМПК. Вып. IV; Никольская З. А. и Шиллинг Е. М. Горное пахотное орудие террасовых полей Дагестана /СА. №4. 1952. С. 92; Никольская З. А. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев. Журнал "Вопросы истории, религии и атеизма". 1960. №7. С. 320; Амиров М. Среди горцев Северного Дагестана //ССКГ. Вып. VII. С. 41 и др.
26. См.: Асиятилов С. Х. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX—перв. пол. XX в.). Махачкала. 1967. С. 31.
27. Чурсин Г. Ф. Праздник "Выхода плуга" у горских народов Дагестана. Тифлис. 1928. С. 45.
28. См.: Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане. Военный сборник. 1860. №7. С. 305.
29. См.: Липс Ю. Происхождение вещей. М.Изд. иностранной литературы. 1954. С. 334.
30. См.: Харузин Н. Н. Русские лопари. М. 1990. С. 164, 177; Ибсен Г. Пер Гюнт. Собр. соч. М. 1956. Т. 2; Юан Кэ. Мифы древнего Китая. М., Наука. 1965. С. 96, 104. По: Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии //СЭ. 1982. С. 108.
31. См.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., Наука. 1975. С. 228; Асатрян Г. Обряды детства и воспитание детей в традиционной культуре персов //Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей у народов Передней и Южной Азии. М., Наука. 1983. С. 70-71.
32. См.: Андреев М. С. По этнологии Афганистана. Долина Панд-Шир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Ташкент. 1927. С. 81.
33. См.: Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., Наука. 1969. С. 62-63.
34. Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев //СЭ. 1964. №3. С. 100.
35. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Изд. Ленинградского университета. 1963.
36. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., Наука. 1986. С. 31.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ приведенного материала позволяет сделать выводы, которые в основном сводятся к следующему:

Общественная жизнь, культура и бытовой уклад, формы обычного права, семья и семейный быт, обычаи и обряды, устное народное творчество и т. д., то есть все стороны жизнедеятельности гунзибцев наряду с общеаварскими и общедагестанскими, сложившимися в наиболее существенных чертах на одних и тех же началах, имеют и свои специфические черты, обусловленные рядом этнодифференцирующих причин (природно-географических, исторических, социальных, культурных и т. д.).

На характер общественного, семейного быта и культуры большое влияние оказывали общинные отношения, которые продолжали пронизывать всю общественную и семейную жизнь народа и после разложения самой общины. Так, надолго сохраняются, видоизменяясь, приобретая новые черты, приспособляясь к новым социальным условиям, общинный коллективизм, обычай трудовой взаимопомощи, гостеприимства и куначества и т. д.

Анализ культуры и быта народа подтверждает известный тезис об определяющей зависимости духовной культуры, общественной и семейной жизни от уровня материального производства и производственно-экономических отношений, характерных народу в определенный исторический период с учетом местной специфики.

В комплексе общественной и семейной жизни гунзибцев большое место занимают обычаи, обряды и т. д., которые вплоть до наших дней донесли рудименты архаических верований и культов. Наиболее четко это проявляется в обычаях и обрядах, связанных с земледельческим культом и семейной обрядностью (рождением ребенка, свадьбой, похоронами и др.), а также в религиозных верованиях народа.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ФИЦ РАН



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АКАК — Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею. Тифлис.
- ВИЭД — Вопросы истории и этнографии Дагестана. Изд. ист. фак. Даг. госуниверситета. Махачкала.
- ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры. Москва.
- ИГЭД — История, география и этнография Дагестана. Сборник архивных материалов под ред. М. О. Косвена и Х. О. Хашаева. Москва. 1958.
- ИИАЭ — Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии наук.
- КК — Кавказский календарь. Тифлис.
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии им. Миклухо-Маклая РАН. Москва.
- КЭС — Кавказский этнографический сборник. М.-Тбилиси.
- МАД — Материалы археологии Дагестана. Махачкала.
- РФ ИИАЭ ДНЦ РАН — Рукописный фонд института истории, археологии, этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии Наук.
- СА — Советская археология. Москва.
- СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
- ССК — Сборник сведений о Кавказе. Тифлис.
- ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис.
- СЭ — Советская этнография. Москва.
- УЗ ИИЯЛ — Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала.
- ЦГА РД — Центральный Государственный архив Республики Дагестан.
- ЦГИА Груз. — Центральный Государственный исторический архив Грузии. Тбилиси.
- ЭО — Этнографическое обозрение. Москва.
- ЭС — Этнографический сборник. 1982.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ . . . . .	3
§1. Краткий историко-географический очерк . . . . .	8
<b>ГЛАВА I. ХОЗЯЙСТВО</b>	
§1. Земледелие . . . . .	17
§2. Скотоводство . . . . .	22
§3. Подсобные отрасли хозяйства . . . . .	29
§4. Домашнее производство и ремесла . . . . .	31
<b>ГЛАВА II. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА</b>	
§1. Поселения . . . . .	43
§2. Жилище . . . . .	51
§3. Одежда . . . . .	60
§4. Пища . . . . .	73
<b>ГЛАВА III. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ</b>	
§1. Формы семьи . . . . .	88
§2. Формы заключения брака и брачная обрядность . . . . .	98
§3. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей . . . . .	110
§4. Похоронно-поминальные обычаи и обряды . . . . .	122
<b>ГЛАВА IV. ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ</b>	
§1. Социальные отношения . . . . .	132
§2. Органы и система управления. Судостроительство и судопроизводство . . . . .	137
§3. Обычай кровной мести . . . . .	141
§4. Гостеприимство и куначество . . . . .	146
§5. Обычай взаимопомощи . . . . .	149
<b>ГЛАВА V. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА</b>	
§1. Устное народное творчество . . . . .	155
§2. Народная медицина . . . . .	160
§3. Народный календарь и календарная обрядность . . . . .	166
§4. Религиозные верования . . . . .	175
ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .	187
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ . . . . .	186

*М. Ш. Ризаханова*

**ГУНЗИБЦЫ (XIX—нач. XX вв.)  
Историко-этнографическое исследование**

Редактор *Б. М. Алимова*  
Художественный редактор *М. Гитиномагомедов*  
Технический редактор *М. К. Мусаева*  
Корректор *А. И. Исламмагомедов*

Сдано в набор 7.02.2001 г. Подписано в печать 25.09.2001 г.  
Формат 60х90 1/16. Бум. тип. №2. Гарнитура школьная. Печать  
офсетная. Усл. п. л. 12,0. Тираж 500. Заказ №35.



**instituteofhistory.ru**