

902.7(Я)  
С - 30

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

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

# Семейный быт народов



# дагестана

Махачкала — 1980

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ДАГЕСТАНСКИЙ ФИЛИАЛ  
Ордена «Знак Почета»  
Институт истории, языка и литературы  
им. Г. Цадасы

# Семейный быт народов Дагестана в XIX—XX вв.

Электронная библиотека  
Института истории,  
археологии и этнографии  
Дагестанского ИЦ РАН



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

Махачкала 1980

Ответственный редактор *М.-З. О. Османов*

### ОТ РЕДАКТОРА

Предлагаемый вниманию читателя очередной этнографический тематический сборник посвящен разработке вопросов семейного (и в связи с ним отчасти общественного) быта народов Дагестана.

В содержании наших предыдущих сборников преобладали работы, относящиеся к сфере материальной, хозяйственной. Объяснялось это тем, что дагестанские этнографы значительное время были заняты проблемами изучения хозяйства и материальной культуры народов Дагестана в связи с составлением историко-этнографического атласа.

Однако круг проблем, исследуемых этнографами Дагестана, расширяется, в частности, большое место в них занимает изучение современных этнических процессов. А это означает усиление внимания и к исследованию вопросов духовной культуры, идеологии, быта, обрядности.

Актуальность исследования проблем быта и духовной культуры очевидна. Избирая тему для исследования в сравнительно-историческом плане, мы решаем одновременно несколько важных вопросов: быт и культура XIX века и отражение в них помимо собственной эволюции также и истории общества (социальной истории), хозяйства, материальной культуры; быт и культура советского времени и показ путей и закономерностей преобразований, отражение в них всеобщего процесса социалистического преобразования экономики и общества.

При этом, выявляется существенное отличие в актуальности синхронного и диахронного изучения хозяйства и материальной культуры — с одной стороны, быта и духовной культуры — с другой. В области материальной преобразование предметно, непосредственно связано с хозяйством, материальной обеспеченностью населения и культурно-бытовыми возможностями фабрично-заводской промышленности. Здесь преимущество нового перед старым более очевидно, и потому старое конкуренцию с новым, как правило, не выдерживает. Поэтому в сравнительно-историческом изучении материальной культуры актуальность

102335



выражается, с одной стороны, в умении проследить переход от старого к новому, с другой — не дать исчезнуть старому, не сделав его достоянием науки (и культуры, когда это подсказывается свойствами старого).

В области духовной культуры, идеологии, обрядности, которая, как известно, всегда проявляет тенденцию к оставанию от базисных явлений и институтов, положение иное — во многих отношениях изучение социалистического преобразования в большей степени связано с актуальными повседневными нуждами социалистического культурного строительства, идеологической борьбы и воспитания. Это тем более ощутимо при еще одной особенности старого в нематериальной сфере — оно во многих своих проявлениях не просто консервативно, а воинственно консервативно, не просто держится, мешая, но активно противодействует новому, прогрессивному, соответствующему современному уровню экономического, социального и культурного развития.

Можно сказать, что в одном отношении актуальность материальной и нематериальной сфер проявляется в прямо противоположных аспектах: в первой актуальность увеличивается в связи с исчезновением ее элементов, во второй — по причине живучести, консервативности отдельных компонентов. При этом процесс познания является одновременно процессом актуализации познанного, ибо для борьбы со старым нужно его изучить, вскрыть его генетические, гносеологические, хозяйственно-культурные, социальные и психологические корни.

В этом смысле можно утверждать, что и этнографическое изучение быта и духовной культуры (органически связанных и переплетенных) представляет собой исследование истории прошлого, закономерностей настоящего и возможных путей будущего.

Наш сборник представляет собой одну из попыток этнографического изучения актуальных проблем развития и преобразования быта и культуры народов Дагестана.

Думается, что он внесет определенный вклад в выполнение дагестанской этнографией задач, поставленных перед советской наукой XXV съездом КПСС — увеличение «вклада в решение актуальных проблем... повышения благосостояния и культуры народа, формирования коммунистического мировоззрения трудящихся», повышение роли «в наступательной борьбе против антикоммунизма».<sup>1</sup>

Сборник открывается статьей Б. М. Алимовой «О национально-смешанных браках у кумыков». Здесь автор вводит в научный оборот интересные материалы, показывающие рост интернациональных семей, связанный с изменениями в культурном, образовательном, идеологическом уровне населения, ростом контактов и коммуникабельности граждан социалистического общества. Автору можно пожелать обратить большее внимание на мотивацию и социальный состав в современном браке.

Статья Х. Д. Кадыраджиевой «Отражение семейного быта в колыбельных песнях кумыков» посвящена анализу идейно-художественных особенностей колыбельных песен. Путем их тематического анализа автор выявляет культурно-бытовые основы песен, показывая их двуединую фольклорно-бытовую сущность. Следует отметить слабую разработанность автором современной колыбельной песни.

Статья Г. А. Гаджиева «Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин» вводит в научный оборот богатый материал, характеризующий духовную культуру лезгин. Материал представлен на широком сравнительно-историческом фоне, с увязкой с хозяйственно-культурным бытом населения и теоретическим осмыслением. Автору можно было бы уделить большее внимание гносеологическим и социальным корням верований и обрядов и соответственно причинам живучести и путям их изживания.

Статья С. Ш. Гаджиевой и Л. М. Аджиева представляет собой достойный подражания образец объединения усилий этнографов и фольклористов в исследовании народной культуры. Пример данной статьи, удачно сочетающей всестороннее описание и анализ как обрядового, так и словотворческого компонентов изучаемого явления культуры, думается, подсказывает один из плодотворных путей исследования подобных проблем. Остается сожалеть, что лимитированность объема не позволила авторам привести повсюду параллельные тексты — на кумыкском и русском языках.

В культуре и быте народа семейный быт не может быть вычленен с полной адекватностью, естественным является состояние тесной взаимодействующей и взаимопроникающей связи семейного быта с общественным, вкрапление семейного в общественный и проявление общественного в семейном. В итоге такая взаимопроникаемость ставит в процессе изучения быта такие вопросы, которые в той или иной степени могут иметь отношение как к семейному, так и общественному быту. Это касается, например, таких сторон быта, как кровная месть, гостеприимство, куначество, некоторых обрядов. В нашем сборнике к подобной тематике могут быть отнесены статьи С. А. Лугуева, А. Г. Булатовой, М. А. Абдуллаева.

Статьи С. А. Лугуева, посвященные гостеприимству и куначеству, а также кровной мести у лакцев в XIX — начале XX в., характеризуются богатством материала, в том числе сравнительного, иноэтнического, законченностью, добросовестностью исполнения. Заслуживает одобрения четкая классовая позиция автора в оценке кровной мести. Быть может небольшое упрека заслуживает некоторое любование автора (о гостеприимстве) и определенное сгущение красок при описании масштаба и роли кровной мести в жизни горцев.

Статья А. Г. Булатовой «О некоторых обрядах народов Дагестана, связанных с весенне-летним календарным циклом (XIX — нач. XX в.)» вводит в научный оборот новые материалы, обнаруженные автором в

<sup>1</sup> Материалы XXV съезда КПСС. М.: Политиздат, 1976, с. 213, 214.

последние годы. Автор удачно вписывает их в уже известные науке циклы обрядов, выясняет их хозяйственно-культурные корни, определяет их место в культурно-бытовой жизни. Можно было бы разве только пожелать автору расширить этнические и географические рамки статьи.

В статье М. А. Абдуллаева, посвященной критике извращений антикоммунистами семейного (и общественного) быта дагестанцев вскрываются как классовые, антикоммунистические цели работ подобных авторов, так и порочность их методов, научная неосновательность и уязвимость. Здесь можно было бы пожелать несколько большей фактологической, этнографической насыщенности статьи. В частности, положение антикоммунистов о традиционном индивидуализме горского быта легко опровергается этнографическими материалами по общинно-крестьянским традициям хозяйственного и общественного быта дагестанцев.

Нам представляется, что затронутый в сборнике круг проблем и уровень их исследования привлекут интерес и окажутся небесполезными для специалистов — этнографов, историков, фольклористов, для пропагандистов научных знаний, преподавателей и студентов. Мы с благодарностью примем критические замечания и пожелания читателей сборника.

**Б. М. Алимова**

### **О НАЦИОНАЛЬНО-СМЕШАННЫХ БРАКАХ У КУМЫКОВ**

«В каждой из советских республик, в каждой области, в каждом нашем крупном городе бок о бок живут и трудятся представители многих национальностей. В стране растет число смешанных браков — оно исчисляется миллионами».<sup>1</sup>

Являясь следствием усиления социально-культурных и других контактов народов СССР и, в свою очередь, еще теснее сближая народы, национально-смешанные браки способствуют интернационализации культуры, быта, брачно-семейных отношений, разрушают пережитки религиозности в сознании некоторой части людей и, таким образом, являются прогрессивным явлением в национально-культурной жизни советского народа.

В данной статье делается попытка проследить этот процесс у кумыков на основе этно-статистических данных, основанных на анализе бланков первичного учета, хранящихся в республиканском архиве бюро ЗАГСа, и полевых материалов, собранных автором в 1972—1979 гг.

Наряду с изучением динамики роста национально-смешанных браков нас интересовали сведения о предпочтительном выборе брачных союзов между представителями разных социальных групп и возрастных категорий, а также подбор брачных пар по национальностям, число этнических компонентов, образующих смешанные семьи у кумыков.

В качестве объекта исследования национально-смешанных браков нами взяты 4 сельских района и один город.<sup>2</sup> Население выбранных для обследования районов в национальном отношении неоднородно (см. табл. 1).

<sup>1</sup> Брежнев Л. И. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических республик. М., 1972, с. 19, 21.

<sup>2</sup> Хасавюртовский, Кайтагский, Ленинский, Каякентский районы, город Хасавюрт. Включение города в объект исследования не случайно. В связи с тем, что город выделяется более пестрым этническим составом, здесь возможности заключения межнациональных браков больше, чем в сельских местностях.

Таблица № 1

## Характеристика выбранных населенных пунктов по количеству населения

№ п/п	Населенные пункты	Этнический состав	
		все население	из них кумыки
1.	Хасавюртовский р-он	75741	30%
2.	Кайтагский р-он	21208	11%
3.	Ленинский р-он	21209	85,6%
4.	Каякентский р-он	22925	52%
5.	г. Хасавюрт	51255	23%

В дореволюционном прошлом (в кон. XIX — нач. XX в.) у кумыков так же, как и у всех остальных народов Дагестана, по традиции преимущественно сохранялся эндогамный брак. Распространение этой традиции исследователи<sup>3</sup> связывают с тем, что при определенных обстоятельствах экзогамный брак в условиях патрилокального поселения ведет к утрате данным этносом как самой женщины, так и рожденных ею детей, что было явлением нежелательным.

Нередко сюда добавлялись и другие причины — стремление уплатить меньший калым, оставить в данной семье или семейно-родственной группе недвижимое имущество, которое выделялось родителями девушки в качестве приданого.

Необходимым условием для вступления в брак для кумыков, как и для других дагестанцев, являлась мусульманская вера будущих супругов. Браки с иноверцами заключались крайне редко. Согласно шариату, мусульманин имел право жениться на иноверке только при условии принятия ею ислама, а иноверец должен был перейти в ислам. Несоблюдение этого условия рассматривалось как грубое нарушение норм шариата. Нарушение же женщиной этого правила «покрывало позором» не только ее, но и весь ее род (тухум). Известны факты кровной мести, вражды, связанные с такого рода нарушениями.

По утверждению наших информаторов, только отдельные кумыки из отходников, купцов были женаты на русских, принявших ислам.

И все-таки необходимо отметить, что, хотя предпочитались браки эндогамные, в конце XIX — нач. XX в. эта традиция уже часто нарушалась. Девушек выдавали в другие тухумы, в другие села, даже в дру-

<sup>3</sup> Гаджиева С. Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX — нач. XX в. Уч. зап. ИИЯЛ, т. VI, 1959; Агаширинова С. С. Свадебные обряды лезгин XIX—XX вв. Уч. зап. ИИЯЛ, т. XII, Махачкала, 1964; Агларов М. А. Формы заключения брака и некоторые особенности свадебной обрядности у андийцев в XIX в. СЭ, 1964, № 6; Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969; с. 55—56, 61—62 и др.

гие районы. Чаще это были браки сословные, политические, браки детей двух близких приятелей. И в этом случае на первый план выдвигались сословные соображения.

Мотивом таких браков были поиски поддержки и покровительства. В ряде случаев к такому браку прибегали при отсутствии в селении женов или невест, равных по сословному или социальному положению.

Победа Великой Октябрьской революции и установление Советской власти в Дагестане создали ряд важнейших политических, экономических и культурно-бытовых предпосылок для расширения практики межнациональных браков.

Постепенно сглаживаются резкие различия в быту и культуре населения разных этнографических районов, что способствует изживанию прежнего правила вступать в брак только с родственниками. Распространение национально-смешанных браков у кумыков в первые десятилетия Советской власти фиксируется как полевыми этнографическими материалами, так и этностатистическими данными. Уже в самые первые годы Советской власти появляются национально-смешанные браки, хотя по-прежнему преимущество отдается эндогамным. Несколько позже, к 1930-м годам, удельный вес межнациональных браков кумыков в Карабудахкентском (ныне Ленинский р-он) районе составлял 3—4%, в Хасавюртовском районе 8—13%, в сел. Маджалис 19—20%.

При анализе межнациональных браков в Кайтагском районе оказалось, что в 1940 году удельный вес межнациональных браков был равен 6,6%, в 1970 году их количество увеличилось до 9,8%, а в 1973 году — до 14%.<sup>4</sup>

В последующие годы число межнациональных браков из года в год растет.

Увеличению числа межнациональных браков способствуют постоянное общение между людьми разных национальностей на производстве, в учебных заведениях, в общественных местах, в быту, все возрастающая свобода брака и брачного выбора, новые критерии определения уровня моральности брака, преобразования во всех областях культуры, преодоление национальной розни, развитие у людей интернационального сознания.

Таким образом, межнациональные браки являются следствием усилившихся экономических и культурных связей между народами СССР, миграции, постепенного преодоления национальных и религиозных барьеров в сфере семейно-брачных отношений.

Этот процесс особенно интенсивно шел и идет в районах со смешанным населением и в городах. Об этом свидетельствуют и наши материалы. Например, в районах, преимущественно однородных по национальному составу, удельный вес межнациональных браков невелик, в районах смешанного состава их больше.

<sup>4</sup> Цифровые данные взяты в республиканском ЗАГСе.

Так, например, в 1950 году в Карабудахкентском районе удельный вес межнациональных браков был равен 1,6%, а в Хасавюртовском районе и в г. Хасавюрте, соответственно, 8,4% и 17,2<sup>0</sup>/о.

При анализе межнациональных браков в сел. Маджалис Кайтагского района, в сел. Аксай Хасавюртовского района и в поселке городского типа Тарки оказалось, что в сел. Маджалис в 1936 году удельный вес межнациональных браков составлял 18,6%, в 1937 году — 19,8%, а в 1973 году — 29,3%. Из 41 брака, заключенного в 1973 году в сел. Маджалис, 12 браков были межнациональными.

В сел. Аксай в 1974 году удельный вес межнациональных браков составлял 12,5%, а в поселке Тарки — 10<sup>0</sup>/о.<sup>5</sup>

При этом 38,6% населения Аксая, 41,7 — Маджалиса, 34,3 — Тарков — представители других национальностей (см. таблицу № 2).

Таблица № 2

Населенные пункты	Всего насел.	Этнический состав в %								
		кумыки	аварцы	даргинцы	лакцы	чеченцы	таты	русские	лезгинцы	прочие
Аксай	6535	61,4	32,4	—	3,3	1,7	—	—	—	1,2
Маджалис	3860	58,3	—	33,7	—	—	3,0	2,9	—	2,1
Тарки	6905	65,7	8,4	12,7	4,5	—	—	4,3	1,6	2,7

Таким образом, несмотря на то, что этнический состав населения выбранных сел мало отличается друг от друга, процент межнациональных браков в Маджалисе намного выше, чем в двух других населенных пунктах. На наш взгляд, это объясняется тем, что в Маджалисе кумыки и даргинцы живут и работают вместе много десятков лет, и потому их взаимосвязи приобрели более разносторонний и глубокий характер. А в с. Аксай аварцы, даргинцы, лакцы являются переселенцами последних 7—10 лет, и совместное проживание их в условиях многонационального села в течение сравнительно короткого времени особенно не отразилось на количестве межнациональных браков.<sup>6</sup> Анализируемые данные показывают, что одним из условий роста числа межнациональных браков является наличие в этом регионе компактных разнонациональных поселений.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Цифровые данные по межнациональным бракам нами взяты в республиканском архиве ЗАГС, а данные по Кайтагскому району и сел. Маджалис за 1936, 1937, 1940 гг. взяты из архива ЗАГСа Кайтагского района.

<sup>6</sup> Гаджиева С. Ш., Янкова З. А. Дагестанская семья сегодня. Махачкала, 1978, с. 31—32.

<sup>7</sup> Там же, с. 29—32.

Обращает на себя внимание большое число этнических компонентов, образующих смешанные семьи у кумыков.

В 1950 году в г. Хасавюрте кумыки были связаны брачными отношениями с представителями 11 других национальностей, из них 5 национальностей Дагестана, 6 — не Дагестана, в 1975 году — с 13 представителями других национальностей (6 национальностей Дагестана, 7 — не Дагестана).

В Хасавюртовском районе в 1950 году кумыки были связаны брачными отношениями с 6 другими национальностями (3 — Дагестана, 3 — не Дагестана), в 1975 году в этом же районе кумыки были связаны брачными отношениями с 8 другими национальностями, из которых 3 дагестанских и 5 не дагестанских.

В Ленинском районе в 1975 году кумыки были связаны брачными отношениями с 7 другими национальностями (5 — Дагестана, 2 — не Дагестана).

Из межнациональных браков с недагестанками в Хасавюртовском р-не в 1950 г. около 0,4% составили браки с русскими женщинами, 2,4% составляют браки кумыков с женщинами других республик, а остальные браки заключены между дагестанскими этническими группами.

Межнациональные браки с недагестанками в этом же районе в 1975 г.: 2,4% составили браки с русскими женщинами, 1,1% составили браки кумыков с женщинами других республик (из кавказских народностей), а остальные браки заключены между представителями дагестанских этнических групп.

В национально-смешанный брак вступают при этом как мужчины, так и женщины, что лишней раз свидетельствует об их социальном равенстве. Но женщины-горянки преимущественно вступают в браки с мужчинами в пределах дагестанских этнических групп. Так, в 1950 г. в Хасавюртовском районе всего было заключено 724 брака. Из них 50 браков межнациональных, что составляет 8,4%. Из них лишь 18,7% браков составляет браки мужчин других народов с кумычками, 81,3% браки кумыков с женщинами других национальностей. Например, 28 кумыков вступили в брак с чеченками, 3 кумыка с аварками, 4 кумыка с русскими, 3 кумыка с казанскими татарками и один кумык с лачкой.

В этом же году в Хасавюртовском районе 6 женщин вступили в брак с аварцами и 2 женщины с даргинцами. Аналогичная картина наблюдается и в 1975 году.

В 1975 г. в Ленинском районе с кумычками заключено 18,7% от общего числа смешанных браков, (даргинец — кумычка, азербайджанец — кумычка), 81,3% составляют браки кумыков с женщинами других национальностей.

Кумыки в этом районе вступают в брак и с русскими, даргинками, чеченками. Так, 58,5% браков от общего числа смешанных браков в

этом районе составляют браки кумыков с даргинками, 8,3% — с русскими женщинами, 8,3% — с лачками, 8,3% — с аварками, 8,3% — с чеченками, 8,3% — с молдаванками.

Из этого следует, что в смешанные браки вступают чаще мужчины, чем женщины. Кроме того, круг национальностей, из которых подбирают себе невест мужчины, до сих пор отличается от круга национальностей, из которого подбирают себе женихов женщины. Это явление объясняется тем, что брачные и иные национальные традиции по-разному действуют среди женщин и мужчин. Кроме того, мужская часть молодежи, будучи территориально более подвижной по ряду причин — призыв в армию, учеба и работа за пределами республики и т. д., — имеет больше возможностей для заключения браков с представительницами других национальностей нашей страны.

Этим объясняется и наличие, к примеру, браков дагестанцев с чувашками, мордовками, марийками, удмуртками, осетинками, молдаванками и т. д. В то же время аналогичных вариантов межнациональных браков у кумычек за изучаемый период нами не отмечено.

Несомненно, как было сказано выше, преобладание тех или иных вариантов межнациональных браков, тех или других этнических компонентов брака зависит главным образом от направленности и содержания культурно-экономических контактов между отдельными народами.<sup>8</sup> Естественно, что кумыки и кумычки, проживающие в Южном Дагестане, чаще вступают в брак с даргинцами, лезгинками, табасаранцами, азербайджанцами. А северные кумыки и кумычки — с аварцами, чеченцами, лакцами.

В целом наблюдается многообразие сочетаний межнациональных браков. Несомненно, как было сказано выше, число вариаций национально-смешанных семей зависит от национального состава населенного пункта.

Характерной особенностью смешанных браков последних десятилетий является значительное повышение удельного веса браков, заключенных между кумыками и недагестанцами, чему в прошлом препятствовали не только социально-экономические и политические факторы, но и религия, национальная обособленность.

В каждом населенном пункте можно встретить смешанные семьи такого типа.

Этому несомненно способствуют развитие общественно-экономических связей людей, огромный культурный прогресс, постоянное общение людей разных национальностей, развитие у людей интернационального сознания, преодоление религиозного мышления и социально-классовой ограниченности, постепенное сближение семейно-бытовых укладов, отношений и традиций.

«Более или менее длительное непосредственное межнациональное

<sup>8</sup> Гаджиева С. Ш., Янкова З. А. Указ. соч., с. 33.

общение способствует знакомству прежде всего с нормами поведения других народов, в которых существенное место занимает традиционная бытовая культура — нормы отношений между мужчинами и женщинами, в том числе в семье.<sup>9</sup> Все это вместе взятое, несомненно, способствует взаимопониманию в межнациональном общении.

Результаты исследования показывают, что доля межнациональных браков в общем количестве всех браков из года в год возрастает. Так, например, если в 1950 г. в г. Хасавюрте 17,2% браков из общего количества браков были межнациональными, то в 1975 г. их стало 19%. В Хасавюртовском районе в 1950 году межнациональные браки составили 8,4%, а в 1975 году их количество достигло 14,3%.

При анализе межнациональных браков в Ленинском районе оказалось, что в 1950 году удельный вес межнациональных браков был равен 1,6%, а в 1975 году их количество стало равно 3,9%.

Анкетный опрос 50 национально-смешанных пар показывает, что в большинстве случаев будущие супруги познакомились, учась в одном вузе, школе, живя в одном доме, городе, селе, на совместной работе, в местах отдыха, т. е. путем непосредственного общения.

Более 98% из них считают главным мотивом вступления в брак «любовь» или «любовь и общность духовных интересов», «физическую привлекательность и общность духовных интересов».

Подавляющее большинство (около 84%) обследованных межнациональных браков заключалось после относительно длительного (более 6-ти или 8-ми месяцев, 1—1,5 года) знакомства будущих супругов, т. е. серьезного изучения партнерами друг друга, национальных различий в психологии и характере, проверки своих чувств.

Анкетный опрос<sup>10</sup> показал, что в национально-смешанных семьях почти не соблюдается традиционный свадебный ритуал.

В национально-смешанных браках (особенно, если браки заключаются между дагестанцами, с одной стороны, и недагестанцами, с другой) чаще устраивается или просто торжественный вечер, или современная свадьба (без калыма, без приданого, без шариатского оформления брака и без предварительного сватовства и обручения).

Из 30 обследованных в разных селах национально-смешанных браков, на вопрос «Скажите, пожалуйста, какая у Вас была свадьба?» 21 пара ответила, что они устроили просто вечер в городе, где познакомились, жили и живут, а 9 парам, кроме вечера, по приезде домой в гости родители еще устроили свадьбу. Но этот ритуал несколько облегчался и упрощался и проходил без досвадебного и послесвадебного церемониала, кроме того, почти никогда не соблюдаются обычаи избегания.

<sup>9</sup> Дробижеева А. М. Сближение культур и межнациональные отношения в СССР. СЭ, 1977, № 6, с. 18.

<sup>10</sup> Анкетное обследование проводилось в сел. Аксай Хасавюртовского района, сел. Маджаллис Кайтагского района и в поселке городского типа Тарки.

Не приходится говорить о том, что в подобного рода смешанных семьях не бывает традиционных для кумыков дорогостоящих подарков родне жениха — «берне» (у южных кумыков) или «сандыкъ сеп» у северных кумыков, калыма и т. д.

В национально-смешанных семьях протекают важные этнические процессы, в частности развитие дву-, триязычия (язык отца, матери и русский), особенно у детей от подобных браков. Определенные изменения наблюдаются в быту, обычаях.

Собранные нами многочисленные примеры свидетельствуют о том, что в национально-смешанных семьях носителями этнической традиции являются, как правило, представители коренной дагестанской национальности.

Нужно отметить, что абсолютное большинство населения относится благоприятно к национально-смешанным бракам. Внутринациональные браки в ряде случаев могут быть не результатом осознанного стремления к ним, а скорее привычкой, нормой, сложившейся под влиянием исторических традиций.

Анализ полученных ответов наглядно показывает, что предпочтение однонациональных браков, как правило, не связано у кумыков, так же, как и у других народов,<sup>11</sup> с национальной замкнутостью в других сферах общения. Так, кумыки широко контактируют с иными национальностями на производстве.

Наш полевой материал свидетельствует, что положительное отношение к межнациональным бракам намного шире в более образованных группах населения, особенно среднего возраста.

На вопрос «Как бы Вы отнеслись, если бы Ваши дети вступили в брак с человеком другой национальности?» — 82% опрошенных (по различным социальным группам) ответили, что не стали бы возражать при условии, что последние будут соблюдать кумыкские национальные обычаи, 9% опрошенных ответили, что согласятся на такой брак близких, если невестки будут соблюдать кумыкские национальные обычаи, будут говорить с ними на кумыкском языке, будут готовить кумыкские национальные блюда. 3% опрошенных считали, что национальность не имеет никакого значения, и только 6% ответили, что они против национально-смешанных браков. Свое негативное отношение к смешанным бракам они оправдывают тем, что считают внутринациональные браки более устойчивыми.

Свыше 85% опрошенного населения, которое положительно относится к межнациональным бракам, имеет образование среднее, средне-специальное и высшее. 35% из них имеет высшее образование, 15% опрошенных имеет образование 8 классов и ниже. Возраст их колеблется от 35 до 47 лет.

На наш взгляд, образование способствует формированию у челове-

ка благоприятного отношения к различным межэтническим контактам, дает запас знаний, представление о других народах, дает направленное воспитание.<sup>12</sup> В свою очередь все это способствует взаимопониманию в межнациональном общении. Из приведенного материала видно, что у кумыков круг людей, не придающих значения национальности при вступлении в брак, существенно увеличивается в более образованных группах населения младшего и среднего возраста. В группах со средним образованием и выше придерживающихся такого мнения примерно на 25% больше, чем в среде людей с образованием до четырех классов. В более образованных группах чаще встречаются национально-смешанные браки (в городе и на селе).

Следует отметить, что большинство опрошенных еще неодобрительно относится к фактам вступления в брак кумычек с представителями «немусульманских» народов. Такие браки все еще очень редки, но все же встречаются. Так, например, в Хасавюртовском районе и в г. Хасавюрте в 1960 г. две кумычки вступили в брак с русскими.

Основываясь на данных бесед с людьми разных возрастов и социальной принадлежности, можно утверждать, что негативное отношение к межнациональным бракам у лиц старшего и отчасти среднего возраста резко преобладает, в то время как среди молодежи отмечено положительное отношение к таким бракам или равнодушие к национальности супругов.

И поэтому можно предположить, что одна из важнейших причин небольшого числа межнациональных браков — влияние родителей, особенно на дочерей.

Становится понятно в связи с этим, почему смешанные браки среди юношей кумыков более часты, чем среди кумычек. Например, в 1936 г. в Хасавюртовском районе всего 2 кумычки заключили брак с некумыками, тогда как мужчины вступили в такой брак в 18 случаях. В 1937 г. в этом же районе из 26 межнациональных браков в шести случаях вышли замуж кумычки, а в 20 случаях женились на женщинах другой национальности кумыки, в 1950 г. — из 50 межнациональных браков кумыков в 10 случаях вступили женщины, в 40 — мужчины, в 1958 г. — из 25 в 8 случаях вступили в брак кумычки, в 17 — кумыки, в 1973 г. из 35 в 6 случаях вступили в брак кумычки, в 29 — кумыки, в 1975 г. из 34 в 8 случаях браков браки кумычек с другими народами и в 26 случаях браки кумыков с женщинами других народов.

Из приведенного фактического материала видно, что на заключение межнациональных браков и их отсутствие влияют различные факторы. В частности, на многочисленных фактических материалах установлено влияние на заключение межнационального брака образования, возраста, этноязыкового фактора. Определенное влияние на заключение

<sup>11</sup> Дробижева А. М. Указ. соч., с. 17.

<sup>12</sup> Дробижева Л. М. Указ. соч., с. 13.

межнациональных браков имеют факторы социально-бытовой сферы, религиозный фактор, этническая среда и т. д.

Из наших материалов видно также, что национально-смешанные браки заключаются между представителями всех социальных слоев населения нашей страны — рабочего класса, колхозного крестьянства, советской интеллигенции.

Повсеместно встречаются семьи, в состав которых входят колхозники, рабочие, служащие и интеллигенция. Во многих семьях, в том числе и тех, где родители однородны по социальному составу, сыновья и невестки имеют различное социальное положение.

По материалам республиканского архива ЗАГСа, в настоящее время в Дагестане социально-смешанные семьи составляют более половины от общего состава семей.

Стали обычным явлением браки между представителями рабочего класса, колхозного крестьянства и интеллигенции.<sup>13</sup> В качестве примера можно привести браки, заключенные в 1974 году в сел. Аксай Хасавюртовского района.

Из всех браков, заключенных в 1974 году, 12,4% составляют браки, где мужья занимают умственным трудом, а жены — рабочие, 6,3% — где жены являются представителями интеллигенции, а мужья — рабочие, 8% — где мужья и жены являются представителями интеллигенции, 48,5% — где мужья и жены — рабочие и колхозники, 24,8% — где мужья являются рабочими и колхозниками, а жены — домохозяйками. Из браков, заключенных в 1974 году в Хасавюрте, 16,6% составляют браки, где мужья занимаются умственным трудом, а жены — рабочие, 18,7% — где жены являются представителями интеллигенции, а мужья — рабочие, 13,1% — где мужья и жены являются представителями интеллигенции, 18,4% — где мужья и жены рабочие, 16,2% — где мужья являются работниками физического труда высшей квалификации, имеющие специальное образование, жены — представители интеллигенции, 3,2% — где мужья и жены являются служащими, 6% — где мужья являются работниками физического труда высшей квалификации, имеющие специальное образование, жены — рабочие, 7,7% — где мужья являются представителями различных социальных групп, жены — домашние хозяйки.

Таким образом, совершенно очевидно, что в настоящее время между общественными группами существуют тесные и многосторонние контакты, которые приводят к возникновению большого числа социально-смешанных браков. Не требует специального доказательства, что социально-смешанные браки являются результатом развития общественных отношений, с одной стороны, и, с другой, сами способствуют формированию социально-однородного общества и в силу этого имеют огромное социальное значение.

<sup>13</sup> Гаджиева С. Ш., Янкова З. А. Указ. соч., с. 34.

В первые годы установления Советской власти браки в Дагестане совершались преимущественно внутри одной социально-профессиональной общности. Приведенные выше цифры свидетельствуют о том, что это положение полностью преодолено.

В каких социальных слоях населения межнациональные браки чаще всего заключаются? Для этого воспользуемся материалами архива ЗАГСа.

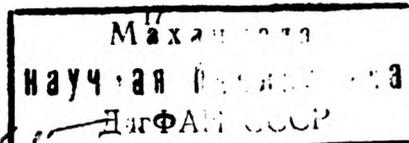
Так, в 1950 году в г. Хасавюрте количество межнациональных браков равно 17,2% (из 423 браков — 71 межнациональный). 10 браков из них заключено между рабочими, 4 брака — между служащими, 2 брака — между колхозниками, два брака — между представителями интеллигенции, 2 брака между рабочими и служащими, 1 брак между служащим и представителем интеллигенции, 3 брака между интеллигенцией и рабочими высшей квалификации, 3 брака между рабочими высшей квалификации — интеллигенцией, 3 брака — интеллигенция — служащие без специального образования, 2 брака между рабочими высшей квалификации. В одном случае социальная принадлежность не выяснена.

Кроме того, в 27 случаях жены — домашние хозяйки, а мужья — техник, военный, рабочий, пом. начальника пожарной охраны, прораб, бухгалтер, шофер, колхозник, инспектор ЦСУ, председатель спорткомитета, рабочий, охранник, маляр, парикмахер, завскладом, бухгалтер, рабочий, ст. охранник, сторож, шофер, в/служащий, рабочий. В 9 случаях мужья или временно не работают или являются инвалидами и пенсионерами, а жены — домашние хозяйки.

В 1975 году в г. Хасавюрте было заключено 140 межнациональных браков, что составляет 19% от общего количества браков. Из них 13 браков заключено между рабочими высшей квалификации, 12 браков между рабочими высшей квалификации и просто рабочими, 13 браков между рабочими высшей квалификации и служащими, 9 браков заключено между представителями интеллигенции, 7 браков между рабочими, 11 браков между рабочими и представителями интеллигенции, 2 брака между рабочими и колхозниками, 2 брака между колхозниками, 1 брак между служащим и представителем интеллигенции, 2 брака между представителями интеллигенции и служащими, 3 брака между служащими и рабочими.

В 27 случаях мужья — рабочие, жены — домашние хозяйки, в 19 случаях мужья — рабочие высшей квалификации, а жены — домашние хозяйки. В одном случае муж — инвалид, жена — домашняя хозяйка, в двух случаях мужья — пенсионеры, а жены — домашние хозяйки, в 6 случаях мужья — представители интеллигенции, а жены — домашние хозяйки, в 1 случае муж — служащий, жена — домашняя хозяйка, в 7-ми случаях мужья — колхозники, а жены — домашние хозяйки.

Как видно из приведенных материалов, национально-смешанные браки одинаково часты и между рабочими и представителями интел-



лигенции, рабочими и служащими, между служащими и представителями других социальных слоев, между рабочими высшей квалификации и служащими и т. д.

Аналогичные примеры можно привести и по другим населенным пунктам.

В городе национально-смешанные браки одинаково часты в среде рабочих и интеллигенции, а в сельском районе такие браки чаще заключаются в среде интеллигенции.

В целом, можно прийти к следующему выводу:

1) во всех обследованных районах заметна предпочтительность брачных союзов между представителями дагестанских народов;

2) очень высокий процент таких браков, как кумык — чеченка, кумык — русская, кумычка — даргинец, кумычка — аварец; ниже процент смешанных браков был у кумычек с мужчинами других народов СССР, в частности, с представителями «немусульманских» народов;

3) большая, чем среди женщин, распространенность межнациональных браков наблюдалась у мужчин;

4) с середины 50-х и особенно с 60-х гг. учащаются межнациональные браки кумычек с представителями недагестанских и «немусульманских» народов (кумычка — тюрк, кумычка — азербайджанец, кумычка — кабардинец, кумычка — русский — реже).

Социализм создал все условия для расширения практики смешанных браков, что является отражением сближения разнонационального населения нашей страны, взаимовлияния национальных культур, распространения новых, общесоветских бытовых традиций. Следовательно, это явление несомненно прогрессивное в советской общественной жизни.

Дружеские отношения людей всех национальностей СССР названы в Отчетном докладе ЦК КПСС XXV съезду Коммунистической партии Советского Союза в числе характерных черт советского образа жизни.<sup>14</sup>

Х. Д. Кадыраджиева

### ОТРАЖЕНИЕ СЕМЕЙНОГО БЫТА В КОЛЫБЕЛЬНЫХ ПЕСНЯХ КУМЫКОВ

В богатом и самобытном народном творчестве кумыков отразилась не только история народа, но и его отношение к тем или иным событиям в жизни общества или же отдельной семьи. В этом аспекте семейно-обрядовый фольклор занимает особое место, так как здесь мы видим переплетение различных обычаев, тесно связанных с трудовой и общественной деятельностью человека, его мыслями и переживаниями.

Среди разнообразных форм обрядовой поэзии значительное место занимает колыбельная песня, которая, в отличие от большинства других видов народной лирики, создается женщинами, что имеет особое значение не только в художественном, но и в социальном отношении.

Колыбельные песни кумыков, их идейно-художественное своеобразие и тематическое богатство давно привлекали к себе внимание исследователей. В этом плане особо следует отметить работы С. Ш. Гаджиевой<sup>1</sup> и А. М. Аджиева,<sup>2</sup> которые собрали и подвергли анализу значительное количество колыбельных песен.

Как уже было отмечено выше, спецификой обрядового фольклора, в том числе и колыбельных песен, связанных с конкретными обрядами, является неразрывное сочетание в нем двух компонентов: собственно обрядов и лирических песен, которые сопровождают эти обряды. Необходимость изучения обрядового фольклора с двух точек зрения: этнографической и фольклористической, подчеркивается многими исследователями. Учитывает эти моменты в своем исследовании и В. К. Соколова, которая отмечает, что фольклор любого народа является важным историко-этнографическим источником: «Народная поэзия органически входит в быт народа, сопровождая все важнейшие моменты в жизни че-

<sup>1</sup> Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961, с. 279; она же. Общественное и семейное положение женщины-кумычки по данным фольклора дооктябрьского периода. — СЭ, № 1, 1953, с. 153—158.

<sup>2</sup> Аджиев А. М. Кумыкский фольклор. Полевой материал 1973, 1976 гг. Рук. фонд Института ИЯЛ Дагфилиала АН СССР (далее РФ ИИЯЛ), ф. 9, оп. 1, д. 389, 411.

<sup>14</sup> Материалы XXV съезда КПСС. Стенографический отчет, т. I, М., 1976, с. 13.

ловека и его семьи, работу и досуг, праздники и обряды, и без нее характеристика народной жизни будет неполной, обедненной. При изучении форм бытования фольклора и его общественных функций исследования этнографов и фольклористов смыкаются самым тесным образом». <sup>3</sup> Этой характеристике в полной мере соответствуют и особенности кумыкских колыбельных песен, некоторые из которых анализируются нами с точки зрения отражения в них семейно-общественного быта.

Собственно кумыкские колыбельные песни имеют в кумыкском языке несколько синонимичных названий или терминов, из которых термин «бешик йыр» (бешик «колыбель» + йыр «песня») полностью соответствует русскому эквиваленту. Следует отметить, что этот термин известен и в фольклоре других кыпчакоязычных народов (ср. ногайск. бесик йыр, казахск. бесик жыр). Кроме этого основного названия в языке кумыков встречаются и два дополнительных синонима: лайла и къакъакъ. Термин «лайла» (диалектное «лавла») является непереводаемым словом с приблизительным значением «баю-бай», а слово «къакъакъ», видимо, произведено от глагола къакъ — «похлопывать (в данном случае засыпающего ребенка)».

Касаясь содержания колыбельных песен, которые делятся на две группы: песни для девочек и песни для мальчиков, следует отметить, что в них отражаются различные семейно-общественные представления кумыкской женщины, обусловленные особенностями окружающей ее хозяйственной и социальной жизни. В этих песнях мать выражает два этических идеала: один по отношению к девочке, другой — к мальчику.

В песнях, посвященных дочери, мать выражает надежду видеть свою дочь красивой и женственной:

Мени къызым гачынна,	Дочь моя красавица,
Гьамары бар башында,	С пышными косами.
Сюрмеси бар гезюнде,	Глаза ее насурьмлены,
Сойкюю бар сезюнде.	Приятны речи.

Эти строчки дают нам представление об идеале матери, желающей видеть свою дочь не только красивой, с пышными косами, насурьмленными глазами, но и достаточно красноречивой. В современных колыбельных песнях кумычек к этим традиционным требованиям добавляются новые, вызванные к жизни новым социалистическим строем, новыми коммунистическими отношениями, что свидетельствует о значительных сдвигах в их мировоззрении:

Ухлап-ухлап залим болсун мени къызым,  
Охуп-охуп алим болсун мени къызым,  
Дуңьялагъа малим болсун мени къызым.

Пусть, засыпая, подрастает дочь моя,  
Обучаясь, станет ученой она,  
Будет известна всему миру она.

Представления кумычки о красоте своей дочери были в основном те же, что и у других соседних народов. Но в то же время следует отметить и некоторые отличия. Так, например, если у аварки красота дочери должна быть естественной, природной и, как отмечает С. М. Хайбуллаев, чтобы стать красавицей, девушка не имеет права красить губы, брови, т. е. не должна пользоваться средствами косметики:

Вабабай ле, голил яс,	Ой ты, красавица моя,
Гакдал нахул кIаркъаби,	Щеки твои масла сливочного
	белей,
ЧуричIого гьумер хъахI,	Лицо прекрасно без мыла,
ХъвачIого къунсрул берцин	А брови без краски черны! <sup>4</sup>

то, судя по колыбельным песням, кумычка широко использовала косметические средства:

Мени къызым обалы,	На щечках дочери белила,
Он бармагъы къыналы,	Десять пальцев в хне.
Омурав алтын тьймели.	На груди пуговка золотая,
Ала гезю сюрмели	Глаза серые насурьмлены.

Отношение матери к сыну было более требовательным и строгим. Мать желает видеть своего сына смелым, находчивым, умеющим постоять за себя и за своих родителей, счастливым в личной жизни:

Яшым мени минген аргъумакъ	Скаун, на котором мой сын,
Аягъы киш, бойну хош,	Черноног и шея его стройна,
Къычыргъанда кёгде булут	От крика его сбегаются тучи,
	ясагъан
Чыкъ-чыламукъ гечеде,	В сырой ночной мгле,
Санал аякъ басагъан	Уверенно он шагает.

Здесь дается характеристика скакуна. Этот прием использован для того, чтобы подчеркнуть смелость и мужество мальчика, не побоявшегося оседлать ретивого коня.

В колыбельных песнях кумыков важное место занимает и тема труда. Мать воспитывает своих детей словом и примером и желает видеть их трудолюбивыми:

<sup>3</sup> Соколова В. К. Фольклор как историко-этнографический источник. — СЭ. № 4. 1960, с. 11.

<sup>4</sup> Хайбуллаев С. М. Аварская народная лирика. Махачкала, 1973, с. 35.

Ат туягыш тай басар,  
Дерт де уланым бирге оьсер,  
Терен харчыны салырбыз.  
Тойгунча ашлыкь алырбыз.

За конем бежит жеребенок,  
Четверо детей вырастут дружно,  
Проложим глубокую борозду,  
Соберем богатый урожай.

В образных строчках песни мать выражает уверенность, что ее дети станут такими же крестьянами, как она и ее муж. Вместе они вспашут поле и соберут богатый урожай. Мать учит своих детей быть независимыми и не идти на поклон:

Вийлеге, бийкелеге,  
Сизин кьазакь этмесмен,  
Гюнлюк ишин ишлеме  
Анагьыз да гетмесмен.

Господам и господам,  
Вы не будете служить,  
Поденной работой  
И я не стану заниматься.<sup>5</sup>

По представлению матери, счастье заключается в труде. Именно эту мысль она и внушает своим детям:

Гамри оьзенде сув да бар  
Башлы тюзде ер де кьп,  
Барын сабан салырсан,  
Арив кьызыны алырсаи!

В реке Гамри есть вода,  
На равнине Башлы много места,  
Там вспашешь землю,  
Возьмешь красавицу жену!<sup>6</sup>

Интересной представляется в этой связи традиционная кумыкская колыбельная песня «Белелей, балам белелей».<sup>7</sup> Эта песня — одна из лучших в том смысле, что ярко показывает тяжелую долю, ожидавшую с малых лет девочку или мальчика — будущих помощников семьи. Как только мальчику исполнилось 7—8 лет, он должен был ходить за дровами, а девочка — за водой. Именно об этом и говорится в основном варианте песни. В устах старших сестер эта песня матери значительно видоизменилась, приобрела более легкое содержание, утратив ряд социально острых моментов, подверглась сокращению:

Белелей, балам белелей,  
Атанг агьачгьа гетген,  
Ананг сувгьа гетген,  
Гелгенче ухлап тур деп гетген,  
Белелей, балам, белелей!

Баю-баюшки, дитя,  
Отоц ушел за дровами,  
Мать ушла за водой,  
Велев тебе спать, пока не  
вернется,  
Баюшки-баю, дитя.

Язык колыбельных песен отличается наличием в них многих архаических элементов, подчас непонятных и самим исполнителям. Значение

<sup>5</sup> Смирнов К. Ф. Археологические исследования в районе дагестанского селения Тарки. — МИА, № 23, 1951, с. 238—259.

<sup>6</sup> Сокровищница песен кумыков. Махачкала, 1959, с. 197 (на кум. яз.).

<sup>7</sup> Белелей — слово, означающее «баюшки-баю».

этих историзмов и архаизмов можно уяснить, лишь сравнив их с данными фольклора других родственных народов. В качестве примера можно привести следующее двустишие:

Мени кьызым агьына,  
Гьамарчалар тагьына<sup>8</sup>

Моя дочь агына,  
С ожерельем на груди

Эту песню исполняли и исполняют многие кумычки, убаюкивая своих дочерей. Объяснение сравнения дочери с агына можно найти лишь в башкирском фольклоре и языке, где имеется живой термин «агуна» в значении куропатка. Если к тому же вспомнить, что в восточной литературе и фольклоре было распространено сравнение девушек с различными дикими птицами, то становится ясным и это архаическое сравнение в кумыкских колыбельных песнях. Поскольку оно существует и в других тюркских языках, то можно предположить, что это сравнение является остатком былых эстетических представлений древних кыпчаков. За исключением ряда архаизмов, во всем остальном поэтическая структура кумыкских колыбельных песен построена доступно и очень выразительно. Большей частью это семисложные силлабические стихи, встречаются среди них и одиннадцатисложные. Рифмовка в кумыкских колыбельных песнях весьма разнообразная, и в целом она соответствует особенностям всего песенного фольклора кумыков. Имеет место частое повторение в конце строк одних и тех же слов или звуков, что усиливает ритмико-интонационный строй данных песен. В кумыкских колыбельных песнях много сравнений, эпитетов и метафор.

Как отмечалось выше, колыбельные песни сопровождают различные обряды, имевшие важное значение для жизни кумыкской семьи. Среди них наиболее значительными и содержательными в историко-этнографическом аспекте представляются песни и обряды, связанные с рождением ребенка, первым его купанием, укладыванием его в колыбель, наречением имени и первыми шагами. Эти важнейшие моменты в жизни ребенка и его семьи ярко указывают на непосредственную связь между самими обрядами и сопровождающими их песнями. Другие обрядовые действия, связанные с жизнью ребенка (первая стрижка ногтей и волос, варка зерна и его раздача соседям в связи с прорезыванием первых зубов младенца и т. д.), не сопровождались исполнением колыбельных песен. С другой стороны, и многие колыбельные песни существуют сами по себе, автономно, не имея какого-либо отношения к тем или иным обрядам. Однако не исключена возможность того, что эти обряды когда-то и сопровождались соответствующими колыбельными песнями, которые с течением времени были забыты и ушли в прошлое. Вместе с тем нельзя полностью утверждать, что возможная связь этих обрядов с колыбельными песнями не будет обнаружена в будущем. Ведь многие аспекты данной проблемы, охватывающей всю структуру

<sup>8</sup> Аджиев А. М. Указ. раб. РФ ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 411, с. 41.

семейно-обрядовой поэзии, изучены еще далеко не достаточно. Это касается семейно-обрядовой поэзии не только дагестанцев,<sup>9</sup> но и многих других народов.<sup>10</sup>

Остановимся несколько подробнее на колыбельных песнях, имеющих те или иные конкретные связи с соответствующими обрядовыми действиями:

а) колыбельные песни и обрядовые действия, связанные с первым купанием младенца. После рождения младенца купали в теплой воде, изредка в холодной. Согласно народным поверьям, холодное купание практиковалось для закаливания организма новорожденного. Подтверждение этому факту мы находим у многих народов, в том числе и у соседей кумыков — народов Северного Кавказа.<sup>11</sup> В более отдаленных районах нашей страны, например, у удэгейцев, входящих совместно с кумыками в одну языковую семью (алтайскую), было принято летом обмывать новорожденного холодной водой, а зимой даже растирать снегом. И как отмечает В. А. Туголуков, это не жестокость, не варварство, а опыт, выработанный тысячелетиями.<sup>12</sup> Возможно, что холодное купание ребенка у кумыков, так же, как у удэгейцев, было связано не только с различными представлениями и поверьями, но и с прежним кочевым бытом, при котором кочевники, подвергаясь суровым климатическим воздействиям, были вынуждены приучать детей к холодной воде, а с переходом к более стабильному земледельческому быту стали купать детей теплой водой. В колыбельных песнях кумыков встречается упоминание как о холодном, так и о теплом купании детей. При этом большей частью преобладает последнее:

Мени яшым тирилсин,  
Исси сувда кирисин,  
Салалардан къыз суйсе,  
Кериванлар къурдурман,  
Бараманлар къакътырман.

Пусть веселится дитя мое,  
Искушается в теплой воде,  
Если женится на благородной,  
Соберу караваны,  
Стану бить в барабаны.

Следует отметить, что упоминание о купании ребенка в теплой или холодной воде встречается не только в колыбельных песнях, но и в других лирических и прозаических произведениях кумыкского фольклора.

б) Одним из немаловажных событий в жизни кумыкской семьи был обряд укладывания ребенка в колыбель. Этот обряд проходил в торжественной обстановке с приглашением самых близких родственников. Устраивалось угощение. Укладывание ребенка сопровождалось традиционной песней:

Бешикбавунг бек болсун,  
Беш уланны агъасы болгъур,  
Ата-ананга яравлу болгъур,  
Адамларынга аявлу болгъур.

Пусть свивальники твоей люльки будут крепки,  
Пусть будешь старшим среди пяти братьев,  
Пусть будешь любим родственниками.

Как правило, после исполнения этой обрядовой песни присутствующие желают новорожденному:

Уланлы — къызы болсун,  
Ульюшлю — пайлы болсун.

Пусть будет богат детьми,  
Пусть вырастет щедрым.

Уже укладывая ребенка в колыбель, родители, родственники желают ему в будущей семейной жизни счастья, а главное — многодетности. Этим самым в фольклоре подчеркивается, что бездетность для кумыкской семьи была большим несчастьем, горем. Таково же было отношение к бездетности и у других народов Северного Кавказа.<sup>13</sup>

в) Следующее значительное событие в семье кумыков — обряд наречения имени, который проходил через неделю после рождения ребенка.<sup>14</sup> В старом кумыкском быту обряд наречения имени проходил с участием уважаемых людей, с более богатым угощением и в более торжественной обстановке, высказывались пожелания благополучия и счастья новорожденному. Считалось, что имя новорожденному следует давать сразу, не то его даст нечистая сила (шайтан). Окончательное имя давали на 7-й день, когда проходил обряд укладывания в колыбель. В случаях, когда в семье дети часто умирали или болели, суеверные родители полагали, что, подменив имя ребенка другим именем или прозвищем, можно обмануть дух смерти и сохранить жизнь ребенку. Дух смерти (Азраил), не найдя жертву под собственным именем, якобы уходил восвояси. Как отмечает С. Ш. Гаджиева, имя, которое заранее намечал семейный совет, первым называла бабка «анасы-къатын».<sup>15</sup> Следует отметить, что данный обряд не сопровождался ритуальными песнями. Вполне вероятно, что подобные песни и существовали на раннем этапе зарождения и становления обряда, но вследствие того, что, по суеверным представлениям народа, нельзя было произносить имя младенца, чтобы не привлечь злых духов, перестали употреблять и сами песни, в которых назывались эти имена. В качестве примера приведем уникальную колыбельную песню «Аявлулукъдан баламы обстюрме учун» («Горячо любя растить дитя...»), исполняемую иногда и при наречении имени, хотя между этой песней и самим обрядом наречения

<sup>9</sup> Хайбуллаев С. М. Указ. раб., с. 11.

<sup>10</sup> Федянович Т. Г. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (конец XIX — 70-е годы XX в.) — СЭ, № 2, 1979, с. 79.

<sup>11</sup> Смирнова Я. С. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. — КЭС, вып. IV, М., 1976, с. 52.

<sup>12</sup> Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969, с. 140.

<sup>13</sup> Пчелина Е. Г. Родильные обычаи у осетин. — СЭ, 1937, № 4, с. 91—92; Смирнова Я. С. Указ. раб., с. 51.

<sup>14</sup> Гаджиева С. Ш. Общественное и семейное положение женщины-кумычки... с. 279.

<sup>15</sup> Гаджиева С. Ш. Кумыки..., с. 250.

имени связи не наблюдается. Песня эта пропитана огромным чувством нежности и теплоты к своему ребенку:

Текеме салсам ичкърсагъы тюше деп,  
Билегимде белелей этедим.  
Елкеме салсам кысыгъа бели тюше деп,  
Билегимде белелей-белелей этедим.  
Баврума салсам мени балам гюн деп,  
Билегимде белелей-белелей этедим.  
Гъайлеклеге салсам мени балам тюше деп,  
Билегимде белелей этедим.

Если возьму дитя на темя — то желудок  
выпасть может,  
Потому на руках его убаюкивала.  
Если на плечи взять — поясница может  
поломаться,

Потому на руках его убаюкивала.  
Если к груди прижать — то может сореть,  
Потому на руках его убаюкивала.  
Если уложить в люльку — может выпасть,  
Потому на руках его убаюкивала.

г) В жизни ребенка, как видим, было много значительных событий, которые сопровождалось исполнением колыбельных песен, имеющих тесные и непосредственные связи с обрядами. Эти основные моменты в жизни ребенка сопровождалось и магическими действиями. У многих народов магические действия совершали и при так называемом обряде «развязывания ног» или «развязывания пут или бечевок» (у казахов, аварцев). Подобный обряд нами у кумыков не зафиксирован. Однако данные фольклора свидетельствуют о том, что в старом кумыкском быту имел место своеобразный обряд, который по своим функциям заменял обряд развязывания ног, существующий у других народов Северного Кавказа.<sup>16</sup> В отличие от других, данный обряд, зафиксированный нами в селении Чонтаул,<sup>17</sup> лишен всякого рода магических действий. Обряд сводился к следующему: в комнате с земляным полом вбивался кол высотой в рост младенца, затем к верхней его части приделывался полукруг из сучка, предварительно просверленный раскаленным гвоздем. Это вспомогательное приспособление называется «айланчыкъ» («вертушка»). Оно предназначалось для того, чтобы научить младенца лучше ходить. Ребенок, упираясь животом и одной рукой на полукруг, а другой держась за кол, вертелся вокруг айланчыка, пытаясь сделать пер-

<sup>16</sup> Смирнова Я. С. Указ. раб., с. 53.

<sup>17</sup> Обряд и песня записаны в Кизилюртовском районе ДАССР, сел. Чонтаул, у Бийбулатова Булатбия, 1899 года рожд.

вые робкие шаги. Колыбельная песня, которая сопровождает данный обряд, также называется «Айланчыкъ»:

Айлан, балам, айланчыкъдан —  
Аякъларынг бек болсун!  
Айлан, балам, айланчыкъдан —  
Алты санынг бек болсун!  
Айлан, балам, айланчыкъдан —  
Ябушувда—чабушувда уьст болгъур!  
Айлан, балам, айланчыкъдан —  
Батырлардан бек болгъур!  
Айлан, балам, айланчыкъдан —  
Пачалыкъгъа баш болгъур!

Крутись, сынок, по вертушке —  
Пусть окрепнут ноги!  
Крутись, сынок, по вертушке —  
Пусть тело твое окрепнет!  
Крутись, сынок, по вертушке —  
В боях чтобы одерживал верх!  
Крутись, сынок, по вертушке —  
Будь сильным, как батыр!  
Крутись, сынок, по вертушке —  
Будь правителем страны!

В связи с тем, что современная жизнь кумыков значительно благоустроилась, ушел из быта земляной пол, стал забываться и обряд, тесно связанный с этим традиционным элементом национальной культуры.

Как уже отмечалось, колыбельные песни делятся на две группы: предназначенные для девочек и для мальчиков. Колыбельных песен для девочек в количественном отношении больше, чем для мальчиков. По справедливому мнению Хайбуллаева С. М., данное явление объясняется тем, что колыбельные песни создаются как правило самими женщинами:<sup>18</sup> кому же, как не дочери, излить свое горе и выразить свои чувства матери! Среди этих колыбельных песен можно выделить и третью промежуточную группу, которая в одном случае исполняется для девочек, в другом — для мальчиков, разумеется, с некоторыми изменениями содержания и составляющих компонентов. К этому промежуточному типу относится и вышеуказанная колыбельная песня «Айланчыкъ». Если приведенный вариант исполнялся для мальчиков, то нижеследующий предназначен для девочек:

Айлан, кызым, айланчыкъдан —  
Ярыкъ берип дюньягъа!  
Гече тувгъан ай йимик.  
Айлан, кызым, айланчыкъдан —  
Бийке болгъур элинге!

Крутись, дочь, по вертушке —  
Одари мир своим светом!  
Словно луна ночная.  
Крутись, дочь, по вертушке —  
Будь царицей страны!

д) Нельзя не упомянуть еще об одном обряде, который прослеживается и по некоторым фольклорным произведениям. В старинном кумыкском быту новорожденному мальчику, родившемуся похожим на своего отца, шили распашонку из нижней спинной части отцовской рубашки:

<sup>18</sup> Хайбуллаев С. М. Указ. раб., с. 26.

Арт этекден, яшым,  
Тикдим мен сагъа гелек,  
Белелей, яшым, белелей.

Из подола рубашки  
Сшила тебе распашонку,  
Сли, сынок, засыпай.

В настоящее время эта традиция почти забыта. Касаясь ее происхождения, можно отметить, что шитье и ношение распашонки из спинной части отцовской рубашки, видимо, имели когда-то магическое содержание, связанное с различными суеверными представлениями. В данном случае в этом действии можно усмотреть веру матери в охранительную силу отцовской рубашки, призванной оградить ребенка от сглаза, злых духов и болезней.

Колыбельные песни исполнялись у кумыков матерями и родственниками по женской линии. Интересно отметить, что у ближайших соседей кумыков осетин исполнение колыбельных песен матерями было запрещено. Их исполняли в осетинской семье все остальные женщины и девочки дома.<sup>19</sup> Песни, которые исполняли кумычки — матери и остальные женщины семьи, отличались в ряде случаев такими индивидуальными чертами, которые свидетельствовали о высоком эстетическом уровне исполнителя.

Колыбельные песни кумыков, будучи одной из наиболее древних форм народной лирической поэзии, показывают тесную связь соответствующих обрядовых действий с семейно-общественным бытом. В них отражается различное отношение родителей, в первую очередь, матери к своим детям, сыну или дочери, дается в яркой и высокохудожественной характеристике этический идеал девушки или юноши. Наиболее интересными из них являются те колыбельные песни, которые еще сохраняют живую и конкретную связь с обрядовыми действиями, соответствующими тем или иным важным моментам в жизни ребенка и его семьи. Хотя для большинства обрядов в целом характерен медленный темп изменений, консервативность, традиционность и сильная преемственность,<sup>20</sup> тем не менее, время привносит в них новое содержание и новые компоненты, соответствующие его духу. Современные кумыкские колыбельные песни, в отличие от колыбельных песен дооктябрьского периода, наполнены оптимизмом, радостью и твердой верой матери в счастливое будущее подрастающего поколения.

Г. А. Гаджиев

### ПЕРЕЖИТКИ ДРЕВНИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ПОХОРОННО-ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ ЛЕЗГИН

Наиболее консервативными из семейно-бытовых религиозных представлений являются верования и обряды, непосредственно связанные с похоронно-погребальным ритуалом. Главной причиной этого является то, что исполнителями похоронно-погребальных обрядов, как правило, выступает старшее поколение людей, придерживающееся старых традиций, включая и религиозные. Немалую роль здесь играет и сила «общественного мнения».

В советской исламоведческой литературе в определенной мере получили освещение некоторые вопросы похоронно-погребальной обрядности. Эти вопросы освещаются как предписания официальной религии — ислама. Между тем многие из похоронно-погребальных обрядов имеют более древнее происхождение. Изучение их проливает свет на отдельные стороны древней производственно-хозяйственной и социально-бытовой жизни народа, ибо многие из них порождены примитивными формами хозяйствования и слабостью человека перед природой в борьбе за свое существование. Знание истоков происхождения древних верований позволяет нашим атеистам квалифицированно объяснять населению многие вопросы, генетически не связанные с исламом. В этом заключается теоретическое и практическое значение изучения пережитков древних верований, обрядов и ритуалов.

К сожалению, этот вопрос до сих пор остается малоисследованным. Наша задача заключается в том, чтобы сделать попытку восполнить пробел в вопросах объяснения некоторых обрядов похоронно-погребальной практики на примере верований и обрядов, бытующих у одного конкретного народа. Это — необходимое условие для большей детальности описания затрагиваемых в статье обрядов.

При написании статьи основным источником для автора послужил полевой этнографический материал, собранный в течение ряда лет почти во всех лезгинских селениях Дагестана. Фрагментарные данные о по-

<sup>19</sup> Пчелина Е. Г. Указ. раб., с. 93.

<sup>20</sup> Сабурова Л. М. Об изучении народных обрядов. — Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 3.

хоронно-погребальных обрядах лезгин мы находим у М. М. Ихилова.<sup>1</sup>

Для выяснения отдельных моментов похоронно-погребального цикла лезгин мы привлекли археологический материал. В статье использованы также обобщающие теоретические труды по истории религии. Среди них прежде всего стоит назвать фундаментальные исследования советских ученых — Л. Я. Штернберга, Д. К. Зеленина, С. А. Токарева, Ю. И. Семенова<sup>2</sup> и ряда зарубежных исследователей — Э. Б. Тейлора, Ю. Липперта, Д. Фрэзера и т. д.<sup>3</sup>

Для аналогии мы пользовались работами С. Ш. Гаджиевой, А. Г. Булатовой, Р. М. Магомедова, Г. Ф. Чурсина,<sup>4</sup> касающимися некоторых вопросов духовной культуры других народов Дагестана, а также работами ряда авторов, писавших об обрядах и верованиях народов Северного Кавказа<sup>5</sup> и Закавказья.<sup>6</sup>

Религиозное мировоззрение лезгин, как и других народов Дагестана, складывалось в течение многих веков. В разные исторические эпохи и в различной среде они претерпели изменения. Для лезгин, как и для всех горцев Дагестана, было характерно одновременное существование

<sup>1</sup> Ихлов М. М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967.

<sup>2</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. М.-Л., 1936; Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.-Л., 1936; Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов в XIX — нач. XX в. М., 1957; он же. О происхождении и ранних формах религии. В сб. Наука и религия, М., № 9, 1957; он же. Сущность и происхождение магии, ТИЭ, т. 51, М., 1959; он же. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964; он же. Религия в истории народов мира. М., 1965; Семенов Ю. И. Возникновение человеческого общества. Красноярск, 1962; он же. Как возникло человечество. М., 1966.

<sup>3</sup> Тейлор Э. Б. Антропология. (Введение к изучению человека и цивилизации), СПб, 1908; он же. Первобытная культура. М., 1933; Липперт Ю. История культуры. В трех томах. СПб, 1894; он же. История культуры в отдельных очерках. СПб., 1902; Фрэзер Д. Золотая ветвь. Вып. I—IV, М.-Л., 1928—1931; Харузин Н. Этнография (лекции, читанные в Императорском Московском Университете), вып. I—IV, СПб, 1901—1905; Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954 и многие другие.

<sup>4</sup> Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961; Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1971; Магомедов Р. М. Новое время и старые обычаи. Махачкала, 1966; Чурсин Г. Ф. Авары. РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65, ед. хр. 1570.

<sup>5</sup> Грабовский Н. Ингуши (их жизнь и обычаи), ССКГ, вып IX, Тифлис, 1876; Далгат Б. Первобытная религия чеченцев. Терский сборник, вып. III, Владикавказ, 1893; Лавров Л. И. Донсламские верования адыгейцев и кабардинцев. ТИЭ, т. 51, М., 1959; Калоев Б. А. Осетины (Историко-этнографическое исследование). М., 1967; Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968 и многие другие дореволюционные газетные статьи.

<sup>6</sup> Религиозные верования абхазцев. ССКГ, вып. V, Тифлис, 1872; Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских горцев. СМОМПК, вып. 46, Махачкала, 1929; Петрищевский И. Б. О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха. Изв. Аз. ГИИИ, т. I, вып. 5, Баку, 1930; Амполский З. М. Пыры Азербайджана. В кн. Вопросы истории религии и атеизма, вып. VIII, М., 1961; Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965; Смир Г. В. Ислам в Абхазии и пути преодоления его пережитков в современных условиях. Тбилиси, 1972, а также многие другие дореволюционные газетные статьи.

различных по времени, происхождению и характеру верований и обрядов. Причем с появлением новых обрядов старые не исчезали, а превращались в традицию и продолжали существовать наряду с новыми даже в том случае, когда они находились в противоречии. Некоторые старые верования и обряды после возникновения новых претерпевали заметные изменения, а другие сохранялись почти в неизменном виде. Однако, имея различные генетические корни, и старые, и новые первоначально служили одной и той же конкретной цели — удовлетворения житейских потребностей людей в иллюзорных религиозных формах.

Похоронно-погребальные обряды лезгин также вытекали из житейских потребностей горцев.

Первобытный человек, как правило, стремился быстрее избавиться от трупа. Это стремление диктовалось неосознанными гигиеническими соображениями, ибо многолетняя практика подсказывала ему, что оставленные без захоронения мертвецы не являются для него безопасными.

В самом начале захоронения носили скорее всего символический характер и менее всего были религиозно обоснованы. С. А. Токарев писал: «До сих пор как-то по традиции всю погребальную практику, все без остатка погребальные обычаи и обряды считают порождением каких-то суеверных представлений. Почему-то считается, что люди могли хоронить своих покойников, только исходя из суеверных представлений, из того, что они наделяли покойников сверхъестественными свойствами, и никаких других побуждений у первобытных людей тут будто бы не было. Мне кажется, что это просто предрассудок. На самом деле можно найти в условиях жизни людей гораздо более простые, гораздо более элементарные побуждения, которые должны были заставить первобытных людей хоронить своих покойников, заботиться о них, вовсе не приписывая смерти или умершему сверхъестественных свойств. Это двойственный по своей направленности инстинкт: с одной стороны, инстинкт опрятности, побуждающий даже некоторых животных стремиться избавиться от гниющего, разлагающегося тела сочлена своей «общины» или особи своего вида, а с другой стороны, инстинкт социальной привязанности, который побуждает членов первобытной общины, в особенности ближайших родственников, мать, отца и т. д., не расставаться с телом умершего».<sup>7</sup>

Со временем момент смерти и погребения стали обрастать религиозными ритуалами, связанными с анимизмом, магией, фетишизмом и другими древними религиозными верованиями, в последующем на некоторые из них в определенной мере наложил отпечаток зороастризм, и они были освящены мусульманской идеологией. В результате всего это-

<sup>7</sup> Токарев С. А. О происхождении и ранних формах религии. — В сб.: Наука и религия, № 9. М., 1957, с. 191—192. См. также Кривелев И. А. История религии. Очерки в двух томах, т. I, М., 1975, с. 37.

го сохранившиеся у лезгин похоронно-погребальные обряды и ритуалы, как и у других народов Дагестана, приобрели синкретический характер.

Древность и примитивность анимистических представлений о жизни и смерти проявляется даже в вопросе о душе человека. В представлениях лезгин нет четкого разграничения между душой — «чан» (от персидского «джан») и духом «рух» (от арабского «рух»). В большинстве случаев их смешивают, иногда даже считают за одно. Более детальное рассмотрение этого вопроса приводит к мысли, что в определенной степени «чан» можно рассматривать как кровь, которую лезгины, как и евреи, считают душой тела «нефес». В Левите написано, что «душа всякого тела есть кровь его, она душа его».<sup>8</sup>

Вообще разница между этими понятиями прослеживается с трудом, иногда они заменяют друг друга. По этому поводу на примере узбеков Хорезма Г. П. Снесарев справедливо отмечает: «...Душа в двух ее проявлениях восходила к первобытной вере во множественность душ человека».<sup>9</sup>

В лезгинских верованиях, связанных с погребальным обрядом, так же, как и у других народов Дагестана, популярны такие мусульманские персонажи, как изымающий душу человека архангел Азраил и другие, допрашивающие умершего ангелы — Мункир и Накир. Широко распространено также представление о рае — «женет», аде — «жегънем», а также представления о грядущем страшном суде, которое соответствует учению ислама. Эти представления характерны и для всех «немусульманских» народов мира, и здесь четко проявляется влияние официальных религий, которые по сути дела являются одинаковыми.<sup>10</sup>

Следует отметить, что хотя влияние мусульманской религии в погребальном культе и обрядах лезгин, равно как и во всех сторонах религиозной жизни, проявилось довольно сильно, большое место здесь занимали местные традиционные элементы. Душу «чан» лезгины часто представляли в виде голубя «лиф» или ласточки «чубарук», которая выходит из человека во время сна, она летает повсюду. Возможно, что в большинстве случаев, когда речь идет о таких зооморфных перевоплощениях душ умерших, истоки этого явления восходят к тотемистическим представлениям.<sup>11</sup> Лезгины полагали, что увиденное летающей душой снится человеку. Поэтому лезгины, как и некоторые другие народы, «во

время сна не будили человека резко, внезапно, опасаясь, что улетевшая душа не успеет войти в тело человека и он умрет».<sup>12</sup>

Широко было распространено у лезгин, как и у других народов, представление о загробном существовании человека или его души; только этим можно объяснить обычай класть вместе с покойником необходимые ему предметы, о чем свидетельствуют археологические материалы.<sup>13</sup> Оставляли в старину также различные вещи на могиле, впоследствии их стали рисовать на надмогильных камнях (кувшины — на женских, кинжалы — на мужских), что является результатом более поздней трансформации обычая под влиянием ислама. Эти ритуальные приемы, когда умершего стараются снабдить различными, якобы необходимыми ему предметами, затруднительно объяснить. Можно предположить, что первоначально беспокоились о покойнике, а в последующем, с развитием понятия о душе, стали заботиться о ней.

Вместе с верой в то, что душа человека отправляется на тот свет, существовали более древние представления о том, что душа умершего находится где-то вблизи, рядом с телом. Ничем другим нельзя объяснить обычай охранять покойного ночью, посещать его могилу подряд три дня поздно ночью и рано утром, устройство поминок, приношение всевозможных жертв, чтобы умилостивить душу умершего. К этому же относится обычай, запрещающий спать в помещении, где находится покойник, так как предполагается, что душа покойного находится рядом с телом и обитатели могут встретить ее во сне.<sup>14</sup> К этому следует добавить, что в исламе нет достаточной ясности в вопросе о месте пребывания души: уже поверье об ангелах, допрашивающих мертвеца в могиле, является уступкой более ранним концепциям, в которых душе приписывается прочная связь с погребенным человеком. При зарывании покойного не допускалось передавать лопату из рук в руки; ее в таких случаях клали на землю из-за боязни, чтобы дух, перейдя с лопатой к одному, не перешел к другому. Таким образом обманывали злого духа покойника.<sup>15</sup> Этим же объясняется требование, чтобы руки, держащие носилки — «грар» при переносе покойника на кладбище, не касались друг друга.

Отрицательное отношение к покойнику или его душе проявлялось в обычае выноса его из дома вперед головой, «чтобы он не мог найти

<sup>8</sup> Левит, Религиозное законодательство из 5-ти книжия Моисея, гл. 1, с. 14. Взято нами из книги Токарева С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965, с. 396—397.

<sup>9</sup> Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 109.

<sup>10</sup> Следует сказать, что именно эти положения официальных религий были наиболее пригодны для господствующих классов в целях эксплуатации и сохранения в повиновении неимущих слоев населения.

<sup>11</sup> Почитание голубя и ласточки как божественных птиц характерно многим народам. См. Соколова З. И. Культ животных в религиях. М., 1972, с. 181. Почитание голубя характерно было и первым христианам. См. Свенцицкая П. С. Тайные писания первых христиан. М., 1980; Косидовский С. Сказания Евангелистов. М., 1979 и др.

<sup>12</sup> Байлиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972, с. 62; Басилов В. Н. Тени святых. Наука и религия, № 9. М., 1964, с. 55.

<sup>13</sup> Пикуль М. И. Эпоха раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1967, с. 139; Давудов О. М. Культуры Дагестана эпохи раннего железа. Махачкала, 1974, с. 49—50 и др.

<sup>14</sup> Близкий обычай был и у грузин. См. Георгадзе Д. Г. Культ мертвых в горной восточной Грузии. Тбилиси, 1977 (автореферат канд. дис.).

<sup>15</sup> Этот обычай известен в Кабарде, Адыгее и Шапсугии. См. Лауров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. — В сб.: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, ТИЭ, т. 51, М., 1959, с. 200.

дороги обратно»,<sup>16</sup> в противном случае в доме будет еще покойник; в связывании больших пальцев ног; закладывании ваты в ноздри, в подвязывании челюсти; в переносе покойника ускоренным шагом на кладбище<sup>17</sup> и засыпке могилы быстрыми темпами; в трехкратном приспускании носилок с телом у порога дома в надежде, что после этого умерший не потянет за собой кого-либо из родных,<sup>18</sup> в быстром уходе с кладбища, чтобы умерший не догнал.<sup>19</sup>

Вера в загробное существование человека или его души породила обычаи снабжения покойника пищей. Из этих соображений вместе с покойником в могилу клали посуду с пищей, о чем свидетельствуют археологические находки из Мугерганского могильника.<sup>20</sup>

По представлениям лезгин, как и других народов Дагестана, души умерших якобы посещают свой дом ежедневно в течение 40 дней. Возможно, исходя из этого, родственники и соблюдали траур в течение сорока дней. Считалось, что духи посещают свой дом и в течение года, поэтому близкие родственники держали траур и в течение целого года. С этими сроками совпадают и сроки традиционных поминок.

Анимистические верования и поклонение духам породили в последующем культ предков. Упрочение родовых уз в связи с переходом к оседлому образу жизни создавало представление о том, что мертвецы продолжают оставаться сородичами и помогают своим потомкам. Из этого вытекает, что забота об умерших стадиально более раннее явление, чем культ предков.<sup>21</sup>

Культ предков — широко распространенное явление не только у народов Дагестана, но и у всех народов Кавказа. В частности, об отношении к умершему у сванов А. П. Берже пишет: «По моим наблюдениям, любовь и уважение к умершим возрастают в кавказских племенах пропорционально их дикости и суровости. Дело доходит даже до того, например, что сванет зачастую привозит умершего издалека, чтобы предать его земле на родной почве». <sup>22</sup> Такое же отношение к умершему наблюдаем и у шиитов долины Аракса, втаскивающих труп «собрата своего на вершину малого Арарата». <sup>23</sup> Лезгины, подобно всем народам

Кавказа, да и почти всего мира,<sup>24</sup> чрезвычайно бережно относились к памяти своих умерших родственников.<sup>25</sup>

До недавнего времени в некоторых лезгинских селениях (Джиг-Джиг, Ухул, Гогаз) при важных событиях в личной жизни члены семей обращались к предкам, для чего ходили на могилу своего наиболее уважаемого, по преданиям запомнившегося предка и обращались к нему, как к живому. Этим показывалось, что он не забыт и что его ставят в известность о происходящих в семье событиях. За помощью к предкам прибегали бездетные женщины и больные люди, три раза обходя вокруг старого кладбища. Специальное старое кладбище, связанное с таким поверьем, имеется в сел. Кара-Кюре, где, по рассказам стариков, находится и пир шейха Нурали. Вокруг этого кладбища прогоняли также больной скот.

Почитание умерших и предков и забота о них ярко проявляются также в поминальных обрядах лезгин,<sup>26</sup> которые, как и у других народов Дагестана, совершаются на третий, седьмой, сороковой день и в годовщину смерти.<sup>27</sup> Отмечая этот обычай у народностей Хорезма, Г. П. Снесарев писал: «Здесь мы имеем дело со строго индивидуализированным ритуалом: это проводы души (духа) определенного умершего человека». <sup>28</sup>

Первоначальным смыслом поминальной ритуальной трапезы было периодическое кормление, поддержание души, которая, по представлениям лезгин, «совершает свой загробный путь». В последующем, под влиянием господствующей официальной религии — ислама, представле-

<sup>24</sup> См. *Шегрен А. М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. Гав. Кавказ, № 27, 29, 1846; *Басилов Б. И.* Культ святых в исламе. М., 1970, с. 81; *Баялиева Т. Д.* Указ. соч., с. 27 и др.

<sup>25</sup> По мнению Кривелева И. А., «религиозное отношение к факту смерти и к покойнику могло превратиться в культ предков лишь с возникновением соответствующих социальных условий (после того, как в реальной жизни приобрела особое значение возрастная группа старейшин), а тем более после выделения главы матриархального или патриархального рода их высокое положение в земной жизни не могло не сказаться на отношении к ним родичей после их смерти. Таким образом, возникшее ранее религиозное отношение к покойникам со временем переходит в культ предков». *Кривелев И. А.* История религии. Очерки в двух томах, т. 1, М., 1975, с. 37.

<sup>26</sup> «Отсутствие поминок, — пишет, например, Калоев Б. А. относительно осетин, — якобы обрекало предков на вечный голод на том свете, а это было самым тяжким, по их мнению, преступлением». *Калоев Б. А.* Осетины. М., 1967, с. 203.

<sup>27</sup> О том, что поминальные обряды лезгин, как и у других народов Дагестана, имеют доисламское происхождение, свидетельствует приуроченность подобных обрядов у других народов, не исповедующих ислам, к тем же датам. См. *Котляревский А.* О погребальных обрядах языческих славян. М., 1868, с. 249; *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов. М. 1957, с. 37; Религиозные верования народов СССР, т. 1, М.-Л., 1931, с. 96.

<sup>28</sup> *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 123.

<sup>16</sup> *Каждан А. П.* По этапам первобытных верований. М., 1967, с. 12.

<sup>17</sup> Хотя в исламоведческой науке и принято причислять ускорение погребального процесса мусульманской религии (см. Очерки научного атеизма. Махачкала, 1972, с. 147), мы склонны считать, что оно воспринято из зороастрийской религии, которая считает труп оскверняющим все окружающее и старается скорее избавиться от него.

<sup>18</sup> *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 116.

<sup>19</sup> *Липс Ю.* Происхождение вещей. М., 1954, с. 387.

<sup>20</sup> *Пикуль М. И.* Указ. соч., с. 206, 105.

<sup>21</sup> Нередко у лезгин при крайней нужде и опасности обращаются к мертвым, умоляя их о защите и помощи. Это же известно и многим другим народам мира. См. *Липс Ю.* Указ. соч., с. 389.

<sup>22</sup> *Берже А. П.* Этнографическое обозрение Кавказа. СПб., 1879, с. 20.

<sup>23</sup> *Берже А. П.* Указ. соч., с. 20.

ния об этом коренным образом изменились.<sup>29</sup> Кормление умерших или их душ путем поминальной трапезы, как и другие похоронные обряды, можно отнести к области символики, которая пришла на смену реально существовавшим древним обычаям. О том, что такие обычаи в прошлом существовали, красноречиво говорят многие остаточные явления поминально-погребальной обрядности: оставление еды на могилах и отверстий в могильных холмах, устройство особых углублений для скопления воды,<sup>30</sup> а также богатый археологический материал.

Во всех этих обычаях и обрядах лезгин отразилось распространенное представление о посмертном существовании двойника умершего в материальном или духовном облике, отсюда и забота о покойном, а в последующем — о его душе.

Интересен также по своему содержанию и магический момент, наблюдаемый в лезгинских погребально-поминальных обрядах. Здесь мы снова сталкиваемся с представлением лезгин о перевоплощении душ. В их сознании укоренилось представление о том, что достаточно бездетной женщине перейти дорогу похоронной процессии во время похорон умного, многодетного старого человека или же пролезть под носилками, на которых его несут, чтобы забеременеть, причем у ребенка будут все те качества, которыми обладал умерший. Кроме того, бездетными женщинами и больными людьми использовалась как исцеляющее средство вода, оставшаяся после смывания таких людей, для чего этой водой умывались с добавлением воды из «священных родников». В с. Куруш, Микрах, Кара-Кюре для этих целей использовали воду, уже бывшую в употреблении (стекавшую с трупа), а в с. Хрюк, Ахты, Луткун, Зрых утверждали, что, если эта вода прикоснется к телу, у человека облезет кожа, т. е. запрещали прикасаться к такой воде.<sup>31</sup> Возможно, противоречивое отношение к умершему в данном случае сложилось в разное время и следует его считать стадильным.

Надо отметить, что вышеизложенные действия бездетных женщин

<sup>29</sup> Эти обряды очень дорого обходились семье покойного. Они были полезны только духовенству, которое, с одной стороны, играя почти главную роль в организации и проведении похорон, старается сохранить былой авторитет среди верующих, с другой стороны, получает от этого обряда значительные доходы в виде платы за чтение Корана, взноса для мечети и т. д.

<sup>30</sup> Скапливаемой на могильных камнях воде отводится исцеляющее свойство, она якобы может лечить бездетных женщин, больных детей и пр. В этом плане небезынтересен также обычай поливать могилу сразу же после похорон водой, которую специально приносили в кувшине. Этот обычай известен почти всем народам Дагестана. Например, у кумыков поливали водой могилу, если умерший был совершеннолетним. По этому поводу Гаджиева С. Ш. совершенно справедливо отмечает, что «этот обряд совершался для «очищения» покойника от грехов... что эта вода тут же «пробуждает» умершего, после чего начинается его загробная жизнь». См. *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. М., 1961, с. 281. А лезгины считают, что одна капля этой воды падает на кончик носа или лоб, и с этого момента начинается загробная жизнь умершего.

<sup>31</sup> Здесь мы опять встречаемся с зороастрийским предписанием о том, что все, связанное с трупом, гадко.

во время похорон уважаемых стариков несомненно связаны с представлением, что душа умершего находится поблизости от покинутого им тела<sup>32</sup> и сопровождает похоронную процессию. Вера в воплощение души умершего в новом члене рода встречается в верованиях многих народов мира. Ритуальные действия бесплодных женщин, описанные нами выше, также восходят к примитивным представлениям о том, что душу, покинувшую тело, можно «уловить», и это легче всего сделать в момент, когда происходят похороны, так как в этот момент душа следует за умершим. Подобные понятия были распространены у многих народов мира, в частности, у индейцев гурунов, у персов и т. д.<sup>33</sup>

У лезгин смерть человека и связанные с ней обряды носили двойственный характер. С одной стороны, люди ждали от умерших избавления от своих недугов (это мы видим в обряде «улавливания душ»), с другой стороны, дом умершего, пока там находилось тело, был табуирован для девушек и молодых женщин, особенно для беременных. Последние не только обходили этот дом, но для оберега привязывали к одежде талисман, в частности амулеты с землей, взятой с могилы какого-либо святого, или перевязывали палец куском тряпки, взятой с пира (святыня). Кроме того, оберегом считался кусочек материи, отрезанной от савана умершего, который привязывался к пальцу или одежде.

В основе вышеизложенных действий несомненно лежал страх перед умершим, дух которого, по представлениям лезгин, мог повредить беременной женщине или ее ребенку. Часто у лезгин можно было услышать в адрес бездетных женщин и больных детей: «Адал кьейидан чила ала» — «На ней чила умершего».<sup>34</sup> Особенно лезгины опасались покойников, отличавшихся при жизни алчностью и злостью. Считалось, что душа

<sup>32</sup> Это известно многим земледельческим народам. См. *Липс Ю.* Указ. соч., с. 393.

<sup>33</sup> См. об этом у Снесарева Г. П. со ссылкой на Тейлора Э. Т. и А. Массэ. *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 126.

<sup>34</sup> Чила — общераспространенный термин не только в Дагестане и на Кавказе, но и в Малой и Средней Азии. Происходит он от иранских наречий и первоначально означал «сорок, сорокодневный период» (см. Персидско-русский словарь. М., 1953, с. 165). Этот термин в последующем заимствован и турками, где на их языке означает «устать, утомиться, изнемогать» (см. *Будагов Л. З.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. 1, СПб., 1869, с. 507). У многих тюркоязычных народов слово «чила, чиле» стало обозначать также и болезнь, прежде всего, поразившую молодую женщину или ребенка. В таком значении это слово употребляется среди туркмен (см. *Демидов С. М.* К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен. Тр. Института истории, археологии и этнографии АН СССР, т. VI, Ашхабад, 1962, с. 202; *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 42). Видимо от тюркоязычных народов этот термин попал и к другим их соседям. У всех народов Дагестана чила — это своего рода табуированный период в течение 40 дней, когда роженица и новорожденный считались «нечистыми». У лезгин же под чила подразумевается всякий недуг: длительная болезнь людей, бездетность, даже временная вялость. При всех заболеваниях и недостатках человека лезгины говорят, что он попал в чила (Ам чилада аткана). Причем чила бывают весьма разнообразны. Соответственно, разнообразны и способы их преодоления.

такого человека непременно заберет души нескольких оставшихся близких родственников и соседей. Сильное влияние ислама проявилось в том, что страх перед умершими в лезгинских верованиях и обрядах в определенной степени утерял свою былую остроту и остался в пережитках в стертых формах.

В лезгинских верованиях, связанных со смертью, четко проявляется отрицательное отношение к трупам, и главной причиной этого является его «оскверняющее действие». Такое отношение к умершему восходит к очень отдаленным слоям первобытных верований. Оно определяет множество обрядов и действий и проявляется в вере в сверхъестественную силу смерти. Во многом лезгинские суеверные представления этого цикла напоминают зороастрийские. Чтобы не быть голословным, вспомним, каково отношение зороастрийской религии ко всему мертвому.

Когда человек умирал, зороастриец считал, что он подвергался нападению со стороны злых духов или сил Ангро-Майнью, олицетворением которого является вредная муха Друдж Насу.<sup>35</sup> В этот момент у постели умирающего должен был находиться жрец, который должен читать соответствующие религиозные молитвы, при этом вливать в рот умирающего специальный опьяняющий напиток «хаума», обладающий «божественной силой вдохновлять».<sup>36</sup> Затем около тела безотлучно должны были находиться два человека, призванные охранять его от злых духов. Специальные служители мертвых совершали приготовления к погребению и перенос тела на дахму.<sup>37</sup> В течение трех дней горел огонь и ставился кувшин с водой на месте, где лежал покойный до выноса из дома. Кроме того, родные умершего не готовили в доме пищу, особенно мясную, не разжигали огонь в очаге для приготовления пищи (также в течение трех дней).<sup>38</sup>

Теперь обратимся к некоторым моментам лезгинского пережиточного ритуала, связанного со смертью, и убедимся, что в нем немало общего с вышесказанным. Если в семье лезгина кто-то тяжело заболел, родные и близкие постоянно навещали больного и внимательно следили, чтобы его смерть не была для них неожиданностью. При этом около умирающего непрерывно должны были находиться как минимум два человека,<sup>39</sup> которые, опустив головы, молчали. Тем самым изъясляли преждевременный свой траур. К умирающему приглашали либо муллу, либо другого человека, знающего Коран, который читал 36-ю суру Ко-

<sup>35</sup> Миковельский А. О. Авеста. Баку, 1960, с. 128.

<sup>36</sup> Там же, с. 75.

<sup>37</sup> Дахмы — специальные сооружения для покойников.

<sup>38</sup> Эти же действия приводятся Снесаревым Г. П. в его работе. См. Указ. соч., с. 131.

<sup>39</sup> По просьбе умирающего, если он хотел что-то сказать по секрету кому-либо другому, они должны были выйти и ждать окончания разговора у дверей.

рана, известную под названием «йасин»,<sup>40</sup> хотя в ней нет ни одного слова, касающегося смерти.<sup>41</sup>

По мусульманскому вероучению, «человек, который умер, не услышав этой молитвы, считался неверным (кафир), а смерть его «поганой», за исключением тех, которые погибали на войне, при аварии или утонули»,<sup>42</sup> т. е. умирали не естественной смертью.

При чтении молитвы мулла время от времени капал в рот умирающему холодную воду или прикладывал ко лбу мокрую тряпку. Брызгали водой также и в лицо. Этот обычай верующими, не только лезгинами, но и всеми дагестанцами, объясняется так же, как и у киргизов и узбеков, тем, что у умирающего сохнет в горле, и он испытывает мучительную жажду.<sup>43</sup> В этот момент якобы шайтан предлагает ему воду, взамен которой он должен отречься от веры,<sup>44</sup> что является мусульманским объяснением вопроса.

Оплакивание умершего — «яс», «салам» проводилось так же, как и у других народов Дагестана, в течение пяти дней. Особенно тяжелыми были обязанности женщин-родственниц, которые должны были не только плакать, но и царапать себе лицо и наносить удары. Увидевший оплакивание по умершему в Дагестане П. Пржецлавский писал: «Ближайшие родственницы с растрепанными волосами и спущенную до пояса рубашкой или одетые в кули с прорезанными для головы и рук отверстиями, колотят себя пуще других и с плачем импровизируют песню, восхваляющую достоинства усопшего».<sup>45</sup> Кроме того, близкие родственники должны были носить в течение определенного времени (чаще 40 дней, иногда до года) траурную одежду, а также не выходить днем из дома.<sup>46</sup> Как правило, траурная одежда бывала черного цвета.<sup>47</sup>

<sup>40</sup> См. Коран. Пер. и ком. Крачковского Ю. И. М., 1963, с. 348—352.

<sup>41</sup> См. Очерки научного атеизма. Махачкала, изд-во ДГУ, 1972, с. 96.

<sup>42</sup> Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972, с. 66.

<sup>43</sup> Там же, с. 67; Снесарев Г. П. Реликты..., с. 132.

<sup>44</sup> Подобное поверье характерно и аварцам. См. Гаджиев Г. А. Верования и пути преодоления их пережитков на современном этапе (полевые записи автора 1979 г.) ГФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 201, л. 60 (Инф. Ибрагимов Шихамир — 70 лет, с. Кокрек, Хасавюртовский р-н).

<sup>45</sup> Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане. «Военный сборник», 1860, № 4, с. 297. Подобный обычай пережиточно сохранился у абхазов. См. Смир Г. В. Ислам в Абхазии и преодоление его пережитков в современных условиях. Тбилиси, 1972, с. 36.

<sup>46</sup> Этот обычай распространен также у кумыков. См. Гаджиева С. Ш. Кумыки, с. 281.

<sup>47</sup> Одни ученые в изменении внешности видят желание запугать злого духа или замаскировать себя, чтобы не быть узнаваемым (Лилс Ю.). Другие — табу, сообщаемое покойником всем окружающим, а через них и посторонним лицам (Харузин Н., Тейлор Э. и др.). По этому поводу справедливо замечает Штернберг Л. Я.: «Всем соприкасавшимся с покойником необходимо было уберечь от осквернения свою повседневную одежду и вместе с тем предостеречь посторонних от прикосновения к лицам, находившимся в состоянии траура. Обеим целям удовлетворяло употребление специальной одежды необычного цвета, которая резко бросалась в глаза посторонним и

Разнообразные виды оплакивания умершего у лезгин с выкриками и причитаниями, воспоминаниями достоинств усопшего, распусканием женских волос (жена на похоронах мужа должна была отрезать с головы косы и положить их на грудь покойного)<sup>48</sup> являются доисламскими несомненно и не имеют ничего общего с ортодоксальным мусульманством.

Обычай водного очищения трупа у лезгин вытекает также из представления о нечистоте его. Многие моменты, связанные с этим обычаем, тоже домусульманские, хотя ислам предписывает обряд омовения водой или песком, если нет воды.<sup>49</sup> Было бы неверным полностью отнести этот обычай также к зороастризму, но некоторые моменты этой процедуры являются чисто зороастрийскими, воспринятыми мусульманской религией. Известно, что в Авесте имеется представление о самоочищении проточной водой,<sup>50</sup> причем в роли божеств там выступают разные мифологические образы, хотя они и противоречивы. Ярко выраженных водных божеств, как в зороастризме, у лезгин не было, но, как у маздаистов, омовению водой умерших придавалось большое значение. Омовение у лезгин происходило под руководством муллы, который читал молитвы. Происходило оно, как правило, утром в день похорон, в жилом помещении, где умерший скончался. Под умершего клали ящик, доски, поверх них стлали одеяло или коврик, делали в них углубление для стока воды, которую выливали в яму и закапывали.<sup>51</sup> Каждый из омывальщиков повязывал правую руку куском белой ткани (чаще бязи) — «хун» или белого ситца — «агъ», оторванного от савана «кафан», для того, чтобы голая рука не касалась тела умершего, ибо «нечистота считается делом демона, который пребывает в трупе и оттуда переходит в тех, кто к нему прикасается».<sup>52</sup>

Омывальщики все внимание обращали на то, чтобы вода согласно

---

которую по окончании траура можно было оставить, как нечистую. Подтверждение этого взгляда мы видим в том, что во многих местах по окончании траура траурную одежду уничтожают (напр. у чергов Золотого берега)». См. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. с. 206.

<sup>48</sup> Такой обычай существовал также и у аварцев (см. *Пржецлавский П.* Указ. соч., с. 297) и у других народов Северного Кавказа (см. *Магомедов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968, с. 379—380). В этом плане интересен обычай осетин, описываемый *Миллером В. Ф.* «Вдова, — пишет он, — подойдя к гробу, отрезает с помощью своих родственниц свою косу и кладет на грудь мужа, в убеждении, что через это она будет его женою и в загробном мире». См. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды, ч. II, М., 1886, с. 294.

<sup>49</sup> См. *Керимов Г. М.* Шарият и его социальная сущность. М., 1978, с. 49.

<sup>50</sup> *Маковельский А. О.* Авеста, с. 123.

<sup>51</sup> В некоторых лезгинских селениях эту воду использовали как исцеляющее средство против чила от умершего. Такое противоречие, видимо, связано с разной степенью исламизации древних воззрений.

<sup>52</sup> *Бетгани и Дуглас.* Великие религии Востока. Пер. с англ. Хавкиной Л. Б., ч. I, М., 1899, с. 288. Об этом см. также *Крывелев Н. А.* История религии, т. I, М., 1975, с. 45; *Шейнман М. М.* Вера в дьявола в истории религии. М., 1977, с. 17.

традиции семь раз стекла с тела.<sup>53</sup> Особое внимание при этом обращалось на то, чтобы не сидели на трупе насекомые, особенно мухи. Это безусловно вытекает из зороастрийской религии, где трупный демон Насу, как уже нами упоминалось, выступает в образе мухи<sup>54</sup> и легко может внедриться в организм непосредственно соприкасавшихся с трупом. Омывальщики получали за свой труд в виде вознаграждения одежду покойного. У лезгин сохранилось выражение относительно одежды ненавистного человека «чхейдаз гуй» — («Пусть достанется омывальщику»). Раздача одежды покойного рассматривалась лезгинами и как способ облегчения его дальнейшей судьбы. Считалось, что если одежду умершего не раздать омывальщикам, то он на том свете попадет в ад, т. е. «ушел» должником.<sup>55</sup>

Нам думается, что нет надобности вдаваться в подробности этой процедуры. Можно отметить лишь, что все вещи, которые были в соприкосновении с умершим во время омовения, табуировались как сакрально нечистые. Это мы видим и в лезгинском ритуале по отношению к другим вещам, имевшим соприкосновение с мертвым телом. По обычаю, у изголовья умершего мужчины клали овчинную папаху — бармак, у женщин платок — фите, независимо от возраста, а также тело умершего при перенесении его на кладбище заворачивали сверху саваном и одеялом, ковром или буркой. Эти вещи после употребления считались табуированными, они изолировались и убирались подальше от взоров домочадцев или вешались в доме на такой высоте, чтобы никто не мог прикасаться к ним. Затем их выставляли на крыше на три дня для «очищения». Здесь мы имеем дело с очищающим свойством солнца, что безусловно восходит к языческой или зороастрийской традициям.

Сакрально нечистыми и табуированными были также и носилки, которые использовались для переноса трупа на кладбище. Их хранили в специальном помещении и не могли использовать ни для каких других целей. По своему устройству это сколоченная из досок или брусьев своеобразная лестница. Сразу же после поднесения трупа к могиле их уносили и прятали.

Наряду с обычаем изоляции всех вещей, бывших в соприкосновении с умершим, а также передачи личной одежды другим людям существовало суеверное представление о том, что необходимо изолировать и предметы, которыми пользовался умерший при жизни. К таким вещам относилась посуда, постельные принадлежности, которые передавались

---

<sup>53</sup> Шарият предписывает три раза. См. *Керимов Г. М.* Указ. соч., с. 49.

<sup>54</sup> *Маковельский А. О.* Указ. соч., с. 128.

<sup>55</sup> Такое представление характерно и для чеченцев. См. *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев. Оттиск из «Терского сборника», вып. III. Владикавказ, 1893, с. 34—36.

или омывальщикам или другим родственникам.<sup>56</sup> Здесь мы видим отголоски отдаленных связей с первобытным обычаем истребления имущества умершего путем сожжения или помещения в погребальную камеру вместе с ним,<sup>57</sup> о чем свидетельствуют многочисленные археологические находки в различных местах Дагестана.

Интересен по своему происхождению также обычай лезгин выносить из помещения, где лежал умерший, всю утварь, все продукты. Пищевые продукты считались не годными к употреблению, а посудой пользовались лишь после тщательной мойки.<sup>58</sup> Закрывали красной материей и зеркало, которое находилось в этом помещении. Красный цвет — очистительный цвет огня. Возможно, это стремление очиститься от духа умершего, воплотившегося в зеркало. После выноса трупа помещение окуривали дымом сжигаемых различных растений — гьярмулаар (рута) и белили стены примерно на метр от пола.<sup>59</sup> Это вытекает из представлений лезгин о том, что стены помещения наполовину от пола заполняются кровью умершего и следует его очищать.<sup>60</sup> Эти меры можно с полным основанием отнести к оградительным и профилактическим, призванным нейтрализовать оскверняющие свойства трупа. У лезгин тщательно закрывали лицо умершего от всех окружающих, т. к. считалось, что трупом может быть причинен какой-либо вред окружающим, а также, чтобы солнечный свет не упал на него.<sup>61</sup> Известно, что обычай

<sup>56</sup> По этому поводу справедливо отмечает Липс Ю.: «Стремление избавиться от трупа, поскольку он представлял реальную опасность для живых, распространялось и на все предметы, находившиеся в обиходе покойника». Липс Ю. Происхождение вещей. М., 1954, с. 352.

<sup>57</sup> В этом отношении интересен обычай ненцев зарывать все, что связано с именем умершего. В частности, кроме личных вещей даже стружки, оставшие от сооружения гроба, также кладут внутрь вместе с вещами (Грачева Г. Н. Погребальные сооружения ненцев устья Оби. См. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX века. Сб. МАЭ, Л., 1971, с. 251). Интересен также обычай и некоторых народов Дагестана. Например, у аварцев, чтобы вырыть могилу надлежащей длины, рост покойника измеряют палкой. Во время погребения эту палку ломают и бросают в могилу. См. Чурсина Г. Ф. Авары, РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65, ед. хр. 1570, с. 65.

<sup>58</sup> Подобное поверье характерно ахвахцам и лакцам, у которых этот запрет распространяется и на соседей. См. Гаджиев Г. А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана, РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 176, л. 20. (Полевой материал лета 1977 года. Инф. Гасангусейнов Газимагомед — 80 лет, с. Ахар, Новолакский район), РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 201, л. 92 (инф. Курамагомедов Кадимагомед — 75 лет, с. Тадамгитль, Ахвахский р-н).

<sup>59</sup> Подобные очистительные обряды характерны и для русских. «После похорон избу мыли и окуривали ладаном», — пишет Носова Г. А. См. Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975, с. 85.

<sup>60</sup> Это же характерно и аварцам. (Полевой материал лета 1978. Инф. Курамагомедова Патимат — 70 лет, с. Акнада, Кизилюртовский р-н).

<sup>61</sup> У лезгин скрывают от солнечного света все мертвое, при этом утверждают, что, «если солнце увидит мертвое, то оно заплачет». Подобное поверье имеется у багулалов. (Полевой материал лета 1977 года. Инф. Пирмагомедов Абдурахман — 72 года, с. Хуштада, Цумадинский район).

закрывать лицо умершего был распространен у парсов, о чем пишет К. А. Иностранцев.<sup>62</sup> В этом проявилась боязнь осквернить небесные светила, почитавшиеся лезгинами в прошлом. По этой же причине при укладывании покойника в могилу сверху держали одеяло, чтобы лучи солнца не попали в нее. Большим несчастьем считалось, если в вырытую могилу попадали капли дождя или снега, т. к. считали, что дождь или снег в этом случае не скоро прекратятся и говорили: «Афте чимел» — «Дождливая или снежная неделя».<sup>63</sup> Умершего, на которого упал дождь, считали вредным при жизни. Это же мы видим и при рытье могилы. Если почва оказалась мягкой и податливой, то умершего считали хорошим человеком, а если почва оказалась каменной и рыть могилу трудно, то считали, что умерший был нехорошим человеком и обязательно пострадает на том свете. Смысл этих представлений нам трудно объяснить, но известно, что корни их надо искать в глубокой древности. Правда, в Авесте мы находим упоминания об очищающем свойстве дождевой воды. Известно, что в дахмах делали специальные стоки и клали под ними пласты угля, чтобы стекающая с покойников дождевая вода очищалась раньше, чем проникнет в почву.<sup>64</sup>

Представление о сакральной нечистоте трупа у лезгин проявляется и в том, что нельзя указывать пальцем на труп, могилу, даже на кладбище, если такое случается, то необходимо незамедлительно кусать этот палец до крови (пример имитативной или очистительной магии по С. А. Токареву),<sup>65</sup> в противном случае этот человек умрет в течение семи дней.

Нам кажется, обычай сопровождать покойника на кладбище только мужчинами и громкий плач женщин тоже в определенной степени смыкаются с представлением о сакральной нечистоте трупа, ибо наиболее уязвимыми для нечистого духа трупа считаются женщины, и они своими криками, причитаниями и громким плачем отпугивают злые силы, вместе с тем показывая свою скорбь по умершему.

Археологический материал дает нам повод утверждать, что у лезгин, как и у других народов Дагестана, в погребальном ритуале прошлого имели место как групповые, так и одиночные захоронения, преимущественно в вытянутом положении в каменных склепах, грунтовых

<sup>62</sup> Иностранцев К. А. Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гуджератских версий об Арта-Вирафе. Изв. АН, т. IV, серия № 7, 1911, с. 559.

<sup>63</sup> В этом плане интересен обычай восточных славян поливать трупы пивом «обильно водой», чтобы вызвать дождь. См. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. М., 1957, с. 40.

<sup>64</sup> Смирнов К. Персы. Очерк религии Персии. Тифлис, 1916, с. 49.

<sup>65</sup> Токарев С. А. Сущность и происхождение магии, ТИЭ, т. 31, М., 1959, с. 24.

могилах и катакомбах.<sup>66</sup> В раннем средневековье в Дагестане, в частности, у кубачинцев были случаи, когда в специальных подземных помещениях (отдельных для мужчин и женщин) у покойников отделяли мясо от костей, мясо бросали на корм птицам (женское — коршунам, мужское — воронам), а очищенные кости собирали в специальные мешки, писали на них имя покойника и развешивали в домах.<sup>67</sup> Не исключено, что такое могло бытовать и у лезгин, ибо некоторые исследователи зафиксировали его бытование вблизи города Дербента вплоть до 80-х годов XIX века.<sup>68</sup>

Хотя следы трупосожжения в этнографическом материале лезгин нами не обнаружены, но археологический материал позволяет говорить о бытовании (в переходный от бронзы к железу период) обычая устройства погребальных костров.<sup>69</sup> По рассказам стариков из сел. Кара-Кюре выясняется, что недалеко от сел. Мака есть место, где сжигали трупы, в последующем это место было превращено в кладбище. Возможно обычай зажигать костры на могилах малолетних детей под вечер и является отголоском древних обычаев трупосожжения.<sup>70</sup>

Также не оставил следов обычай выставления трупов на съедение животным и птицам.<sup>71</sup>

Известно, что учение маздаизма считает все мертвое источником осквернения окружающего. Оскверниться может и земля, если к ней прикоснется труп. Поэтому зороастризм считает большим преступлением зарывать мертвых прямо в землю. Следы таких представлений мы видим и в лезгинском похоронном обряде.

На территории расселения лезгин можно найти подземные захоронения в склепах в том виде, в каком ребенок находится в материнской утробе. Такое захоронение автор видел в Мугерганском могильнике при раскопках. Может быть это связано с первобытным представлением о том, что человек после смерти может вновь родиться на том свете.

<sup>66</sup> См. Котович В. Г., Шейхов Н. Б. Археологическое изучение Дагестана за 40 лет. Уч. зап. ИИЯЛ, т. VIII, Махачкала, 1960, с. 356. (Материал из Хлютского могильника); Гаджиев М. О погребальном обряде племен горного Дагестана в бронзовом веке. Уч. зап. ИИЯЛ, т. XIII, Махачкала, 1964, с. 233—249; Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.) Махачкала, 1969, с. 57; Давудов О. М. Культуры Дагестана эпохи раннего железа. Махачкала, 1974, с. 51—58 и др.

<sup>67</sup> См. Уваров А. С. Курганы с расчленением близ Дербента. Тр. V археологического съезда. М., 1887, с. 67—74.

<sup>68</sup> Там же, с. 67.

<sup>69</sup> См. материалы Мугерганского могильника. Пиккуль М. И. Эпоха раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1967, с. 23; Давудов О. М. Указ. соч., с. 51.

<sup>70</sup> Лезгины это объясняют тем, что на могилах младенцев по ночам собираются шакалы; чтобы отогнать их, разводят костры.

<sup>71</sup> Однако рассказывают, будто в старину нетрудоспособных стариков их сыновья должны были приводить к специальному оврагу, а старики должны были бросаться оттуда, подобно тому, как описывал Страбон у каспиев (см. Страбон. География, XI, 11, 8). Но один человек пожалел своего отца и оставил в живых. В последующем старик оказал своему народу немалые услуги мудрыми советами. С тех пор стариков почитают. Такого рода легенды широко распространены на Востоке.

точно так же, как на этом.<sup>72</sup> Хоронили также в каменных ящиках, чтобы труп не прикасался к земле. Возможно, закладывание по бокам и сверху каменных плит и является дальнейшей трансформацией форм захоронения в ящиках. Нам представляется, что обычай заворачивания трупа в саван или одевание на него одежды тоже был связан с представлением об оскверняющем свойстве трупа, ибо саван (одежда) в определенной степени изолирует его от земли, которую может осквернить труп.

Наконец, мы видим на лезгинских кладбищах «сурар» вертикально поставленные в голове и ногах каменные стойки с различными изображениями. Возможно эти камни имели в прошлом назначение «выхода душ».

Исходя из всего вышеизложенного, необходимо подвести некоторые итоги. На многих примерах похоронно-погребальной обрядности лезгин мы убедились, что в них содержится множество домусульманских представлений, порой весьма примитивных и архаичных по содержанию и происхождению, которые характерны для тех отдаленных эпох в истории человечества, когда представления о бесплотной и антропоморфной душе еще только начинали формироваться.

Со временем ислам вбирает в себя этот пласт первобытных примитивных представлений, но коренного изменения их не произошло, и влияние ислама ограничилось чтением молитв, скорее похожих на магические заклинания. Не оказали на них большого влияния также догматика и мифология мусульманской религии.

Описанные верования и обычаи находят богатые параллели как на Кавказе, так и в других регионах. Эти этнографические аналогии говорят о едином пласте культурных традиций для широкого круга народов Евразии.

Таким образом, похоронно-погребальная обрядность лезгин обнаруживает смешение разнообразных религиозных форм и элементов — и языческих, и мусульманских, и зороастрийских.

Нерасчлененность, неразграниченность элементов ислама и доисламских верований в религиозном комплексе не осознаются массой верующих. Корни религиозно-бытовых пережитков переплетены с реликтами традиционного семейного и общественного уклада, старой морали, старой психологии.

Коренные изменения условий жизни, происшедшие за годы Советской власти, привели к исчезновению старых религиозных обычаев, обрядов, привычек. Безусловно, это следствие великих социальных преобразований в нашей стране, победоносного хода культурной революции.

Изживание старых форм быта, преодоление традиций и предрас-

<sup>72</sup> Кнорозов Ю. В. относительно аналогичного обычая у майя пишет: «Телу умершего придавали позу еще не родившегося ребенка, исходя из представлений о том, что умерший предок воплощается в новорожденном». См. Кнорозов Ю. В. Иероглифические подписи майя. Л., 1975, с. 249.

судков, унаследованных от эксплуататорского общества, сложный процесс. Иногда верования продолжают составлять пассивный запас устаревших взглядов и привычек, который тормозит формирование у людей научного взгляда на мир. Изучение происхождения древних верований и обрядов, которые срослись в сознании верующих с исламом, необходимо не только в интересах науки, но и для совершенствования методов атеистического воспитания.

Партия рассматривает борьбу против религиозных предрассудков «как идеологическую борьбу научного, материалистического мировоззрения против антинаучного, религиозного мировоззрения». <sup>73</sup> Без знания сущности религии, ее истории, современного состояния нельзя правильно вести атеистическую пропаганду. От степени гибкости и целенаправленности научно-атеистической критики зависит успех наших атеистов-пропагандистов. Научно-атеистическая пропаганда должна учитывать существование в сознании верующих доисламских элементов, формы их связи с мусульманскими установками и обрядами и направлять острее всей атеистической борьбы против тех и других, не делая между ними разницы.

Большая роль в преодолении религиозных пережитков принадлежит научным знаниям о мире, которые способствуют росту критического отношения ко всякой религии, а также внедрению в быт и жизнь новых безрелигиозных обрядов, праздников, торжественных церемоний. Необходимо сделать так, чтобы эти новые обряды и праздники превратились в традиции. К таким обрядам и праздникам относятся торжественная регистрация новорожденного и имянаречение ребенка, акты бракосочетания, проводы умерших в последний путь, организация гражданских панихид, с исключением из них религиозных моментов. Необходимо отбирать из народных обрядов и традиций самые лучшие и придавать им новый смысл, превращать их в эффективное средство коммунистического воспитания масс. При всем этом нашим атеистам-пропагандистам для успешной борьбы с религиозными предрассудками в тех или иных конкретных случаях необходимо не забывать указаний В. И. Ленина о необходимости давать массам «самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и этак, для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самими различными способами и т. д.» <sup>74</sup>

<sup>73</sup> Постановление ЦК КПСС от 10 ноября 1954 года «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». См. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, ч. IV, М., 1969, с. 48. Это было отмечено и в Постановлении ЦК КПСС от 26 апреля 1979 года «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы». М., 1979, с. 13.

<sup>74</sup> Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. Полн. собр. соч., т. 45, с. 26.

С. Ш. Гаджиева, А. М. Аджиев

### ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД И ПРИЧИТАНИЯ КУМЫКОВ \*

Плачи и причитания являются одним из наиболее древних и устойчивых видов устно-поэтического творчества народа. Они занимают значительное место среди других жанров обрядовой поэзии и представляют собой неотъемлемую часть всей похоронной обрядности.

Обряд оплакивания покойника у кумыков называется «яс» (слово это по происхождению арабское и означает «печаль»). Плачи носят название «яс» или «ваях» (ваягь). Ваях, очевидно, исконно кумыкское домусульманское название похоронного обряда и сопровождающих его причитаний (см. ниже). Термин «яс» ныне употребляется чаще «ваяха», что, по-видимому, связано с утверждением среди кумыков ислама.

Однако в причитаниях и в ряде моментов похоронного обряда, особенно в части, отправляющейся женской половиной, сохранилось много черт, уводящих нас в домусульманский период.

Отсутствие многих компонентов аналогичного кумыкскому домусульманского похоронно-обрядового ритуала у соседей — горцев Дагестана и, наоборот, довольно богатые аналогии с обрядностью некоторых тюркских народов позволяют в целом говорить о его древнетюркских основах у кумыков. Причем, данная основа в разных кумыкских районах представлена не одинаково. Это обусловлено как неравномерностью процессов поздней трансформации обрядности, связанной с особенностями социально-экономического и культурного развития районов, так, видимо, и степенью влияния тех или иных древних тюрков на эти регионы. Нам представляется, что северные кумыки больше испытали влияние сравнительно поздних тюрков — кыпчаков и отчасти ногайцев, в то время как в южной Кумыкии сравнительно больше ошутимы элементы огузских, а возможно и доогузских (гунны, болгары, хазары и др.) тюрков. <sup>1</sup> Не исключено, что эти влияния «поддерживались» и гео-

\* В данной статье использован материал, в основном собранный ее авторами.

<sup>1</sup> Об этом см. Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961; Аджиев А. М. Кумыкский йыр о Джавате и сказание о Дели Домруде из «Китаби додем Коркут». Советская тюркология, 1975, № 6, с. 33—37.

графическим расположением отмеченных регионов (северная Кумыкия вплотную примыкает к кыпчакскому миру — ногайцы, карачаевцы, балкарцы, татары и др., южная — к огузскому — азербайджанцы). Однако наличие у южных кумыков ряда фольклорно-этнографических данных, отсутствующих у соседей, потомков огузов — азербайджанцев, терекеменцев, — говорит о том, что дело не только в соседстве, но и в сохранении, «консервации» в южно-кумыкских районах именно древнетюркских традиций.

Исходя из степени представленности, сохраненности древнего похоронного обряда, мы делим Кумыкию на три условных региона: южный (Каякентский, отчасти Кайтагский р-ны); средний (Ленинский, Буйнакский, отчасти Кизилюртовский р-ны); и северный (Хасавюртовский, Бабаюртовский, отчасти Кизилюртовский и Кизлярский р-ны). Хотя, разумеется, границы между ними не всегда четко очерчены, вырисовывается такая общая картина: у южных кумыков обряд в древнем своем качестве представлен лучше, и по мере продвижения на север наблюдается его постепенное угасание, трансформация.

Поскольку не только в различных кумыкских регионах, но иногда даже в близлежащих аулах наблюдаются некоторые расхождения в отправлениях похоронных обрядов, ряд характеристик мы не распространяем на всех кумыков в целом и, когда это позволяет наш материал, в скобках оговариваем пункт, где была зафиксирована вариация ритуала или его отдельных циклов, этапов.

Похоронный обряд кумыков — наиболее устоявшийся и «освященный» традициями глубокой старины цикл действий, нарушение которых встречало резкое осуждение окружающих. Это диктовало четкую регламентацию обрядовых действий, их моментов, порядка, что, несмотря на глубоко трагический характер процесса, создавало в нем элементы театральности.

Женщины оплакивали покойного в специально отведенной для этого комнате. Массовое оплакивание умершего проводилось в течение 5—7 дней. В первую ночь после смерти человека в кругу близких женщин шло распределение мест, где должна сидеть та или иная родственница. Отцовская сторона занимала более почетное место. У «орта багъаны» — центрального столба дома, символизирующего опору домашнего очага, семьи, садились по одной старшей женщине с отцовской и материнской сторон. У стены против дверей (тёр) садились родственницы с отцовской стороны, затем — с материнской. Две сестры рядом не садились.

Мужчины, родственники покойного, располагались во дворе, стояли в один ряд спиной к стене дома, лицом — во двор; пожилые мужчины могли и сидеть, но при приходе человека вставали. У самых дверей стояли молодые и наиболее близкие родственники усопшего (сыновья, братья и т. д.), один из которых обычно с плачем сопровождал в

дом вновь пришедшего мужчину, пожелавшего оплакать покойного в комнате женщин. Надо отметить, что случаи оплакивания покойного мужчинами нередко осуждались, ибо это считалось противным как исламу, так и суровым обычаям края. Возможно, этот обычай, как и ряд других, восходит к древнетюркским традициям.

У мужчин, как и среди женщин, предпочтение отдавалось родственникам по линии отца. Если у покойного не было взрослых сыновей, братьев, то пришедшие выражали соболезнования другим близким родственникам, и прежде всего по линии отца.

По суровым обычаям кумыков, отец и даже мать умершего должны были проявлять большую сдержанность, внешнее выказывание ими боли, слабости осуждалось. Наоборот, сестры и братья покойного выражали свои переживания в высшей степени эмоционально, что доходило до безудержного самоистязания. Несколько смягченно это проявлялось со стороны жены, двоюродных братьев, сестер и т. д.

Оплакивание особенно усиливалось при появлении с соболезнованием каждой новой группы посторонних женщин, а нередко и мужчин. Чем более уважаема была вновь пришедшая гостя или гости, тем сильнее выражали чувство горя в своем причитании родственницы умершего (умершей). Близко знакомые женщины в знак выражения сочувствия также должны были в свою очередь оплакивать покойного традиционными или импровизированными причитаниями.

Настоящая дружба, куначество в народе считались не ниже родственных связей, и поэтому друзья умершего могли выражать свое горе тоже весьма эмоционально, как близкие родственники, вплоть до плачей и самоистязаний.

В первую ночь после смерти человека его комнату белили, т. к. верующие полагали, что Азраил (ангел смерти), принимая душу, режет горло человека ножом и кровь забрызгивает стены. Если в этом помещении в кувшинах была вода, то ее ни на что не употребляли, выливали, т. к., по поверьям, туда тоже могла попасть кровь покойного.

В комнате покойного 40 дней оставляли зажженный свет, т. к. считалось, что в эти дни приходит дух покойного и следит за тем, какое уважение оказывают близкие его памяти. (Ср.: киргизы 40 дней оставляли зажженные свечи в переднем углу юрты как свет души покойного). Считалось также, что если человек умер в среду или под среду (арба гюн или арба гече), к нему 40 дней приходят «голодные существа «арбаъ», и им готовилось 40 жертвенных калачей, чтобы оградить покойного от этих существ. Арбаъ — это, по-видимому, дух предков, широко известный в верованиях тюркских народов.

У кумыков в похоронном обряде была развита и цветовая символика одежды, своеобразно отражающая как степень близости того или иного человека к умершему, так и время, прошедшее с момента его смерти.

Сестры и жена носили черные платья и белые платки. Двоюродные

и троюродные сестры носили платья серого, мышинного цвета. Для жены и родной сестры было два периода траура: два года носили черную одежду, пять—шесть месяцев после этого — серую.

Таким образом, не трудно заметить, что траурный цвет одежды у кумыков — черный, темный и по мере отдаления родственных связей и истечения времени после смерти он постепенно «светлеет». Исключение составлял платок, который для всех и на весь период траура был белым.

В Нижнем Казанище зафиксированы некоторые отличительные особенности этого обычая. Близкие родственники умершего здесь вначале носили белые рубахи, окровавив их при самоистязаниях, через несколько дней их сменяли на черные. Снятые с головы белые платки повязывали на пояс. Снимали также и нижний головной убор — чуткью и ходили с распущенными волосами. При особо трагической смерти очень близкого и дорогого родственника во время траура на 7-ой день надевали мешок из паласа с прорезями для головы и рук. Женщины, у которой умер муж, брат, повязывала платок особым образом: левый конец (угол) платка забрасывала через правое плечо, правый конец перекидывала через голову и завязывала под подбородком. Чуткью надевала низко на лоб, рот прикрывала платком.

В особых случаях мужчины в период оплакивания надевали шубу мехом вверх, поверх нее повязывали пояс, а сестра умершего надевала черкеску, обычно покойного брата.

Особый интерес представляет обряд, известный под названием шахалай (шагъалай) — своеобразное похоронно-ритуальное шествие и танец вокруг покойника, а в ряде случаев и после его похорон. Термин этот, очевидно, связан своим происхождением с тюркским словом «сау», «сауала» — шуметь, вопить, поднимать суматоху и т. п. Как мы увидим ниже, именно так совершался обряд шахалай. У северных кумыков этот обряд тоже бытовал, но для его обозначения больше употреблялось слово ваях (ваягъ), возможно, происшедшее от междометий «вай» и «ах» (агъ), как и шахалай, тоже передающих высшую степень горя, переживаний и часто использующихся при оплакивании покойника. Нередко и сам причет у кумыков, как отмечалось, называется «ваях».

Шахалай чаще совершался по случаю насильственной смерти человека преимущественно молодого или средних лет. Были случаи совершения шахалай и после смерти пожилых мужчин, но это тогда, когда его смерть была особенно трагичной, или когда он не имел сыновей. Очень пышные шахалай устраивались по случаю смерти высокопоставленных лиц. «Ваях» — это форма обрядового оплакивания «сильных мира сего» — князей, ханов и богатых помещиков»,<sup>2</sup> — писал видный датстанский писатель и ученый Т.-Б. Бейбулатов. Тенденция закрепления шахалай только за «сильными мира сего», надо полагать, явление

сравнительно позднее и обусловленное усилением социальной дифференциации общества.

У южных кумыков шахалай совершался следующим образом. В ритуале участвовали и женщины, и мужчины, но возглавляла его женщина, обычно опытная плакальщица, иногда нанятая, приглашенная со стороны. Она громко причитала «ваях», в ряде случаев надевала поверх платья мешок с прорезями для рук и головы, остальные хором восклицали: «Вёв-вёв!» (мужчины: «Ай!»), реже — более позднее мусульманское «Лаиллаха иллалах» («Нет бога, кроме аллаха»). Женщины и мужчины рядами становились друг против друга, нередко образуя круг. Когда женщины шли вперед, мужчины, не поворачиваясь корпусом, двигались назад, и наоборот. При этом припрыгивали, совершая своеобразный ритуальный танец. Ритм движения участников данного ритуала согласовывался с тактом причитания ведущей плакальщицы.

У средних и северных кумыков отмечены некоторые отличия в исполнении ритуального «танца»: одна женщина — близкая родственница умершего — с порезами, ссадинами на лице, причитая, выходила во двор; ее брал под руку мужчина — тоже близкий родственник покойного. За ними, таким же образом — парами, под руку, — шли все родственники, образуя широкий круг. Одна из искусных плакальщиц становилась внутри круга и причитала, остальные женщины хором восклицали: «Вёв-вёв!»

Эти ритуальные похоронные «танцы», несомненно, отражают наиболее архаичные формы погребального обряда.

Значительное место в похоронном обряде кумыков занимало самоистязание, самобичевание, аскетизм, отрешение от всего земного. Женщины царапали, резали стеклом лица. Сестры отрезали косы, а бывало, и вырывали их, и обматывали вокруг запястья в виде браслета. И женщины, и мужчины совершали шахалай босиком, мужчины даже зимой ходили и на кладбище босиком, а наиболее близкие родственники, как сообщают информаторы, бывало, ходили туда необутыми зимой, по снегу все сорок дней. И летом, и зимой близкие родственники и родственницы покойного не снимали даже ночью верхней одежды, пояса, оружия; жена могла годами спать в верхней одежде на войлоке, а не в постели, жить в темной комнате. Женщины 40 дней не мыли голов, не купались, не расчесывали волос и т. д. Сестры усопшего год, а то и более сидели в темной комнате, года 2—3 не рожали. Образ жизни вели сдержанный, долго не появлялись в обществе, а позднее, когда выходили, мало разговаривали, не садились на почетные места и т. д.

Значительное место в шахалае принадлежит коню покойного, хотя в обрядах различных регионов Кумыкии он представлен неодинаково. В наиболее архаичном виде его роль сохранена у южных кумыков. И здесь существовали различные варианты посвящения коня умершему.

В известном южнокумыкском селении Башлыженте коня ставили

<sup>2</sup> Рук. фонд Института ИЯЛ ДФ АН СССР. ф. 9, оп. 1, д. 126, л. 8.

посреди круга, покрывали его черной попоной (символ траура), некоторые — красной, снимали с него седло, уздечку (очевидно, символ того, что конь остался без хозяина) и вокруг него совершали шахалай.

В другом крупном селении южных кумыков Утамыше черной попоной покрывали и голову коня, сделав прорезы для глаз. В соседнем Алходжакенте лошадь выводили из конюшни одновременно с выносом тела покойного, надевали на нее уздечку, и один из близких родственников воевал ее в середине круга совершающих шахалай. На шею коня повязывали полотнище темного цвета и вели вслед за носилками с покойником к кладбищу. Были и специальные песни-причитания, посвященные коню. В Янгикенте коня усопшего седлали, клали на него оружие и одежду покойного, сверху покрывали черной буркой и в течение часа водили по двору в шахалае. В Алходжакенте, Утамыше и др. отмечена также стрижка (подрезание) гривы и хвоста у коня.

В пограничном с южными кумыками селении Уллубийауле также стригли гриву и хвост коня умершего, покрывали черной попоной и, посадив близкого молодого родственника умершего, водили коня в кругу шахалай; причем, этот родственник был одет в старую и окровавленную при самоизбиении одежду.

Интересно, что многие информаторы говорят о «плаче» коня: всеобщее горе, плач, бездыханное тело хозяина, видимо, воздействовали на умное животное, и конь жалобно ржал, словно плакал.

В более северных районах эти обычаи отмечены или фрагментарно, или как сравнительно редкое явление, или как глухое воспоминание.

Истоки данного обычая, несомненно, восходят к глубокой древности. Как известно, конь был приручен еще в древности. «Если мы взглянем на историю цивилизации в целом,— пишет В. Б. Ковалевская, — то увидим, что многие поворотные моменты прямо или косвенно были связаны с появлением коня».<sup>3</sup> Поэтому не случайно в эпосе многих народов конь рождается вместе с героями, подвиги богатыря немислимы без коня, а у древних тюркских народов, в частности, герой и конь — это по сути дела слитный образ. И естественно, что со смертью героя особое внимание уделялось его верному помощнику, другу, а порою, можно сказать, его «животной ипостаси» — коню.

Особый интерес представляет тоже зафиксированный в основном у южных кумыков обычай, по которому после шахалай со двора умершего, как правило, выгоняли его коня. Это делалось в том случае, если у покойного не было прямых наследников — сыновей. По сообщению У. Ахмедовой из с. Башлыкент, после шахалай коню говорили: «Иди, животное, уходи»,— затем выводили его со двора, били камчой и выгоняли. Если он возвращался, снова выгоняли. Коня этого никто не трогал, в конце концов, скитаясь по горам и долам, он становился добычей волков или людей, не знавших, чей этот конь и что он остался от умер-

шего и выгнан после шахалай. В Утамыше изгоняли коня по истечении трех дней после шахалай.

Интересные случаи, связанные с этим обрядом, рассказала информатор из Алходжакента Б. Шахвалиева (1900 г. р.): «Затем (после шахалай — С. Г., А. А.), собрав на голове уздечку, отпустили лошадь на все четыре стороны... Лошадь помчалась в Гамри, прямо во двор кунака своего хозяина, где он неоднократно бывал. Те сразу узнали о постигшем горе, окружили лошадь, плакали... Лошадь все же старались не показывать родственникам умершего, чаще продавали в дальние аулы. Возвращение лошади было не желательно, т. к., по пословице «Эсги сюек — янгы яс» («старый труд — новый плач»), возобновляло боль. Люди, увидевшие лошадь, отгоняли ее, предупреждали о ее появлении».

Этот обычай в самих причитаниях отражен в устойчивой формуле: «Пусть твой аргамак уйдет в горы».

Несмотря на позднюю трансформацию, переосмысление, и данный обычай, очевидно, восходит к древнему ритуалу захоронения коня вместе с умершим его хозяином, зафиксированному археологами и этнографами. Дагестанскими археологами неоднократно прослежены конские захоронения в богатых кочевнических погребальных сооружениях в приморском Дагестане, относимых к гуннской, хазарской аристократии. Так, например, археолог Магомедов М. Г. неоднократно проследил конские захоронения в дромосах верхнечирюртовских катакомб<sup>4</sup> у тюркских народов. Не случайно также отдельные информаторы сообщают, что они слышали от старших о существовании в прошлом обычая убивать коня покойного. Следующие этапы трансформации этого обычая можно усмотреть в том, что в отдельных аулах конь не изгонялся: или он передавался нукеру (Уллубийаул), или стал оставаться у хозяина, хотя раньше и выгонялся (Янгийорт), или об изгнании коня уже даже перестали помнить (средняя и в особенности северная Кумыкия).

Кумыкский обычай шахалай, особенно его уллубийаульский вариант, напоминает нам гуннский обряд, описанный при похоронах царя Аттилы: «Посреди стана, на холме, под шелковым наметом положили тело усопшего; выбрали из гуннского народа лучших наездников, и они объезжали холм, восхваляя Аттилу в искусных песнопениях...»<sup>5</sup> Безусловно, трудно утверждать, что отмеченный у кумыков обычай восходит именно к гуннскому. Вместе с тем нельзя не учитывать и того, что гунны сыграли определенную роль в этногенезе кумыкского народа.

Правда, следует учесть, что аналогичные обычаи посвящения коня существовали и у даргинцев, аварцев, а из других народов Северного Кавказа — у осетин, абхазов, черкесов, сванов, хевсур, чеченцев и

<sup>4</sup> Магомедов М. Г. К вопросу происхождения культуры Верхнечирюртовского курганного могильника. Археологические памятники раннесредневекового Дагестана, Махачкала, 1977.

<sup>5</sup> См.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 235.

<sup>3</sup> Ковалевская В. Б. Конь и всадник. М., 1977, с. 3.



др. У осетин, например, этот обычай был представлен довольно ярко и имел целый ряд сходных черт с кумыкской традицией. У осетин, как и у кумыков, коня при посвящении покрывали буркой или черной попоной с прорезями для глаз, снаряжали его, как для верховой езды, к седлу привешивали плетъ и ружье, при выносе покойника на кладбище коня вели за носилками с усопшим и т. д. Однако, в отличие от кумыков, у осетин и других кавказских народов коня не выгоняли, а использовали только для верховой езды, гриву, челку и хвост коня заплетали в мелкие косички, вплетали в них разноцветные ленты из ткани.<sup>6</sup>

Нельзя не отметить и того факта, что и кумыкские и осетинские обычаи посвящения коня имеют удивительно сходные черты с аналогичными обрядами у тюркских народов Средней Азии, Сибири, Алтая и др. Так, еще в орхонских надписях зафиксирован идук — обряд посвящения коня определенным божествам. Слово «идук» исследователи переводят как «священное» или же как «оставленное свободным», «посланное» животное. По мнению Л. П. Потапова, эти толкования не противоречат друг другу, т. к. именно священное животное «посылается (или предназначается) шаманом для служения (например, для езды) божеству, для помощи в покровительстве людям и вовсе не освобождается от функции служения». Тувинцы и хакасы посвящали идук (ыдук), в частности, чтобы отогнать болезни от хозяина коня или же других людей.<sup>7</sup> Это подводит к мысли, что идук мог иметь место и при погребальном обряде и вплотную сблизиться с кумыкским и осетинским ритуалами посвящения коня покойнику. Интересны аналогии отмеченного ритуала с якутским обрядом посвящения высшим божествам коней-ытыков, которых «отпускали иногда на волю, угоняя их как можно дальше в малообитаемые места, чтобы они не могли вернуться в табун. Но так делали по преданию, практически же ытык находился обычно в табуне своего хозяина, отмеченный привязанной к гриве лентой».<sup>8</sup> Отсюда возникает вопрос, не правомерно ли искать истоки данного обычая посвящения коня в древнетюркской традиции?

Возвращаясь к кумыкскому похоронному обряду, отметим, что в шахалае есть ряд общих черт и с другим тюркским обычаем, известным под названием «тул». Так, в причитаниях кумыков встречается слово

<sup>6</sup> Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., т. I, 1886, с. 85—86; *Инал-ипа Ш. Д.* Абхазы. — Народы Кавказа, т. II, М., 1962, с. 412—413; *Калоев Б. А.* Обряд посвящения коня у осетин. Доклад на VII международном конгрессе антропологических и этнографических наук, М., 1964; *Магомедов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968, с. 378; *Калмыков И. Х.* Черкесы. Черкесск, 1974, с. 207.

<sup>7</sup> *Потапов Л. П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. Фольклор и этнография, Л., 1977, с. 169, 170, ср. идук, итыд с ногайским етек или етеклер — конями, предназначенными в качестве свадебного подарка жениха родне невесты. Слово этек встречается и в кумыкском фольклоре.

<sup>8</sup> Там же, с. 165—166.

туламакъ (сделать тул, совершить тул). Сейчас, очевидно, первоначальный смысл слова забылся, и сказители его разъясняют или интерпретируют в самом тексте по-разному: оплакивать; освобождать от вшей дом для оплакивания покойного; остригать голову; оставаться вдовой и т. д. Однако сравнительно-исторический анализ показывает связь этого слова с древнетюркским «тул» — символическим изображением покойного, его заместителем, представляющим собою наряженного болвана или какие-либо принадлежности покойного: одежда, пика, камча (плётка), седло и т. п.<sup>9</sup> В древнетюркских эпитафиях от имени покойного написано: «Моя княжна в тереме сделала тул».<sup>10</sup> Все это разъясняет древние исконные истоки строк кумыкских текстов, где одинокий герой говорит о себе перед смертью: «Пусть вместо жены моя камча сделает тул», «Некому мне совершить тул».

При перекочевке киргизы, например, переносили тул покойного — пикю, «причем несли ее впереди, перед лошастью покойного (с подстриженным на четверть хвостом), которая возглавляла движение».<sup>11</sup>

Переходя к анализу другой составной части похоронной обрядности — к собственно причитаниям — следует отметить, что они представляют ценный источник для изучения истории народа, его мировоззрения, дум и чаяний, социальных отношений, положения женщины в обществе и семье и т. д. Одним из достоинств кумыкских причитаний является их высокое художественное совершенство.

Тематически кумыкские причитания весьма разнообразны. Имеются типы плачей, отвечающие, пожалуй, на все случаи и причины смерти человека, отражающие его родственные связи, взаимоотношения с людьми, деятельность при жизни и т. д.; плачи сестры по брату, дочери по родителям, плачи по тете, дяде, невестке, подружке и др., а также плачи по умершим молодыми, от долгой болезни, вдали от родины, от раны и т. п.; причитания по крестьянину, рыбаку, воину; причитания, обращенные к матери, вдове, детям и др. близким умершего и т. п. Тексты этих причитаний бывают и строго прикрепленными к тому или иному человеку, однако в большинстве случаев они могут подходить к разным людям, и плакальщицы их «прикрепляют» к конкретному лицу в процессе оплакивания небольшой коррекцией текста, а также использованием устоявшихся формул типа: «Зачем же я тебя просто сыном (дочерью, братом и т. д.) называю?», или же обращений: «Мой брат!», «Мой муж!» и др.

В наиболее обобщенном виде причитания кумыков делятся на две большие группы: причитания по мужчине и по женщине. Однако и они, если в тексте нет сугубо специфических характеристик мужчины (усы,

<sup>9</sup> Подробнее об этом см. статью *Шишло Б. П.* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, с. 248—258.

<sup>10</sup> Памятники древнетюркской письменности Тувы, вып. I. Кызыл, 1963, с. 64.

<sup>11</sup> *Шишло Б. П.* Указ. раб., с. 249—250.

оружие и др.) или женщины (платье, косы и т. д.), могут, варьируясь, переходить из одной группы в другую.

«Формульность» причитаний, наличие в них большого количества «общих мест», облегчающих импровизацию, обычная идеализация покойного — все это, как правило, делает характеристику усопшего весьма обобщенной. Однако отдельным талантливым импровизаторам нередко удается отобразить черты именно данного человека, т. е. в известной мере индивидуализировать его образ.

В жанре обрядовой похоронной поэзии каждого народа ярко проявилась специфика хозяйственной деятельности (земледелие, скотоводство, отходничество и т. д.), трудовой опыт народа. Примером этого может служить отрывок из кумыкского причитания по случаю смерти искусного труженика-земледельца. Вся образная система этого причитания насыщена изобразительно-выразительными средствами, дающими покойнику профессиональную характеристику:

«Гюрен тартгъан барувлум,  
Кюлю ишленген ахурлум,  
Мармар ташдан балбулум,

Сандал агъач сабулум,  
Елпювючлю кюреклим,  
Ез айрылы сенеклим...»

«Окруживший загон высокой оградой,  
Искусно соорудивший ясли для скота,  
Имевший молотильные доски,

усаженные мрамором,  
И мерку-сабу из сандалового дерева,  
И лопату для веяния зерна,  
И вилы с медными наконечниками...»

В плачах-причитаниях как нельзя лучше отражается положение женщины-труженицы дореволюционного Дагестана. Известно, в какой большой нужде жила вдова, оставшаяся после смерти с малолетними детьми. Поэтому неудивительно, что женщине с подобной судьбой посвящались особенно проникновенные, эмоциональные строки плачей.

Вот отрывок из такой песни, обращенной к женщине-вдове, у которой умерли все взрослые дети, воспитанные ею в трудных условиях феодального общества Кумыкии:

Аркъангны арба этдинг,  
Кана учунгн дорба этдинг,

Аягъынга гён гийдинг...  
Тери тонлагъа энг болдунг  
Яшшы айтгъанлагъа яльндынг,

Яман айтгъанлардан уъркюшдюнг.  
Эки аягъынгны ат этип,  
Эки къолунгн къамучу этип,  
Яшлайын чагъынгны къарт этип,  
Ярыкъ гёзонгн чарс этип,

«Спина твоя служила тебе подводой,  
Угол головного платка ты превратила  
в мешочек,

Ты носила обувь из сыромятной кожи...  
Ты стала рукавом для овчины шубы.

Кто с тобою ласково обращался,  
тем ты душу отдавала,

Кто плохо обращался, от них шарахалась,  
Ноги тебе служили конем,  
Руки — служили кнутом.  
Превратившись из молодой в старуху,  
Превратив свой ясный взор в тусклый  
взгляд,

Гече—гюн деп ерлерингде  
ятмадынг,

Языкъ этип жанынгны.  
Душманлагъа дюшгюн болман деп,

Дослагъа сырларымны бермен деп,

Гечелер ухламагъа ятмадынг.

Ал пишлерингни иржайтып,

Азив тишлерингни бек къысып,

Тишанлагъа чыгъа эдинг

аргъумакъ ат йимик,

Уйлеге гире эдинг бели

сынган ит йимик.

Этимлер сакълап, гьейлер,  
не гёрдюнг?

Санавлу он да бармагъынг  
тенг хапдынг!

Постоянно трудясь,

Угнетая душу,  
Чтобы скрыть от врагов свое жалкое  
существование,

Чтобы и перед друзьями не раскрыть  
свою участь,

Ты не ложила спать и в ночное время.

Делая вид, что ты улыбаешься,

Внутренне скрипя зубами,

Ты выходила на улицы, как конь —

аргамак,

А в дом возвращалась подобно собаке  
с переломанным хребтом.

Что ты видела, воспитав сирот?

Кусаешь теперь все десять пальцев  
сразу». \*

Цикл высокохудожественных плачей-причитаний посвящен людям, умершим в молодом возрасте — до женитьбы или вскоре после свадьбы. Для характеристики плачей этого типа приведем следующий отрывок причитания, посвященного молодой невестке.

«Экинниде кюлей гелген къыз эдинг,  
Танг белгиге сени уьонг бузулду.  
Тюнгюлюкден чыкъгъан сени тютюнюнг  
Булутлагъа ете-етмей уьзюлдю...  
Балавуздай балчыкълар баса эдинг;  
Парс гюзгюдей отавлар ясай эдинг;  
Инерлинг — гююш, йибинг ал эди;  
Авзунг сени — шекер, тилинг бал эди...»

«Ты пришла невесткой радостная под вечер,  
К рассвету твой дом разрушился.  
Дым твоего очага  
Оборвался, не доходя до облаков...  
Глину, подобную воску, ты месила;  
Ты так убирала дом, что он блестел, как персидское зеркало;  
Иглы твои — из серебра, нитки красные были;  
Уста твои словно сахар, язык твой подобно меду были...»

Или же возьмем отрывок из плача, посвященного молодому, еще не женатому человеку.

\* Когда человек, совершив большой и благородный поступок, не видит результатов, кумыки говорят: «Теперь кусает свои пальцы».

«Къонгуравлу къомузларынг къолгъа алып,  
 Сен гирмединг олжа тышген уйлеге,  
 Илмединг савутларынг чуйлеге.  
 Къонгуравлу къомузларынг илинип къалсын чуйлерде,  
 Сагъа айтылгъан языкъ къыз,  
 Пылай туруп къалсын уйлерде!...  
 Къавгъалы уллу уйлеринг чув болсун,  
 Кюмеслерде бозаларынг сув болсун!...  
 Эгерлеринг эл къыдыра юрюсюн,  
 Тулаларынг тюзлеге багъып улусун!»

«Взяв звонкий кумуз в руки,  
 Ты не входил в брачную комнату,  
 Ты не вешал оружия своего там на крючок.  
 Да остаться висеть твоему звонкому кумузу на крючке,  
 Девушке, нареченной за тебя,  
 Да остаться сидеть в комнате, плача о тебе!  
 Да опустеть твоему шумному просторному дому,  
 Да превратиться в сосудах твоей бузе в воду!  
 Да скитаться твоим охотничьим псам в поисках пристанища,  
 Да выть твоим овчаркам, устремив взоры на долины!»

Пришедшие на яс женщины, хотя и не родственницы, также выражали свое глубокое сочувствие и передавали его в поэтической форме.

Оплакивание обычно начинала сама родственница усопшего, но вслед за ней, как бы подхватывая, продолжала пришедшая. Вот отрывок из причитания женщины, пришедшей издалека, где красочно описано ее участие в тяжелой судьбе своей подруги, ее состояние при тяжелом известии:

«Анангны къызы болуп оьлейим!  
 Шогъар ахырлар къобул дегенде,  
 Сагъа тарлыкъ гюнлер тышген дегенде,  
 Сырккъыладым, сызладым,  
 Мени де оьлгенлеримни айтып йыладым...  
 Уьч олтурдум, уьч турдум,  
 Учар къушлар йимик талпындым,  
 Къаткъакълагъа сюрюндюм,  
 Чурпулагъа илиндим,  
 Сокъмажълар тапсам, ёл тапмай,  
 Юрюмеге кюй тапмай...  
 Иелери оьлген къатынланы гъалын мен айтсам,  
 Ямавлу бола гёлеги,  
 Ятлагъа ялынчы бола юреги...  
 Тери тонлагъа енг бола,  
 Уьй-эшиклери чув бола,

Гёрген гюнлери дув бола,  
 Несизлеге аягъы яслы ат тебер,  
 Авзу къанлы ит хабар...»

«Да убиваться мне, словно я дочь твоей матери!  
 Когда мне передали, что его постиг такой конец,  
 Когда мне передали, что тебя настигли горестные дни,  
 Я вся тряслась, охваченная болью,  
 Заплакала, вспомнив и своих умерших...  
 То садилась, то вставала,  
 Как птица при перелете к тебе устремилась,  
 Спотыкаясь о кочки,  
 Цепляясь за колючки.  
 Если находила тропинку, не находила дороги,  
 Не знала, как идти...  
 Если сказать об участи женщины, у которых умерли мужья,  
 У них рубахи с заплатами,  
 Они вынуждены угождать чужим...  
 Они улодобляются рукаву овчиной шубы,  
 Их дома становятся безлюдными,  
 Их дни становятся безрадостными,  
 Безмужних и лошадь тяжелой ногой стукнет,  
 И собака с кровавой пастью укусит...»

Среди кумыкских плачей, как отмечалось выше, можно видеть плачи; жены по мужу, дочери по отцу или сестры по брату... Но смерть — самое большое горе для матери. Смерть, особенно в годы войн, часто уносила детей раньше, чем родителей. Но почему в кумыкских ясах так мало примеров материнских причитаний? И те примеры причетов, которые мы знаем, или включены в текст эпической песни (йыры об Абдулле, Зоруше и др.), или сочинены и исполнялись не на ясе, или же исполнялись на ясе с какой-то оглядкой, боязнью, с оправданием: «Люди, меня не корите!» Дело в том, что у кумыков бытовал и до сих пор окончательно не изжит обычай, тяжесть которого страшным бременем ложилась на женщину-мать, обычай, по которому единственной во всем роду, во всем ауле женщиной, которой запрещалось лить слезы по усопшему, являлась... мать усопшего.

Обычай, запрещающий оплакивать своего сына или дочь,— суров. И сейчас можно видеть, как кумычки то с нескрываемым восхищением говорят о такой-то матери, ни слезинки не проронившей на ясе по единственному или по последнему из сыновей; то с пониманием говорят о той или иной матери, которая, скажем, в момент выноса тела сына (дочери) все-таки не смогла удержать слезы; то с осуждением говорят о женщине-матери, которая без стеснения пренебрегла обычаем народа и лила слезы.

Чем же объяснить рождение этого сурового обычая?

Религией? Но такого обычая нет у других мусульман, в частности соседних с кумыками горских народов Дагестана и др., хотя боязнь разгневать бога и накликать другие беды имела место при похоронах.

Ущемлением прав женщины? Да, женщине-матери приходилось особенно трудно, но обычай запрещает плакать наравне с нею и отцу усопшего.

Кроме того, именно женщина-мать, в отличие от женщины-жены, женщины-сестры и т. д., в кумыкском обществе вообще-то пользовалась большими правами и уважением.<sup>12</sup>

При анализе героических и героико-исторических эпических песен в глаза бросается такая особенность: в них почти обязательно участвует мать героя (отца — нет), она — его наставница, она блюстительница его чести, она высший пример, идеал. Какое же воспитание давала она сыну? Из йыров видно, что мать требовала от сына поистине «спартанского» поведения, выносливости, чтобы он ни в чем не показывал слабости. Учиться этому он должен был прежде всего дома, у родителей, у матери. Не зря ведь в эпических песнях матери не принимают своих сыновей Абдуллу, Зоруша и других, вернувшихся с поля брани, занозив в них проявление слабости.

Мать сама, будучи еще молоденькой невесткой, прошла ряд серьезных и полусутопливых испытаний на выносливость, на твердость. Еще в недалеком прошлом кумыки — мужчины, например, просили невестку дать им прикурить горящий уголек из печки... руками. И она подавала, она держала уголек и ни единым движением не выказывала боли. Жестокое, но будущей воспитательнице воина — «спартанца» это был серьезный экзамен на выносливость, к «сдаче» которого она, видимо, готовилась годы.

Аскетизм, суровость во взаимоотношениях между родителями и детьми проявлялись везде: сын не скажет родителям о своем желании жениться; сын не покажется родителям перед свадьбой, во время свадьбы и долгое время после свадьбы; при встрече сын не приветствует отца традиционным «саламом» и наоборот; сын даже при долгожданной встрече не обнимает родителей, и наоборот, в присутствии людей отец или мать не похвалят сына, дочь, никогда не выразят по отношению к ним родительских чувств; сын долгое время не садится кушать вместе с отцом и т. д. и т. п. Аскетическое, «спартанское» отношение родителей к детям при их жизни не изменялось и при смерти, ибо в противном случае суровость в отношениях при жизни выглядела бы фикцией.

Но строгие адаты не могли, разумеется, изменить человеческую природу, и мать являлась одной из активных «соавторов» народного коллективного «реквиема», который сопровождал в последний путь не одно поколение кумыков. Однако, как отмечалось, сочинялись, по-види-

мому, эти причитания большей частью или наедине с собой, где мать могла дать волю чувствам, или же иногда на ясе, после невыносимого горя, хотя с оглядкой: «Люди не корите меня!» И можно ли корить женщину с такой судьбой:

«Эренлер тонлар гийип тазиятгъа гелгенде  
Шо тонланы магъа тюгюл гиймеди;  
Къатындлар башмакъ гийип чъкъгъанда  
Шо башмакъны магъа тюгюл чечмеди;  
Базарларда къумачланы оьлчесе,  
Гебинлени магъа тюгюл бичмеди —  
Адамлар, магъа айып этмегиз!  
Гъаман оьлдюм, мен оьлдюм  
Оьле туруп бу дюньяда халкъларым!»

«Если мужчины надовали шубы, чтобы идти на соболезнование,  
Эти шубы надевались только для меня (моих близких);  
Если женщины выходили в башмаках,  
Эти башмаки снимались (на ясе) только для меня (моих близких);  
Если на базарах мерилась материя,  
То это кроились саваны только для меня (моих) —  
Люди, меня не корите!...  
Всегда умирала я — умирала  
При каждой смерти моих близких на этом свете!»

И разумеется, в подобных случаях народ не только не обвинял, не корил женщину-мать, а наоборот, понимал и сочувствовал ей, ее стена-ниям:

«Къара ер, сагъа айып этме гъалым ёкъ —  
Мундан анда кепдюм мени халкъларым.  
Териклер йимик генг эдим,  
Асхар тавлар булан тенг эдим.  
Асхар тавлар, емирилип, яр болгъан,  
Гёк денгизлер мени алдымда кёл болгъан.  
Аждагдай эр уланлар оьлгенде  
Абайланы, йылай туруп, гече-гюню тенг болгъан!»

«(О), черная земля, как же мне тебя (ее) укорять —  
Ведь, чем здесь, больше моего народу там!  
Была я широка как Терек,  
Была я равна Асхар-тау.\*  
Асхар-тау (теперь) ополз и превратился в яр (овраг),  
Синие моря (теперь) прео мною превратились в лужи,  
Когда умерли мужчины-парни, подобные аждахе,  
Для матерей плачущих, что день, что ночь — стало все равно».

<sup>12</sup> Гаджиева С. Ш. Указ. раб., с. 255.

\* Легендарная высокая гора.



поклонения Солнцу и Луне, которых обожествляли и предки кумыков.

Как к чему-то живому обращались плакальщицы также к персонафицированной земле, поглощающей людей, и к самой смерти:

«Къара ер, сени къарнынг жувлусун!  
Къан къуюлсун къара ерни бавруна!  
Къарагюнлер тувуп къалсын  
Къанлы оylumню озыуне!  
Олюмлени оту гемюлмюн,  
Къара ерни къарны жувлусун!»

«О черная земля, чтоб твое нутро было промыто!  
Чтобы кровью затекло нутро черной земли,  
Чтобы пришли черные дни  
Самой кровавой смерти!  
Пусть погаснет очаг у смертей,  
Пусть нутро будет промыто у черной земли!»

Обращает на себя внимание и такой момент. Женщина, описывая свое горе, во многих причитаниях проклинает все и вся, желает, чтобы все после смерти близкого пошло прахом: дом разрушился, скот погиб и даже мечети повалились... И здесь часто говорится о том, что она ударила ножницы о пол, что ее белила высыпаны на постель, зеркало ее разбилось о камни, место, куда она ставила сундук, провалилось и т. п. Сейчас — это образное художественное выражение, описание горя с использованием предметов женского туалета, женского труда, которые ей, женщине, держащей траур, после смерти близкого человека уже не нужны.

Однако известно, что, по древним верованиям, именно эти предметы были «нужны» покойнице, т. е. клались в могилу или покойницу украшали ими. Не является ли данный мотив тоже рудиментом древних обычаев, «законсервированным» и позднее превратившимся в художественный прием?

Ведь вслед за конем при шахалае у южных кумыков выносили оружие и одежду покойного; бытовал и обычай выносить за покойником 11 его вещей (миски, ложки, кастрюли и т. д.), которые, по поверьям, необходимы ему в загробной жизни.

Для выражения мыслей и чувств в причитаниях используются самые различные тропы. Большое место среди них занимает простейший вид тропов — сравнение. Образуется сравнение с помощью послелого «йимик» или же аффиксом «-дай» («-дей»), «-лай», («-лей»), «-лайын» («-лейин»). Усопший идеализируется даже если, быть может, он при жизни и не обладал идеальными качествами. Мужчина, как правило, имеет стан, подобный сосне («къарагъайдай»), усы его темные, как ежевика, ногти, как ястребиные когти, сам он богатырь, подобный нарту, сильный, как аждаха и т. д. При жизни покойный бушевал, как море

(«денгиз йимик дувладынг»), с врагов сдирал кожу, как с овец, предназначенных к жертве («къурманлыкъ къойлар йимик сыдырдынг»).

Реже встречаются в причитаниях сравнения из мусульманской религии: при жизни усопший прокладывал дороги, как Али-пророк («атлангъанда Али йимик ёдлу эдинг»), и т. д.

Как и сравнения, эпитеты, определяющие усопшего, возвышенно-идеализированы. Стан его определяется, как сосне подобный, внешность — ханская, глаза — соколиные, лицо — с волшебным сиянием, светом (нюр юзлю), цвет лица — с сиянием шелковым («къувлума дарай иренкли»). Душевные качества — тоже только похвальные. Здесь часто употребляется цепь развернутых эпитетов:

«Ятлагъа ялан бавурлу, Ичлеге ичи гюювлю, Къардашлагъа аявлу, Къайынлагъа яравлу, Очарлагъа къавгъа салмагъан...»	«С чужими — только ласковый, Со своими — участливый. Родственникам — дорогой, С кайынами * — обходительный, На очарах ** не скандаливший...»
---	--

Идеализированные эпитеты часто отличаются поэтической утонченностью, доходящей иногда до словесной витиеватости:

«Эллеге аты аявлу башыбыз, Оьлмеге азлар — айып, кён — намус, Гюнчыгъар булан гюнбатарда Этген сени садагъанг — Акъсакъланы аягъы, Сокъурланы таягъы, Оьксюзлени гёлеги, Ач къалгъанланы чёреги, Шиша къалаланы батгъычы, Хазна сандыкъланы ачгъычы, Чыны хабаланы къулагъы...»	«Глава наш, имя которого дорого народам, (Ради которого) умереть нам в малом количестве — мало, в большом — честь; От востока и до запада Твои подаяния (милостыни) Были ногой для безногих, Посохом для слепых, Рубашкой для сирот, Чуреком (пищей) для голодных, Лестницей для стеклянных дворцов, Ключом для сундуков от казны, Ручкой для фарфоровых чаш...»
--	---

Идеализация героя ведется также посредством идеализации всего того, что ему принадлежало: аргамак его, как и в эпосе, «круглокопый, с шилоподобными (острыми) ушами» («дёгерек туякъ, биз къулакъ»), недоуздок «из лунных нитей» («ай йибекли нокъталы»), загон «из буковых досок» («шемшер агъач такъталы»)...

Описанию коня покойного уделяется настолько серьезное внимание, что иногда используются целые эпические «общие места», распространенные в тюркоязычной поэзии. Например, конь умершего таков:

\* Къайынлар — родственники жены.

\*\* Очар — место сходки мужчин в ауле.

«Дёртюнде дёрт эсирге бермеген,  
 Бешинде бешев тутун ерлеген,  
 Алтысында адам тилин уйренген,  
 Еттисинде етминш тюрлю ёл тапгъан,  
 Сегизинде сексен тюрлю нал къакъгъан,  
 Тогъузуңда токъсан тюрлю чул япгъан,  
 Онунда окъ йыландай атылгъан.  
 Он биринде асавлукъгъа айтылгъан...»

С. Лугуев

«В четыре (года) за четыре пленных не обмененный;  
 В пять (лет) пятерыми еле седлаемый;  
 В шесть (лет) понимавший человеческую речь;  
 В семь (лет) семьдесят дорог находивший;  
 В восемь (лет) в восемьдесят видов подков подкованный;  
 В девять (лет) в девяносто видов попон покрываемый;  
 В десять (лет) как стрела-змея прыгнувший;  
 В одиннадцать (лет) известный (прославленный) резвостью...»

Эпитеты часто — постоянные; употребленные к враждебным покойнику объектам — мрачны, отрицательны, что создает трагический фон всему причитанию: земля черная (къара ер), смерть кровавая (къанлы оьлум), дни — черные (къара гюнлер) и др.

Искусно и своеобразно используя сравнения и эпитеты, женщины создали замечательные образцы плачей, отличающихся высокой поэтичностью, например:

«Гёгерип, гёк ахшамлар голгенде  
 Гёк берюдей улуьман;  
 Саргъайыл, сари танглар къатгъанда  
 Сарапай къушлар йимик йылайман».

«Когда, серая, наступают серые вечера,  
 Как серый волк, я вою;  
 Когда, желтая, наступают желтые утра,  
 Как желтая птица, я пою-причитаю».

Идеализация героя подсказывает необычные гиперболы. Покойный «сгребал снег шитом, проламывал лед кнутом, на льду зажигал огонь (костер) и при его свете подковывал (коня)» и т. д.

Значительное место в плачах занимают метафоры. Так, саван в плачах, да и в песнях, назван рубашкой без рукавов, носилки для выноса покойника (сынажа) — деревянным конем, девушки — «сундук имеющими» (сандыкълылар), мужчины — «козчан имеющими» (садакълылар) и др.

Таким образом, анализ похоронной обрядности и поэзии дает основание говорить об их многовековой истории, о ярком отражении в них социально-экономических условий народа, его дум и чаяний. Похоронная поэзия отличается своим тематическим разнообразием, в ней высокохудожественно отражены тончайшие нюансы человеческих переживаний в связи с потерей близкого человека.

## ГОСТЕПРИИМСТВО И КУНАЧЕСТВО У ЛАКЦЕВ (втор. пол. XIX — нач. XX в.)

Одним из самых стойких и свято соблюдаемых обычаев у лакцев, как и у других народностей Дагестана вообще, является обычай гостеприимства «хъамалушин». Многочисленные источники и литература свидетельствуют, что обычай этот был распространен особенно широко. Возникнув в недрах родового строя, он сохранился и в последующие эпохи, развиваясь и приспосабливаясь к новым требованиям и условиям.

В условиях господства патриархально-родовых пережитков и сохранения кровно-родственных связей гость считался гостем не только отдельно взятого хозяина, но и всего тухума. Ослабление кровно-родственных и усиление соседских связей приводят к тому, что в приеме и обслуживании гостя принимают участие по степени необходимости не только родственники хозяина, но и его односельчане. Однако исследователи отмечают, что даже в конце XIX в. в Дагестане и на Кавказе вообще гостеприимство не утрачивает архаических черт родовой организации, выразившихся в заботе о госте прежде всего семейно-родственными группами.<sup>1</sup>

Во второй половине XIX — нач. XX в. у лакцев гость — это гость общества в целом. В случае необходимости гостя защищал не только хозяин или его родственники, но и вся община. Она же несла ответ за материальный или моральный ущерб, нанесенный гостю. Хозяин, желающий как можно лучше встретить гостя и испытывающий в чем-либо надобность, без стеснения обращался к родственнику или соседу за помощью. В большинстве случаев надобности в таком обращении и не было, т. к. и соседи, и родственники, зная возможности хозяина, несли в его дом все лучшее, что только может понадобиться гостю: продукты

<sup>1</sup> Егорова В. П. Из народных традиций Дагестана. Вопросы истории и этнографии Дагестана. Сб. трудов Дагестанского университета (ВИЭД), в. 2. Махачкала, 1970, с. 88; Гаглоева Э. Д. Общественный быт осетин в XIX веке. Автореф. дис... докт. ист. наук, Тбилиси, 1975, с. 51.

питания, напитки, ковер, одеяло и т. д. Хозяин часто резал в честь гостя барана. Нередко это делалось даже в тех случаях, когда в доме был запас свежего мяса. А. Омаров пишет по этому поводу: «Бедный горец по обычаю гостеприимства предоставит вам те же удобства, какие может иметь у богатого; то, чего у себя нет, он попросит у соседа, родственника, так что вам покажется, будто все горцы одинакового положения и состояния, потому что везде и у каждого видите одно и то же».<sup>2</sup> Хозяин дома, всегда имея в виду приезд гостей, все лучшее из припасов продуктов и предметов обихода откладывал для них. При отъезде гостя родственники и соседи приходили попрощаться с ним, снабжали его на несколько дней продовольствием, по необходимости, на время конем, ослом и провожали его за пределы селения.

Приезжих гостей лакцы делили на две категории: «хъамаличу» (мн. ч. «хъамал») и «айличу» (мн. ч. «бейлисса»). Хъамаличу — это категория, широко известная в кавказоведческой литературе под термином «кунак». Айличу — это приезжий в аул, у которого здесь нет ни родственников, ни кунаков. Сельские власти определяли его на ночлег («айли улун»). Хъамаличу мог остановиться только у своего кунака, в противном случае он наносил последнему тяжкую обиду. Это правило распространялось и на потомков мужчин, ставших хъамал по отношению друг к другу.

Отношения кунаков напоминали отношения близких родственников. Они взаимно принимали участие в строительстве дома, помогали в сельскохозяйственных работах, несли наравне с родственниками расходы в случае свадеб, похорон, сборов средств для «выкупа крови» и т. д. По праздникам и вообще при каждом удобном случае кунаки старались одарить друг друга чем-нибудь. Существовал даже специальный термин для обозначения подарка, преподносимого приезжим своему кунаку, — «юрухъ». Очень хорошо отношения кунаков описаны А. Омаровым.<sup>3</sup> Подобные отношения существовали между кунаками не только в Дагестане, но и на всем Кавказе. Между понятиями «кунак» и «гость» нельзя ставить знака равенства, пишет В. К. Гарданов. Гостеприимство «исторически предшествовало куначеству, которое представляло собой следующий этап в развитии межродовых и межплеменных отношений».<sup>4</sup> На разницу между кунаком (хъунахъ, лиман, хион, уазаг) и гостем указывает Б. А. Калоев.<sup>5</sup>

Могло случиться, что в одном селении у приезжего одновременно имелось два и более хъамаличу, но главным, основным из них считал-

<sup>2</sup> Омаров А. Как живут лаки. ССКГ, в. 3, Тифлис, 1876, с. 1.

<sup>3</sup> Омаров А. Указ. соч., с. 2.

<sup>4</sup> Гарданов В. К. Гостеприимство, куначество и патронат у адыгев. СЭ, 1964, в. 1, с. 46—47.

<sup>5</sup> Калоев Б. А. Осетины (Историко-этнографическое исследование). Изд. 2. М., 1971, с. 198.

ся тот, с кем отношения куначества сложились раньше. В подобных случаях гость приезжал в дом основного хъамаличу, приветствовал его домочадцев, оставлял здесь свои вещи и наносил визит другому кунаку. Принять угощение последнего по нормам морали гость мог лишь в том случае, если до этого угостился в доме основного кунака. В других случаях второй кунак — хозяин приносил угощение в дом, где гость остановился. Подобные же отношения между кунаками описаны С. Ш. Гаджиевой.<sup>6</sup>

По адатам лакцев, кунак не только сам пользовался гостеприимством своего хъамаличу, но и мог передоверить ему своих друзей и близких. Достаточно было приезжему сказать, что он явился от имени кунака, и хозяин встречал его так же, как встретил бы самого хъамаличу. Эта удобная для путешественников и проезжих форма общения не утратила своего значения и после установления Советской власти. Так, в 1924 г. председатель Лакского исполкома поручает студентов-ленинградцев через проводника своим кунакам, живущим по пути следования молодых людей.<sup>7</sup>

Хотя, по лакским адатам, свидетелем со стороны ответчика или истца при судебном разбирательстве мог быть только односельчанин, для кунака, по нашим сведениям, делалось исключение. Для принятия во внимание его свидетельских показаний достаточно было клятвенного заверения 2—3 односельчан о том, что ответчик или истец находится со свидетелем в отношениях хъамаличу.

Развитие отношений куначества во второй половине XIX — нач. XX в. вероятно свидетельствует о том, что в общественной жизни лакцев все большее и большее место занимают соседские связи. В условиях постепенного ослабления кровно-родственных связей видное место в жизни лакцев наряду с родственниками начинает приобретать близкий человек, друг, товарищ, союзник и опора во всех случаях жизни.

Не исключена возможность, что, принимая у себя влиятельного гостя и входя с ним в отношения куначества, лакец-бедняк находил таким образом покровителя и защитника. Однако широкая распространенность обычной гостеприимства и охват им всех сословно-классовых групп общества говорят о том, что гостеприимство — это прежде всего форма общения людей, порожденная особенностями социально-экономических условий, общественного быта, межсельских и межэтнических торгово-экономических и культурных связей.

По собранным нами сведениям, взаимная привязанность кунаков, постоянное участие в делах и нуждах друг друга приводили их иногда к побратимству («уссушиври хъа бан» — поклясться в братстве, стать побратимами). Происходило это так. Собрав домашних, мужчина, ука-

<sup>6</sup> Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961, с. 291.

<sup>7</sup> Фук. фонд Института ИЯЛ Дагфилиала АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 42, л. 38.

зывая на своего друга, говорил, что с этого дня его дом, семья и имущество становятся домом, семьей и имуществом его друга, а сами они становятся братьями. Слова подкреплялись клятвой именем бога и пророка. Друг в кратких выражениях заверял о своей готовности быть ему братом, семье — родственником и повторял клятву. Та же процедура повторялась в 3—4 наиболее близких хозяину семьях. С этого дня мужчины считались братьями во всем: в вопросах кровной мести, взаимопомощи, в наследственных правах и т. д. Бытование такого обычая — лишнее свидетельство ослабления кровно-родственных связей, усиление значения верного друга и союзника. Можно предполагать, что в начале века и в более ранний период обряд побратимства был более сложным, с обязательным, предусмотренным обычаями, ритуалом.

Айличу — любой посторонний, не имеющий в данном селении кунака, прежде всего шел на годекан («ккурчIа») или площадь. Увидев приезжего, чауши определяли его на жительство в дом, на чье хозяйство падала очередь («иржа»). Здесь айличу мог рассчитывать на кров, лучшую постель, лучший кусок за столом и т. д. Даже намек на какое-то вознаграждение, на какую-то оплату услуг со стороны гостя был для хозяина равносильным оскорблению. Понятно, что в лице хозяина дома гость нередко находил хорошего друга, и их отношения перерастали в форму хьамаличу. В некоторых селениях приезжего устраивали на ночь не в доме, а в мечети. Если принять во внимание, что многие взрослые лакцы большую часть времени года, укутавшись в шубы, ночевали на крышах домов, на годеканах, у мечетей и т. д., то ничего обидного для гостя, препровожденного для ночлега в мечеть, не было. Но даже и в этих случаях хозяин должен был накормить гостя и дать ему шубу. Читаем у А. Омарова: «...как скоро он (айличу — Л. С.) объявит, что у него нет кунака, чауш препровождает его к тому из жителей, на ком лежит очередь гостеприимства, и последний обязан накормить гостя как можно лучше, дать ему шубу и проводить на ночлег в мечеть».<sup>8</sup>

Гостя встречал хозяин-мужчина. Бросив все дела, какими бы важными они не были, он обязан был все свое внимание уделить гостю («бигарданий ацан» — ухаживать за гостем), оказывая ему всяческое уважение, предупреждая желания («хурмат»). Во второй половине XIX в. гостя в отсутствие хозяина может встретить уже и женщина. Так, К. Ф. Ган пишет, что в доме хосрехского старшины его с сопровождающими встретила жена хозяина, подав руку. Две другие женщины на виду гостей хлопотали на хозяйстве.<sup>9</sup> Встречая гостя, хозяин предлагал ему снять оружие, как бы подчеркивая этим, что в этом доме он вне

всякой опасности и при необходимости его здесь защитят. К таким же выводам пришли и наблюдавший обычай гостеприимства в Дагестане К. Гилев,<sup>10</sup> и изучавший общественный быт адыгов Г. Х. Мамбетов,<sup>11</sup> и др. Угощая гостя, хозяин считал себя обязанным следить за тем, чтобы гость насытился. Этикет лакцев предписывал хозяину напоминать гостю о еде, предлагать ему отведать того или другого, просить чувствовать себя свободно и не стесняться. «А когда случались гости,— пишет А. Омаров,— отец и мать ни за что не прерывали еды, прежде чем не насыщался гость; когда же последний произносил «Хвала богу» (т. е. заканчивал есть — Л. С.), отец все еще потчевал его, прося, чтобы он продолжал есть, причем клал перед ним лучшие куски мяса и хлеба».<sup>12</sup>

Гостя не только обеспечивали необходимым, но и всеми силами старались развлечь его. Для этого в дом, где остановился гость, нередко приглашались сельские острословы и балагуры, певички и певцы; тут же играла музыка и устраивались танцы. Иногда для особенно почетных гостей устраивались соревнования в беге, борьбе, метании камней и т. д. При этом для хозяина считалось неприличным оставлять гостя побежденным, если последний выражал желание участвовать в соревнованиях. Одним словом, с момента приезда гостя у хозяина лишь одна забота — предупредить все нужды и желания приезжего.

«Гость не любит гостя»,— говорят лакцы («хьамаличуан хьамаличу къаччиссар»), имея в виду, что гость ревнует хозяина к другому гостю, желая всеми удобствами и почестями насладиться единолично. Впрочем, гость, следуя народному этикету, старался как можно меньше стеснять хозяина, не отвлекать его от повседневных хлопот, не затруднять его материально и т. д. «Гьантта икIу, кIанун лахьхьу»,— гласит лакская пословица, что означает «переночуй и соответствуй месту», т. е. не забывай о возможностях хозяина. Находясь в доме хозяина, гость скрывал или во всяком случае делал вид, что скрывает день и час своего отъезда, как бы оберегая хозяина от хлопот по приготовлениям на дорогу продуктов, снаряжения коня, обеспечения проводником и т. д. Провожали гостя не дальше земель общества: дальше ни хозяин, ни его родственники, ни община не несли ответственности и за поступки уехавшего, и за его судьбу. В исследовании по общественному быту осетин З. Д. Гаглоти объясняет обычай провожать гостя за пределы селения ответственностью общины за преступления, совершенные на ее территории.<sup>13</sup> В некоторых обществах аварцев существовали адаты, со-

<sup>10</sup> Гилев К. Путевые заметки по Дагестану. «Кавказ», 1860, № 3.

<sup>11</sup> Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве и застольном этикете адыгов. УЗ АНИИ ЯЛИ, в. 8, Майкоп, 1968.

<sup>12</sup> Омаров А. Как живут лаки, с. 22.

<sup>13</sup> Гаглоти З. Д. Очерки по этнографии осетин. Общественный быт осетин в XIX веке. Тбилиси, 1974, с. 115.

<sup>8</sup> Омаров А. Воспоминания муталима. ССКГ, в. 1, Тифлис, 1868, с. 63—64.

<sup>9</sup> Ган К. Ф. Путешествие в Кавказ и Дагестан (летом 1898 года). СМОМПК, в. 31, Тифлис, 1902, с. 76—77.

гласно которым за проводы гостя дальше общинных земель взимался штраф в две шали.<sup>14</sup>

Личность гостя считалась неприкосновенной. Если чей-либо хъамаличу или айличу был уличен в воровстве, то хозяин краденого не имел права предъявлять претензий к приезжему. Вернуть сворованное или оплатить его стоимость обязан был хозяин дома. Такой же адат был записан и у кумыков.<sup>15</sup> В любом случае хозяин дома обязан был защищать своего гостя и если нужно — с оружием в руках. По адатам лакцев, хозяин, убивший одного или нескольких нападающих на гостя в своем доме, от ответственности освобождался. А. Г. Васильев описывает случай, когда лакец взял под защиту своего кровника, скрывшегося от преследователей в его доме и получившего таким образом права гостя.<sup>16</sup>

В обычае гостеприимства не было принципиального сословно-классового характера. Конечно, бек при поездках старался остановиться у бека, зажиточный уздень — у зажиточного и т. д. Однако любой лакец из самой бедной семьи имел право и мог пригласить к себе любого знатного приезжего и обеспечить его всем необходимым. Такое положение вещей соответствовало общинным традициям. Правда, не только бек или чанка, но и уздень считали ниже своего достоинства воспользоваться гостеприимством лага или кула, хотя совершенно спокойно могли принять и того, и другого в качестве гостей у себя дома и как гостям оказывать им предусмотренные адатами почести.

Гостю отводили лучшие помещения, лучшую комнату в доме. Н. М. Абельдяев отмечает, что одна из комнат дома членами семьи не занималась, более тщательно убиралась и служила гостиной, кунацкой.<sup>17</sup> А. Г. Васильев пишет, что для приема гостей служила самая большая комната «ккункката» (правильно — «хъун къатта»). Однако здесь же автор говорит о специальных домах — кунацких у лакцев: «В некотором расстоянии от своих домов, во дворе, более зажиточные казикумухцы строят отдельные комнаты, которые носят названия кунацких и служат для приема гостей — исключительно мужчин».<sup>18</sup> О наличии у всех дагестанцев особой комнаты для гостей пишет В. П. Егорова.<sup>19</sup> Все эти и другие наблюдения не совсем точны. Строительство дома в горах — дело серьезное и дорогостоящее, требующее от средней лакской семьи значительных физических усилий и материальных затрат. Специальные дома для гостей могли строить не просто «более зажиточные», а самые богатые, т. е. единицы. Наш полевой материал не под-

тверждает не только распространенности отдельных домов, предназначенных для гостей, но даже специальных комнат, отведенных для этой цели. Если комнат было несколько, одна из них убиралась лучше других: она обивалась лучшими тканями, завешивалась лучшими коврами, украшалась оружием, сбруей, посудой и т. д. В этой комнате справлялись семейные торжества, принимались пришедшие по делу родственники и соседи, мужчины и женщины. Эту же комнату (тавхана, хъун къатта) отводили для гостя. Таким образом, в подавляющем большинстве случаев не специально комнату оборудовали для гостей, а гостю отводили лучшую комнату. Это положение характерно и для других народов Дагестана, в частности, для даргинцев.<sup>20</sup> Можно полагать, что при чрезвычайно развитом институте гостеприимства у лакцев сложилось бы специальное понятие, обозначающее комнату для гостей (ср. кумыкское «къонакъ уй», комната для кунаков).<sup>21</sup>

Таким образом, гость, будь то хъамаличу или айличу, мог смело отправляться в путь, будучи уверенным, что и в пути, и в конечном пункте он найдет самое радушное обхождение, пищу и ночлег. «Лезгин проедет весь Дагестан, не вынимая ни одного абаза», — пишет в «Очерках Кавказа» Е. Марков.<sup>22</sup> Поэтому исследователи называют главнейшим обычаем на Кавказе «право совершенно незнакомого человека остановиться в качестве гостя в любом доме и безусловную обязанность хозяина оказать ему самый радушный прием и представить все необходимое...»<sup>23</sup>

Обычай гостеприимства до такой степени почитался в общественной жизни лакцев, что царская администрация сделала его в некоторых случаях обязательным. Старостам всех обществ было предписано, чтобы каждый хозяин брал под свою защиту скрывающихся влюбленных и кровников.

Таким образом, обычай гостеприимства в XIX—XX вв. с развитием общества все больше теряет черты кровно-родственных отношений: в госте начинают видеть единомышленника, союзника и друга, готового стать на защиту интересов отдельного члена общества. Кроме того, эта форма общения людей стала средством передачи информации, средством межнационального общения, взаимовлияния культур, сближения лакцев с другими народами Дагестана. «Можно смело утверждать, что только священный обычай гостеприимства дает возможность проникнуть в эту почти недоступную страну», — пишет А. К. Сержпутовский.<sup>24</sup>

<sup>14</sup> РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 59, л. 31, 99.

<sup>15</sup> *Алибеков Манай*. Адаты кумыков. Махачкала, 1927, с. 27.

<sup>16</sup> *Васильев А. Г.* Кази-кумухцы. ЭО, 1899, № 3, с. 68.

<sup>17</sup> *Абельдяев Н. М.* Заметки о домашнем быте дагестанских горцев. Кавказ, 1857. №№ 50—51.

<sup>18</sup> *Васильев А. Г.* Указ. соч., с. 69.

<sup>19</sup> *Егорова В. П.* Из народных традиций Дагестана, ВИЭД, в. 2. Махачкала, 1970, с. 83.

<sup>20</sup> *Османов М.-З. О.* Материальная культура даргинцев в XIX—XX вв. Махачкала, 1964. РФ ИИЯЛ, ф. 3, оп. 3, д. 203, с. 124; *Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г.* Материальная культура даргинцев, Махачкала, 1967, с. 134—135.

<sup>21</sup> *Гаджиева С. Ш.* Указ. соч., с. 213.

<sup>22</sup> *Марков Е.* Очерки Кавказа, СПб., М., 1904, с. 567.

<sup>23</sup> *Гарданов В. К.* Указ. соч., с. 36.

<sup>24</sup> *Сержпутовский А. К.* Поездка в нагорный Дагестан. Петроград, 1917, с. 6.

Это же мнение разделяет и С. Анисимов: «По существу это (гостеприимство — Л. С.) — закон международного общения, благодаря которому только и возможны сношения кавказских народов друг с другом и путешествие в его замкнутых горных долинах и котловинах».<sup>25</sup>

Освященный веками обычай стал для лакцев, как и для других дагестанцев, формой общения, морально-этической нормой общества, нравственной характеристикой народности.

С. Лугуев

### О КРОВНОЙ МСТИ У ЛАКЦЕВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX—нач. XX в.

Кровная мсть, одна из характерных черт семейного и общественного быта, отражает уровень социально-экономической жизни народа, вскрывает особенности сословно-классовых отношений, специфику хозяйственного быта и правовых норм, характеризует этику и мораль общества на определенном этапе исторического развития. Из всего этого вытекает важность историко-этнографического изучения проблемы.

Понятие «кровная мсть» имеет в лакском языке несколько наименований: «обттул кьисас», «обттул интикам», «бадал». Этот обычай — укоренившийся в быту пережиток первобытно-общинного строя был распространен во всем Дагестане. А. В. Комаров отмечает: «Общее для всех адатов в Дагестане: везде убийство наказывается кровомщением или примирением на известных условиях».<sup>1</sup> На это же указывают Ф. И. Леонтович,<sup>2</sup> Н. Рейнеке<sup>3</sup> и др.

В многочисленных трудах, исследованиях дореволюционных и советских историков обычай кровной мсти нашел свое отражение. Однако до последнего времени нам известна единственная работа, специально посвященная изучению этого института в Дагестане — статья В. П. Егоровой «О состоянии кровомщения в Дагестане во II пол. XIX — нач. XX в.».<sup>4</sup> Круг вопросов, рассматриваемых в статье, нашел отражение также и в кандидатской диссертации того же автора.<sup>5</sup> Отдельные сто-

<sup>1</sup> Комаров А. В. Адаты и судопроизводство по ним. ССКГ, в. 1, Тифлис, 1868, с. 9.

<sup>2</sup> Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву северного и восточного Кавказа. В. 2, Одесса, 1883, с. 2.

<sup>3</sup> Рейнеке Н. Горские и народные суды Кавказского края. СПб., 1812, с. 40.

<sup>4</sup> Егорова В. П. О состоянии кровомщения в Дагестане во II-й половине XIX — начале XX в. Вопросы истории и этнографии Дагестана. Сб. трудов Дагестанского университета (ВИЭД), в. 7, Махачкала, 1976.

<sup>5</sup> Егорова В. П. Быт сельского населения Дагестана во II половине XIX — начале XX в. Машиноп. дис... канд. ист. наук, Махачкала, 1976.

<sup>25</sup> Анисимов С. Кавказский край. Путеводитель. М.; Л., 1928, с. 11.

роны института кровной мести у лакцев рассматривает А. Г. Булатова.<sup>6</sup>

Обычай возник как мера обороны. Члены рода должны были оказывать друг другу помощь и поддержку. Обида члену рода была равносильна обиде, нанесенной всему коллективу. Каждый полагался на свой род как на силу, способную защитить его от любых врагов. «Отсюда, из кровных уз рода, возникла обязанность кровной мести», — указывал Ф. Энгельс.<sup>7</sup> Кровная месть — характерная норма обычного права сельской общины корнями своими восходит к родовому быту. Но сельская община — это общность людей на соседских началах, а обычай кровной мести отражал отношения между кровнородственными, а не территориальными группами. В основе кровной мести лежал принцип нанесения равного ущерба, возмездия за потерю производящей единицы, за ослабление коллектива. С ростом дифференциации общества кровная месть стала инструментом социального гнета и выражением социального неравенства. Однако нельзя не учитывать значения обычая и как средства демонстрации силы и мощи рода, что является, по мнению А. М. Ладыженского, краеугольным камнем обычая.<sup>8</sup> Дифференциация общества, усиление одних родов за счет слабости других способствовали дальнейшему развитию обычая. Дифференциация, антагонистический характер сложившихся общественных отношений, развитие частной собственности на орудия и средства производства обусловили превращение родового обычая в правовую норму. «Месть из нормы бытовой с появлением частной собственности на скот, землю и рабов становится правовым обычаем и в качестве такового пережиточно сохраняется у различных народов в течение весьма длительного исторического периода».<sup>9</sup>

Убийство вызывало немедленное мщение со стороны родственников убитого. Кроме того, преследовался как кровник человек, нанесший рану, оскорбивший словом или делом, затронувший честь матери, сестры, дочери, жены. «Однако, на практике, в повседневном быту рамки действия кровной мести по существу были безграничны. Малейшее оскорбление влекло за собой убийство, а последнее — месть», — пишет В. П. Егорова о дагестанцах.<sup>10</sup> Это же в полной мере относится и к лакцам. За оскорбление словом или действием женщины виновный преследовался и родственниками отца, и родственниками мужа. Поводом для мести могло послужить и оскорбление гостя. Способствовало сохранению кровной мести и бытование обычая похищения женщин. Родствен-

ники женщины и ее мужа преследовали похитителя, и хотя адат лакцев допускал в таких случаях примирение на известных условиях, тем не менее дело часто заканчивалось убийством обидчика. Акт этот вел за собой месть со стороны родственников убитого, и, таким образом, кровная вражда могла затянуться на долгие годы. С. Габиев считает даже, что похищение женщин и последующая кровная вражда являлись главным тормозом роста населения Лакии.<sup>11</sup> Однако в условиях господства эндогамии похищения женщин и девушек совершались не столь часто и носили эпизодический характер. Убийством наказывалось нередко оскорбление девушки действием, известное у лакцев под термином «бугбан». Мужчина при свидетелях или целовал девушку, или притрагивался к ней рукой. После этого либо мужчина, добившись примирения с родственниками девушки, женился на ней, либо, желая оскорбить ее родственников, отказывался от женитьбы и подвергался их преследованию как кровник, либо, не получив разрешения жениться на девушке, опять-таки преследовался ее родственниками. К оскорбленной таким образом и не вышедшей замуж за своего оскорбителя девушке никто уже не решался посвататься, и она до конца своих дней ходила с клеймом «опозоренной». Последний из перечисленных вариантов у лакцев был наиболее редким. Некоторые исследователи полагают, что мужчина подвергался преследованию даже в том случае, если его прикосновение к девушке было не злонамеренным, нечаянным.<sup>12</sup> Наш полевой материал относительно лакцев второй половины XIX — нач. XX в. этого положения не подтверждает.

Возможность возникновения кровной мести из-за «ничтожно малого повода»<sup>13</sup> делала ее особенно опасным явлением для общества. Поэтому выдержку, умение владеть собой лакцы считали первейшим достоинством мужчины. «Ссавур ятIул мусири» («выдержка — червое золото»), — гласит лакская мудрость. Не менее характерна и другая поговорка: «Храбрость — это умение править не только конем, но и собой».<sup>14</sup>

Преследованием как кровник подвергался по адатам лакцев только совершеннолетний мужчина или его совершеннолетние родственники. Позор и общественное осуждение падали на голову того, кто в порыве мести убивал немощного старика, женщину или подростка. Не подлежали мщению также больные и умалишенные. Адат допускал осуществление акта мщения в любой обстановке, при любых ситуациях. Однако в отдельных случаях кровомщение считалось недостойным, унижительным для мужчины: убийство безоружного, удар или выстрел в спину,

<sup>6</sup> Булатова А. Г. Лакцы (XIX — нач. XX в.). Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971.

<sup>7</sup> Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1965, с. 99.

<sup>8</sup> Ладыженский А. М. Адамы горцев Северного Кавказа. Вестник московского университета. М., 1948, № 33, с. 99.

<sup>9</sup> Омаров А. С. Система композиций в обычном праве Дагестана. Уч. зап. Института ИЯЛ Дагфиллала АН СССР, в. XVI, Махачкала, 1966, с. 257.

<sup>10</sup> Егорова В. П. Быт сельского населения Дагестана..., с. 20.

<sup>11</sup> Габиев С. Лаки, их прошлое и быт. СМОМПК, в. 36, отд. 1, Тифлис, 1906, с. 11.

<sup>12</sup> Магомедов Р. М. Дагестан. Исторические этюды. Махачкала, 1971, с. 36, 250;

Егорова В. П. О состоянии кровомщения в Дагестане..., с. 18.

<sup>13</sup> АКАК, т. 12, с. 142.

<sup>14</sup> Назаревич А. Пословицы и поговорки народов Дагестана. Махачкала, 1958, с. 38.

Разнообразные виды оплакивания умершего у лезгин с выкриками и причитаниями, воспоминаниями достоинств усопшего, распусканием женских волос (жена на похоронах мужа должна была отрезать с головы косы и положить их на грудь покойного)<sup>48</sup> являются доисламскими несомненно и не имеют ничего общего с ортодоксальным мусульманством.

Обычай водного очищения трупа у лезгин вытекает также из представления о нечистоте его. Многие моменты, связанные с этим обычаем, тоже домусульманские, хотя ислам предписывает обряд омовения водой или песком, если нет воды.<sup>49</sup> Было бы неверным полностью отнести этот обычай также к зороастризму, но некоторые моменты этой процедуры являются чисто зороастрийскими, воспринятыми мусульманской религией. Известно, что в Авесте имеется представление о самоочищении проточной водой,<sup>50</sup> причем в роли божеств там выступают разные мифологические образы, хотя они и противоречивы. Ярко выраженных водных божеств, как в зороастризме, у лезгин не было, но, как у маздаистов, омовению водой умерших придавалось большое значение. Омовение у лезгин происходило под руководством муллы, который читал молитвы. Происходило оно, как правило, утром в день похорон, в жилом помещении, где умерший скончался. Под умершего клали ящик, доски, поверх них стлали одеяло или коврик, делали в них углубление для стока воды, которую выливали в яму и закапывали.<sup>51</sup> Каждый из омывальщиков повязывал правую руку куском белой ткани (чаще бязи) — «хун» или белого ситца — «агъ», оторванного от савана «кафан», для того, чтобы голая рука не касалась тела умершего, ибо «нечистота считается делом демона, который пребывает в трупе и оттуда переходит в тех, кто к нему прикасается».<sup>52</sup>

Омывальщики все внимание обращали на то, чтобы вода согласно

---

которую по окончании траура можно было оставить, как нечистую. Подтверждение этого взгляда мы видим в том, что во многих местах по окончании траура траурную одежду уничтожают (напр. у цегров Золотого берега)». См. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 206.

<sup>48</sup> Такой обычай существовал также и у аварцев (см. *Пржецлавский П.* Указ. соч., с. 297) и у других народов Северного Кавказа (см. *Магометов А. Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968, с. 379—380). В этом плане интересен обычай осетин, описываемый Миллером В. Ф. «Вдова, — пишет он, — подойдя к гробу, отрезает с помощью своих родственниц свою косу и кладет на грудь мужа, в убеждении, что через это она будет его женою и в загробном мире». См. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды, ч. II, М., 1886, с. 294.

<sup>49</sup> См. *Керимов Г. М.* Шарият и его социальная сущность. М., 1978, с. 49.

<sup>50</sup> *Маковельский А. О.* Авеста, с. 123.

<sup>51</sup> В некоторых лезгинских селениях эту воду использовали как исцеляющее средство против чумы от умершего. Такое противоречие, видимо, связано с разной степенью исламизации древних воззрений.

<sup>52</sup> *Беттани и Дуглас.* Великие религии Востока. Пер. с англ. Хавкиной Л. Б., ч. I, М., 1899, с. 288. Об этом см. также *Кривелев И. А.* История религии, т. I, М., 1975, с. 45; *Шейнман М. М.* Вера в дьявола в истории религии. М., 1977, с. 17.

традиции семь раз стекла с тела.<sup>53</sup> Особое внимание при этом обращалось на то, чтобы не сидели на трупе насекомые, особенно мухи. Это безусловно вытекает из зороастрийской религии, где трупный демон Насу, как уже нами упоминалось, выступает в образе мухи<sup>54</sup> и легко может внедриться в организм непосредственно соприкасавшихся с трупом. Омывальщики получали за свой труд в виде вознаграждения одежду покойного. У лезгин сохранилось выражение относительно одежды ненавистного человека «чхейдаз гуй» — («Пусть достанется омывальщику»). Раздача одежды покойного рассматривалась лезгинами и как способ облегчения его дальнейшей судьбы. Считалось, что если одежду умершего не раздать омывальщикам, то он на том свете попадет в ад, т. к. «ушел» должником.<sup>55</sup>

Нам думается, что нет надобности вдаваться в подробности этой процедуры. Можно отметить лишь, что все вещи, которые были в соприкосновении с умершим во время омовения, табуировались как сакрально нечистые. Это мы видим и в лезгинском ритуале по отношению к другим вещам, имевшим соприкосновение с мертвым телом. По обычаю, у изголовья умершего мужчины клали овчинную папаху — бармак, у женщин платок — фите, независимо от возраста, а также тело умершего при перенесении его на кладбище заворачивали сверху саваном и одеялом, ковром или буркой. Эти вещи после употребления считались табуированными, они изолировались и убирались подальше от взоров домочадцев или вешались в доме на такой высоте, чтобы никто не мог прикасаться к ним. Затем их выставляли на крыше на три дня для «очищения». Здесь мы имеем дело с очищающим свойством солнца, что безусловно восходит к языческой или зороастрийской традициям.

Сакрально нечистыми и табуированными были также и носилки, которые использовались для переноса трупа на кладбище. Их хранили в специальном помещении и не могли использовать ни для каких других целей. По своему устройству это сколоченная из досок или брусьев своеобразная лестница. Сразу же после поднесения трупа к могиле их уносили и прятали.

Наряду с обычаем изоляции всех вещей, бывших в соприкосновении с умершим, а также передачи личной одежды другим людям существовало суеверное представление о том, что необходимо изолировать и предметы, которыми пользовался умерший при жизни. К таким вещам относилась посуда, постельные принадлежности, которые передавались

---

<sup>53</sup> Шарият предписывает три раза. См. *Керимов Г. М.* Указ. соч., с. 49.

<sup>54</sup> *Маковельский А. О.* Указ. соч., с. 128.

<sup>55</sup> Такое представление характерно и для чеченцев. См. *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев. Оттиск из «Терского сборника», вып. III, Владикавказ, 1893, с. 34—36.

зу общества убитого и 14 кусков бязи по 7 ханских аршин в каждом.<sup>20</sup>

Адат предусматривал случаи, когда убийца не нес за содеянное никакого наказания и мщению не подвергался. Безнаказанно убить допускалось кровного врага, пойманного на месте преступления вора, нападающего, нападающего из засады, за мужеложство. За незаконную связь можно было безнаказанно убить мужчину и женщину, застигнутых на месте преступления. Но имел право на это только близкий родственник женщины — отец, брат, сын и т. д. и муж. Убийство мужчины и сохранение жизни женщине влекло за собой кровную месть убийце со стороны родственников убитого. Муж, убивший в подобной ситуации жену и упустивший мужчину, преследовался как кровник со стороны родственников женщины.

В отдельных случаях преступник преследовался всем обществом, объявлялся врагом всего общества. Так, все мужчины общины, селения преследовали как кровника лицо, публично унижившее достоинство мужчин общества, задевшее честь женщин селения, надругавшееся над кладбищем или особо чтимыми могилами на территории общины и др.

По адату, кровная месть преследовала не одного убийцу, а всю мужскую половину тухума (кроме малолетних и глубоких старцев). Вместе с убийцей подвергались преследованию в первую очередь отец и братья его, дядя по отцу, двоюродные и троюродные братья. Все указанные лица должны были прежде других мстить за своего родственника или требовать выкуп за его кровь. За убитого мог отомстить и друг погибшего, не состоящий с ним в кровном родстве, но сделать это он имел право тут же, на месте преступления. Если друг мстил за друга позже, то подвергался преследованию родственниками убитого как кровник. Подобный же адат зафиксирован и у кумыков.<sup>21</sup> Обязанность мстить кровнику ложилась не только на современников, но могла переходить и по наследству. Это положение М. О. Косвен отмечал как универсальное для народов Кавказа.<sup>22</sup>

По адатам лакцев требовалась равная месть, однако пострадавшая сторона старалась как можно больше навредить семье и родственникам убийцы, грабя и разоряя их дома, угоняя скот, вытаптывая поля. Мало того, обуреваемые гневом родственники могли убить 5—6 человек сразу из рода убийцы. И во второй половине XIX в., несмотря на развитую систему композиций и запреты административных властей, разорение дома убийцы и расхищение его собственности («гъара») лакцами хоть и не часто, но практиковалось. Захваченная родственниками убито-

го добыча («давла») становилась их собственностью и в цену крови не входила. Те же адаты отмечают исследователи и у других народностей Дагестана.<sup>23</sup>

После введения административных реформ правительство, стремясь пресечь подобные грабежи, установило для виновных штраф, превышающий в 7 раз цену присвоенного имущества.<sup>24</sup>

«Изгнанием в канлы общество как бы снимало с себя ответственность за преступление своего односельчанина, отводило от себя мщение. Канлы в изгнании лишался поддержки родственников», — пишет В. П. Егорова.<sup>25</sup> Положения, выдвинутые здесь, нам кажутся не совсем точными. Конечно же, выдворяя преступника за пределы селения, общество, община демонстрировала свою реакцию на случившееся. Но такое принудительное выселение своего члена нужно рассматривать не только как меру наказания, но и как меру предупреждения нового кровопролития. Затем, нельзя забывать, что убийство и последующее за ним преследование убийцы чаще всего происходили внутри села, общества и гораздо реже между членами разных обществ. Не только тухум, но и общество в целом старалось не терять из виду своего члена, и если его преступление не носило вопиюще аморального характера, всегда его поддерживало. Во второй половине XIX в. в с. Унчукатль силами общины был образован даже специальный денежный фонд для поддержки выселенных канлы и их семей на месте.

Значение и место обычая кровной мести в общественной жизни меняется с развитием общества. Развитие феодальных отношений и связанный с ним рост дифференциации способствуют перерастанию обычая в развитую систему композиций, в которой как в зеркале отражаются «уровень развития», «экономическая жизнь народа».<sup>26</sup> Плата за кровь начинает занимать ведущее место в системе композиций не только лакцев, не только дагестанцев, но и других народов Кавказа.<sup>27</sup> «С укреплением политической власти феодалов,— пишет А. С. Омаров,— принимаются определенные меры для ограничения кровной мести и утверждения ее альтернативы — уголовных выкупов за деяния, вызывающие право мести, что было выгодно имущим классам. Такая система наказания за убийство выражала неравномерное имущественное и социальное положение членов общества».<sup>28</sup> Платежи за убийство были определены адатами, величина их в различных обществах была неодинаковой.

<sup>23</sup> Леонтович Ф. И. Указ. соч., в. I. Одесса, 1882, с. 284.

<sup>24</sup> Сборник адатов, существующих в Казикумухском обществе. Из истории права народов Дагестана., с. 50.

<sup>25</sup> Егорова В. П. Быт сельского населения Дагестана., с. 52.

<sup>26</sup> Харадзе Р. Л. Некоторые стороны сельскообщинного быта горных ингушей. КЭС, в. II, Тбилиси, 1968, с. 185.

<sup>27</sup> См., например, Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов XVIII — перв. пол. XIX в. М., 1967, с. 229.

<sup>28</sup> Омаров А. С. Указ. соч., с. 258.

<sup>20</sup> Ленинградское отделение архива АН СССР, ф. 103 (фонд М. М. Ковалевского), оп. 1, д. 344. Цит. по кн. Из истории права народов Дагестана (Материалы и документы). Сост. Омаров А. С. Махачкала, 1968, с. 55.

<sup>21</sup> Алибеков Манай. Адаты кумыков. Пер. Т.-Б. Бейбулатова. Махачкала, 1927, с. 14—15.

<sup>22</sup> Косвен М. О. Преступление и наказание в догосударственном обществе. М.-Л., 1925, с. 30.

В интересующий нас период выкупные платежи преобладали над прямой мстью.

Сословно-классовый характер обычая кровной мести ярко иллюстрируется сборником казикумухских адатов. Согласно им, уздень, убивший бека, наказывался на общих основаниях: уходил в канлы с ближайшим родственником, преследовался родом убитого, при примирении должен был уплатить им 250 руб. и 30 руб. штрафа в казну края. Бек же, убивший узденя, родственниками убитого не преследовался, в канлы не уходил. Заплатив 250 руб., он, по адату, мирился с тухумом убитого. Не преследовался как кровник и чанка, убивший узденя. Чанка уходил сам в канлы, через 40 дней возвращался и, уплатив пострадавшей стороне 250 руб., примирялся с ней. «Холоп», убивший бека или узденя, подвергался вместе с хозяином обычному наказанию. Бек или уздень, убившие «холопа», заплатив хозяину его стоимость, примирялись с ним. При этом уздень должен был уйти в канлы на 40 дней.<sup>29</sup> Разница в мерах наказания за одно и то же преступление подчеркивала особое положение сословий верхушки, демонстрировала расположение правительства к ней. Если для представителя «высшего» сословия или зажиточного крестьянина сумма «цены крови» и административного штрафа была просто высокой, то для среднего крестьянина ее выплата даже с помощью родственников означала зачастую разорение. Такой же ярко выраженный классовый характер носила кровная мсть у всех народностей Дагестана,<sup>30</sup> у народов Северного Кавказа<sup>31</sup> и др. Очень трудно поэтому согласиться с М. Плисецким, считающим, что кровная мсть в Дагестане не знала «классового деления».<sup>32</sup> У лакцев, кроме того, за убийство старосты, судьи, переводчика или другого административного лица взимался двойной штраф обществу и двойная цена крови родственникам убитого.

Единые плата за кровь и административный штраф по всей Лакии были введены после административных реформ 60-х годов: 250 руб. родственникам убитого, 30 руб. в казну края и 6 руб. в пользу общества убитого. Убийца изгонялся из общества на 5 лет, причем близким родственникам убитого категорически запрещалось появление в районе изгнания убийцы («къадагъа дишин»). За убийство примирившегося кровника взималось 500 руб. в пользу родственников убитого.

Для наглядности приведем один из многочисленных примеров решения окружного суда по делу об убийстве.

По сообщению вицхинского наиба, окружной казикумухский суд в январе 1869 года рассмотрел дело о поранении Абдулой Магомед-оглы односельчанина Магомеда-Амина Исмаила-оглы. Последний от ран скончался. Несмотря на то, что погибший сам был частично виноват в

возникновении ссоры и даже ранил в поединке своего убийцу, суд решил: считать Абдулу виновным в убийстве, удалить его на 5 лет из пределов округа (с правом выбора места ссылки), оштрафовать на 30 руб. в пользу края и на 6 руб. в пользу общества погибшего. После отбывания срока изгнания и примирения с родственниками убитого виновный оплачивает семье убитого дият в 250 руб.<sup>33</sup>

Вследствие ослабления кровно-родственных связей и постепенного усиления соседских мстить стали непосредственно только самому убийце. Сокращается также и круг лиц, имеющих право на осуществление кровной мести: теперь это отец, брат или сын. После введения «военно-народного» управления число родственников, подлежащих кровомщению, было ограничено следующим образом: в Казикумухском округе — один человек, в Табасаране — 3, в Даргинском округе и шамхальстве Тарковском — по 6 человек, в Кайтаге — 7 и т. д.<sup>34</sup> Преследовать как кровника мужчину, нанесшего рану, запрещалось. За преднамеренное или непреднамеренное ранение виновный платил за рану пострадавшему по решению местного лекаря, кроме того 15 руб. в казну края и 3 рубля в пользу общества раненого. Если же пострадавший от ран умирал, дело подлежало пересмотру как дело об убийстве.<sup>35</sup> Система высылки в канлы тоже подверглась пересмотру. По отредактированным адатам Казикумухского округа, убийца удалялся в канлы с одним родственником и пребывал вне селения до тех пор, пока родственники убитого не позволят ему возвратиться. Родственник же убийцы возвращался через 40 дней.<sup>36</sup> Адат лакцев предписывал родственникам и близким убийцы всячески избегать встреч и общения с тухумом убитого. В противном случае поведение представителей тухума убийцы могло быть воспринято как вызов, как неуважение к пострадавшей стороне. Общественное мнение в подобных случаях целиком и полностью было на стороне родных убитого. Все вышеуказанные изменения планомерно проводились в жизнь и поддерживались царской администрацией.

Лакец, преследуемый как кровник, мог, как указывалось выше, на определенных условиях примириться с родственниками убитого. До отмены ханской власти нередко посредником между враждующими тухумами выступал хан. Он назначал посредника, и если тому удавалось примирить кровников, сторона убийцы платила хану 25 рублей деньгами и быка.<sup>37</sup>

Примирение по адату происходило следующим образом.

Сразу же после убийства виновная сторона отправляла нескольких почетных стариков (обязательно из чужого тухума) к таким же старцам

<sup>29</sup> Сборник адатов, существующих в Казикумухском округе, с. 50.

<sup>30</sup> См. Адаты Дагестанской области и Зекатальского округа. Тифлис, 1899.

<sup>31</sup> Гарданев В. К. Указ. соч., с. 233—239; Харидзе Р. Л. Указ. соч., с. 184 и др.

<sup>32</sup> Плисецкий М. Горцы Дагестана. М., 1929. с. 14.

<sup>33</sup> ЦГА ДАССР, ф. 95, оп. 1, д. 2, лл. 1—4.

<sup>34</sup> Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 2, М., 1890, с. 223.

<sup>35</sup> ЦГА ДАССР, ф. 95, оп. 1, д. 2, лл. 97—98.

<sup>36</sup> Сборник адатов, существующих в Казикумухском округе, с. 49.

<sup>37</sup> Там же, с. 54.

потерпевшей стороны. Пришедшие приносили с собой несколько баранов, мешки с мукой, рис и др. продукты, переданные тухумом убийцы. Родственники убитого могли принять приношение, но это ни в коем случае не рассматривалось как их отказ от права мести. Факт приема приношения можно было рассматривать лишь как слабую надежду на возможность дальнейших переговоров о примирении. Продолжение обряда примирения наступало по возвращении убийцы из изгнания. Первая забота кровника в подобных случаях — как можно скорее передать родственникам убитого цену крови. Если плата принималась, начинали предприниматься окончательные шаги к примирению. Покончив со всеми формальностями, убийца в сопровождении нескольких стариков и ближайших родственников подходил к дому старшего мужчины потерпевшей стороны и, стоя с непокрытой головой, ждал, что ему скажут. Через некоторое время хозяин дома, подойдя к кровнику, читал короткую молитву и со словами «да прстит тебя создатель» правой рукой слегка дотрагивался до головы и правого плеча его. После этого убийца таким же образом обходил ближайших родственников убитого и, получив у них прощение, через кого-либо приглашал всех их на угощение. Обязательным считалось получение прощения от матери покойного. Семьи, примирившиеся таким образом, долгое время находились в отношениях, напоминающих отношения родства. Хотя подобный обряд примирения был известен лакцам давно, но к нему прибегали редко, т. к. популярностью в народе он не пользовался и даже осуждался.

Подобный обряд примирения с незначительными вариациями известен и другим дагестанским народностям.<sup>38</sup>

Сельская община, чутко реагирующая на все события внутренней жизни, не оставалась равнодушной и в этом случае. Как только факт убийства становился достоянием всех, принимались меры к предотвращению очередного кровопролития: удалялись куда-либо ближайшие родственники убийцы — мужчины. Организовывалась охрана его дома, назначались люди для негласного наблюдения за поведением ближайших родственников убитого и т. д. Наиболее опытные и уважаемые старики, отправившись в дом потерпевшего, всячески старались смягчить, разрядить обстановку.

Возможность примирения кровников, предусмотренная адатом, использовалась администрацией «военно-народного» управления для ослабления обычая кровной мести. Всем окружным начальникам предписывалось содействовать примирению враждующих сторон при убийствах в споре, драке, неумышленных и случайных.<sup>39</sup> В 1865 году были составлены окружные списки враждующих семей, и в этом же году власти приступили к их примирению. В результате в Казикумухском округе

<sup>38</sup> См., например, Адаты южнодагестанских обществ. ССКГ, в. 8, Тифлис, 1875, с. 6.

<sup>39</sup> Комаров А. В. Указ. соч., с. 46—47.

к концу 60-х годов осталось 64 враждующих семьи, а всего по Дагестану — 288.<sup>40</sup> В 1868 году была введена и такая мера наказания, как ссылка в Сибирь. Все это приводило к постепенному переходу от кровомщения к административному наказанию. Полностью ликвидировать обычай однако не удалось, тем более, что и имущая верхушка, и духовенство пропагандировали незыблемость и святость адатных норм.

Интересно отметить, что убийца, не примирившийся с кровниками, не получал прощения даже в случае естественной смерти. Адат лакцев гласил, что труп кровника можно привезти для похорон в родное селение лишь в том случае, если тот погиб от руки мстившего. В противном случае кровник должен был быть похороненным там, где скончался.<sup>41</sup>

Ссылка жителя гор в Сибирь была равносильна смертному приговору, и это вызывало острое недовольство администрацией. Вероятно поэтому в первые десятилетия XX в. стали практиковать высылку в отдаленные губернии России: Казанскую, Самарскую, Тульскую, Уфимскую или в районы Дагестана. Но неугомонные кровники, настигавшие своих врагов и во внутренней России, должны были быть осужденными по непонятным им законам Российской империи. Можно полагать, что именно потому местом высылки в канлы с некоторого времени стали избираться районы Дагестана. Об этом свидетельствует предписание Дагестанского народного суда от 20 сентября 1911 с резолюцией губернатора Дагестанской области.<sup>42</sup>

Как мы уже указывали, кровник, желающий примириться с родственниками убитого, платил им «алум» и «дият». М. М. Ковалевский утверждает, что дият — это выкуп за кровь;<sup>43</sup> А. В. Комаров придерживается мнения, что понятия эти различаются только по названию;<sup>44</sup> Ф. И. Леонтович<sup>45</sup> и большинство других исследователей<sup>46</sup> утверждают, что в разных районах Дагестана выплачивается либо алум, либо дият; существует мнение, что понятия эти — две формы искупительных штрафов<sup>47</sup> и т. д. Четкого разграничения и определения этих понятий, к сожалению, пока еще нет.

Выше мы указывали, что кровник — лакец, ищущий примирения, сразу же после убийства, по существующим адатам, посылал в дом потерпевшего баранов, муку и др. продукты. По нашим сведениям, продукты эти во второй половине XIX в. могли быть заменены деньгами в размере от 15 до 40 руб. Сборники адатов дагестанских народностей и

<sup>40</sup> Комаров А. В. Указ. соч., с. 47—48.

<sup>41</sup> Сборник адатов, существующих в Казикумухском округе, с. 49.

<sup>42</sup> Памятники обычного права Дагестана XVII — XIX вв. М., 1965, с. 181—182.  
<sup>43</sup> Ковалевский М. М. Дагестанская «народная правда». ЭО, № 1, 1890. Рук. фонд Института ИЯЛ Дагфилиала АН СССР (далее РФ ИИЯЛ), ф. 5, оп. 1, д. 20, л. 3.

<sup>44</sup> Комаров А. В. Указ. соч., с. 47.

<sup>45</sup> Леонтович Ф. И. Указ. соч., с. 102.

<sup>46</sup> См., например, Омаров А. С. Указ. соч., с. 258.

<sup>47</sup> Егорова В. П. Указ. соч., с. 46.

обществ изобилуют примерами, когда наряду с основной суммой, выплачиваемой пострадавшей стороне за кровь, убийца и его родственники делают различного рода приношения, чаще всего в натуральном выражении, подносимые в первые же дни после убийства. Приведем некоторые примеры, причем, укажем лишь те материальные ценности и денежные суммы, которые выплачиваются помимо платы за кровь, штрафов в пользу края и сельских обществ. В с. Ригитль: бык, 12 руб., саван и материя для раздачи на кладбище,<sup>48</sup> в с. Тлянуб: 2 быка, 2 медных котла по 3 ратала, овца, козел, саван, корова, 4 руб. деньгами;<sup>49</sup> в с. Аракани — 40 руб. деньгами;<sup>50</sup> в с. Кикунни — 30,5 руб., 18 фунтов медной луженой посуды, два медных котла за 6 руб. оба;<sup>51</sup> в магале Уражамул: бык, котел от 2 до 3 руб.;<sup>52</sup> в Усишинском обществе: одного быка без оценки, одного за 10 руб., барана за 2 руб., 7 кары бязи, 3 сабы пшеницы<sup>53</sup> и т. д. Таких примеров можно привести бесконечное множество по Дагестану вообще, однако, к сожалению, соответствующими данными по Казикумухскому округу мы не располагаем. Можно предполагать, что все выше перечисленное — не что иное, как возмещение убытков пострадавшей стороне, связанных с похоронами убитого и поминками по нем. Алум выступал здесь как признание вины стороной убийцы, как готовность нести ответ за содеянное. Возможно также, что алум — это влияние шариатского права: все, уплачиваемое пострадавшей стороне, кроме цены крови и штрафных сумм, в Кайтаго-Табасаранском округе носило название «шариат-ахча».<sup>54</sup>

Можно предполагать, что алум, практиковавшийся вначале как традиционное добровольное возмещение расходов по похоронам со стороны родственников убийцы, во многих обществах Дагестана со временем превратился в правовую форму, зафиксированную адатом. Редакция адатов и их унификация, видимо, привели к тому, что в ряде случаев алум и дият слились в одно понятие, выступающее либо под названием «дият», либо под названием «алум». Такое слияние тем более вероятно, что во многих случаях и дият, и алум выражались в различном для разных обществ Дагестана материальном выражении: в баранах, быках, котлах, в отрезах материала, в зерне и т. д. Таким образом, алум — это возмещение стороной убийцы затрат родственников убитого на похороны и поминки убитого. Уплата алума выступала как бы формой признания вины стороной убийцы и выражала их готовность отвечать за преступление своего родственника. Дият — это плата за кровь убитого, за право примирения с родственниками убитого.

Установленные адатом размеры дията и алума ложились тяжким бременем на плечи убийцы и были непосильны для средней лакской семьи. Эти средства собирались поэтому силами родственников, при этом величина взноса была прямо пропорциональна степени родства: отец и братья вносили больше, чем дядя и двоюродные братья и т. д. Понятно, что непомерно высокая плата за кровь была наруку имущей верхушке. «Человеку бедному, не имеющему большого родства, которое бы могло ему помочь, трудно выхлопотать прощения от богатых и сильных родственников убитого, тогда как убийца, богатый и сильный родством и покровительством важного лица, иногда отказывался примириться с бедными родственниками убитого им».<sup>55</sup>

Надежным убежищем для убийцы мог служить дом убитого, если убийца, спасаясь от преследователей, успевал насильно прикоснуться губами к груди матери убитого. С этого момента убийца считался братом убитого и сыном его матери, кровомщение же автоматически отпало.

Морально-этические и правовые нормы в условиях господства адата причудливо переплетались. Так, с одной стороны, убийство, если оно не было актом мести, обществом осуждалось. Но с другой стороны, адат совершенно не допускал отказа скрывающемуся убийце в гостеприимстве и защите. В этом положении можно лишней раз видеть неизбежность обычая гостеприимства. Кем бы ни был нуждающийся, при каких бы обстоятельствах и какое убийство ни совершил, он мог с абсолютной уверенностью ждать от хозяина пищи, ночлега и защиты. На это указывает, в частности, А. Т. Васильев, говоря, что у лакцев любой преступник может найти приют и защиту у каждого хозяина.<sup>56</sup> Подобные адаты существовали и у других дагестанцев,<sup>57</sup> и у народов Кавказа вообще.<sup>58</sup>

Таким образом, кровная месть во второй половине XIX в. отличается от кровной мести более раннего периода. Процесс разложения патриархально-родовых отношений, развитие феодальных отношений, усиление соседских связей в обществе, присоединение к России были теми условиями, которые способствовали все большей замене кровной мести денежным выкупом. Этот обычай развивался по линии все большего ограничения числа кровников. К концу XIX в. преследованию чаще всего подвергался сам убийца непосредственно, а тяжесть выкупа ложилась в основном на плечи семьи, помощь родственников стала необязательной. Тем не менее, эти отличия не столь принципиальны для утверждения, что кровная месть в этот период «не имела ничего общего с кров-

<sup>48</sup> РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 59, л. 58.

<sup>49</sup> Там же, л. 66.

<sup>50</sup> Там же, л. 16.

<sup>51</sup> Адаты Дагестанской области и Закатальского округа, с. 301.

<sup>52</sup> Там же, с. 579.

<sup>53</sup> Там же, с. 223.

<sup>54</sup> Там же, с. 561—594 и др.

<sup>55</sup> Комаров А. В. Указ. соч., с. 33—34.

<sup>56</sup> Васильев А. Г. Казикумухцы. ЭО, т. 42, № 3, М., 1899, с. 67.

<sup>57</sup> См., например, Алибеков Манай. Адаты кумыков, с. 12.

<sup>58</sup> См., например, Гарданов В. К. Указ. соч., с. 298.

ной родовой мстью». <sup>59</sup> Крово-родственные отношения ослабли, но не на столько, чтобы не оказывать влияния на общественный быт лакцев.

Обычай кровной мести соблюдался у лакцев до установления Советской власти. В первые же годы Советской власти на борьбу с патриархальным обычаем была поднята широкая общественность. Из коммунистов и комсомольцев создались окружные и сельские комитеты по борьбе с пережитками кровной мести. Последствия не замедлили сказаться. В 1929 г. в Дагестане по судебной статистике зафиксировано 118 случаев кровных убийств. В 1930 г. таких случаев было уже 30, в 1931 г. — 22. За отказ от примирения с кровниками в 1929 г. осуждено несколько человек по 13 делам, в 1930 г. — по 2 и в 1931 г. — по одному делу. <sup>60</sup> В последующие годы социалистического строительства кровная месть полностью изжила себя.

А. Булатова

### О НЕКОТОРЫХ СЕМЕЙНЫХ И ОБЩЕСЕЛЬСКИХ ОБРЯДАХ НАРОДОВ ГОРНОГО ДАГЕСТАНА в XIX — нач. XX в., СВЯЗАННЫХ С ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИМ КАЛЕНДАРНЫМ ЦИКЛОМ

Сельскохозяйственный календарь существовал издревле у всех народов Дагестана и регулировал сроки выполнения тех или иных работ в хозяйстве горца. Результаты хозяйственного года имели решающее, жизненно важное значение для каждой семьи, поэтому в древности, при низком уровне производительных сил, когда любое стихийное явление природы, любое непредвиденное обстоятельство могло свести к нулю усилия человека, многие вполне рациональные способы ведения хозяйства обрастали магическими действиями, которые, по мысли исполнителей их, должны были способствовать урожайности полей, плодородию домашних животных, защите урожая от стихийных бедствий и т. п. Как говорил В. И. Чичеров в своем труде, посвященном зимнему циклу русского народного земледельческого календаря, «в его основе лежит труд человека, и сам он может быть понят как созданный на ранних этапах земледелия свод указаний для практической деятельности человека, свод, построенный на основании длительного опыта». <sup>1</sup>

Некоторые аспекты хозяйственного календаря народов Дагестана уже получали освещение в специальной литературе. <sup>2</sup>

Однако сельскохозяйственный календарь и связанная с ним обрядность настолько разнообразны, сложны и многочисленны в Дагестане, что изучение их потребует усилий еще многих исследователей.

В предлагаемой вниманию читателя статье мы остановимся на некоторых обрядах календарного цикла у лакцев, аварцев, народов Юж-

<sup>1</sup> Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XIX—XX в., М., 1937, с. 24.

<sup>2</sup> Никольская З. А. Религиозные представления и земледельческие обряды у аварцев. Вопросы истории религии и атеизма, т. 7. М., 1959; Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961; Трофимова А. Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем. СЭ, 1961, № 1; Гаджиева С. Ш., Трофимова А. Г., Шихсаидов А. Р. Старинный земледельческий календарь народов Дагестана. М., 1964; Коллектив авторов. Сельскохозяйственный календарь народов Дагестана.— В кн.: Вопросы истории Дагестана. Махачкала, 1974.

<sup>59</sup> Егорова В. П. Указ. соч., с. 40.

<sup>60</sup> Далгат Б. Обычное право и родовой строй народов Дагестана. РФ ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 22, л. 22.

ного Дагестана, которые еще не остановили на себе внимания исследователей.

Основным источником нашего исследования является полевой материал, собранный в течение многих лет в экспедициях по Дагестану.

Все народы Дагестана совершенно четко делили весь хозяйственный год на четыре периода: весну, лето, осень, зиму. Внутри каждого периода выделялись более мелкие подпериоды, отличавшиеся разной степенью четкости у различных народов.<sup>3</sup> Единым для всех народов Дагестана является то, что началом нового года считалась весна, и к этой поре обновления природы, начала оживления после долгой зимней спячки относилось наибольшее количество обрядовых действий, призванных магическим способом содействовать закладке основ плодородия.

Рассмотрение календарных праздников и обрядов мы начнем с зимних, ибо «общая идея зимних народных праздников и обычаев... это идея начала сельскохозяйственного года».<sup>4</sup>

Зима — время года, когда земледelec после окончания сельскохозяйственных работ мог позволить себе некоторый отдых и нехитрые игры и развлечения. Однако некоторые занятия, заполнявшие досуг мужской части населения, главным образом молодежи, были наполнены своеобразным практическим содержанием, смысл которого заключался в том, чтобы своими действиями магически влиять на силы природы, обеспечить ее своевременное пробуждение от зимней спячки. Иногда, вероятно, цель заключалась в простом напоминании календарных сроков. Именно к таким обрядам, кажется нам, можно отнести «кьедоба», отмечавшийся хварщинами в середине зимы. За неделю до середины зимы в разных домах раздельно собирались парни и девушки, это собрание называлось «калас кьедоба». Каждый из участников собрания приносил с собой что-нибудь из продуктов: кусок мяса, мерку муки или толокна. Коллективно приготовленную кашу поедали здесь же сообща, а затем устраивались танцы, веселье.

Такое же собрание устраивали затем для себя средних лет мужчины и женщины, собиравшиеся также раздельно — «букулас» кьедоба» (сбор взрослых), только сбор этот происходил точно в вечер середины зимы. Проведение каких-либо конкретных ритуальных действий как во время «калас кьедоба», так и «букулас кьедоба» нами не зафиксировано, кроме неопределенного «веселого» времяпрепровождения, но в исследуемое время оно, возможно, сопровождалось определенными символическими действиями, наполненными магическим смыслом.

К этому же типу обрядовых календарных действий примыкает «ципай» табасаранцев. В одном из домов собирались молодые люди на

посиделки. В это время другая группа молодежи готовила узелок с хлебом, солью и другими продуктами (Нижний Табасаран) или большой пирог с мясной начинкой «цикаб» (Верхний Табасаран), который опускали по дымоходному отверстию в то помещение, где собралась молодежь, и тут же убежали. Как только продукты оказывались в комнате, присутствующие бросались вдогонку за убежавшими. При поимке последних они должны были поставить угощение преследователям. У табасаранцев данная игра проводилась внутри селения, у рутульцев и даргинцев партнерами выступали два разных селения, причем, и сама игра-ритуал сохранилась в более ярком варианте. Селение — победитель (рутульцы) получало право в составе 40—50 мужчин во главе с избранным ими из своей среды «шахом» — распорядителем и его «нукерами» прийти в проигравшее селение. Пришедшие располагались на площади. Тотчас со всего селения сюда стекался народ с угощением для пришедших. Начинались танцы, в веселье принимало участие все селение. Для угощения пришедших сельское общество резало одного или нескольких быков. Праздник продолжался три дня. Во время танцев никто не имел права поворачиваться спиной к «шаху», на виновного налагался штраф — забить быка для угощения присутствующих.

В исследуемое время партнерами по этой игре выступали только два рутульских селения: Лучек и Джилихур, но не исключено, что в более раннее время их могло быть значительно больше. Подобный обряд был зафиксирован Е. М. Шиллингом<sup>5</sup> и в 1961 г. нами<sup>6</sup> и у даргинцев. Гигантский пирог «хулла чутту» (2 м в диаметре) пеки целым селением на току. Начиняли его мясом, курятиной, сыром. В полночь молодые мужчины тайно доставляли «чутту» в другой аул, который тайно был намечен партнером праздника. Пирог тихо ставили у дома старшины, затем стреляли и с криком: «Чутту хушаб, мишь нушаб» («пирог вам, праздник нам») убежали. Проснувшиеся жители бросались в погоню. Если погоня была успешной, все возвращались к оставленному пирогу и угощались. Если нет, то аул, не сумевший поймать убежавших, должен был сделать аулу, приготовившему пирог, большое двухдневное угощение с танцами и музыкой. Е. М. Шиллинг предполагает, что этот обряд мог иметь отношение к весеннему и летнему празднику первоначально солярной семантики, так как основным моментом здесь являлись игрища с гигантским круглым пирогом.<sup>7</sup> Вероятно, эта игра — отголосок какого-то древнего аграрного праздника, утратившего позже свое содержание и мыслившегося только как игра.<sup>8</sup>

В рутульском варианте этой игры «шах» поверх парадной одежды накидывал обязательно пушистую бурку, независимо от погоды. Она как бы символизировала пожелание густых всходов, тучных пастбищ для

<sup>5</sup> См. Шиллинг Е. М. Даргинцы. РФ ИИЯЛ, д. 1613, с. 7, 8.

<sup>6</sup> Полевой материал 1961 г.

<sup>7</sup> Шиллинг Е. М. Там же.

<sup>8</sup> Подобная игра у таджиков описывается Кисляковым. См. СЭ, 1947, № 1.

<sup>3</sup> См. Вопросы истории Дагестана, с. 183—212.

<sup>4</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973, с. 16.

скота, по магии сходства. По всей вероятности, в древности у народов Дагестана существовал ритуал жертвоприношения по случаю благополучной зимовки людей и скота, в преддверии весны, когда нужно было позаботиться о будущем урожае. Нам думается, что такого типа игры — ритуалы существовали и у других народов Дагестана в той или иной форме, в исследуемое время мыслившиеся только лишь как занятие зимнего досуга.

Возвращаясь к хваршинскому «кьедоба», следует остановиться еще на следующей особенности этого ритуала: в «букулас кьедоба» обязательным являлось приглашение каждого молодого зятя его тестем на ужин, это был так называемый «вечер зятьев». В случае забвения тестем этой обязанности зять был вправе напомнить ему об этом через специально посланного человека. Надо полагать, что обычай этот связан с ритуалами, направленными на усиление производительной силы живых существ, выполнявшимися с магической целью в преддверии нового сельскохозяйственного года.

Хваршины с. Хварши непосредственно перед «калас кьедоба» (дней за 7—10 до середины зимы) выполняли обряд, который, на наш взгляд, является очистительным магическим обрядом. В указанный выше день, согласно местному народному календарю, тень от горы Ала-сагъа, расположенной напротив селения, падала на годекан, в центре селения. К этому событию заранее готовили выдолбленную изнутри березовую колоду, для прочности посаженную на железные обручи, начинали ее порохом и вставляли фитиль. Если в этот день в селении находился кто-нибудь из соседнего селения Сантлада, то его заставляли поднять эту колоду на вершину горы Тото, находившейся между Хварши и Сантлада. Если сантладинца не находили, колода доставлялась на место назначения хваршинской молодежью. Здесь ее направляли в сторону с. Сантлада, поджигали фитиль и взрывали. После взрыва молодежь начинала трясти на этой горе, повернувшись в сторону Сантлада, свои шубы с криками: «Наши вши и наши блохи вам!» То же самое производили сантладинцы по отношению к квантладинцам, а те, в свою очередь — против инхокаринцев. Магический смысл обряда к исследуемому времени был утрачен, сохранился лишь развлекательный его характер, имевший окраску некоторого пренебрежения к партнеру. К этому же циклу предвесенних обрядов относился, вероятно, и тот, который выполнялся чохцами по отношению к ругуджинцам в первый день праздника — ураза-байрама и имел в это время религиозную окраску: выполнял его мулла и при этом поворачивался к с. Ругуджа, так как «...ругуджинцы приняли магометанство после всех». <sup>9</sup> Он мыслился в исследуемое время как акт символического мщения ругуджинцам. По всей вероятности, этот обряд являлся пережитком древнего аграрного культа, приспособленного позже мусульманским духовенством для сво-

их целей и обросшего исламской символикой. Подтверждением этого является то, что с ним связывалась судьба урожая самими исполнителями его. Вот как описывает обряд один из местных этнографов: «После молитвы читают Коран в мечети или идут домой и читают там. Через несколько времени мулла выходит с шашкою, а лучший ученик с флагом (это шашка и флаг, оставленные Абу-Муслимом, распространителем магометанства); тогда выходят и другие жители. По прочтении молитвы шествие направляется на холм; там один из знатных аульцев бросает кувшин; мулла размахивает шашкою и все остальные бросают камнями, стараясь попасть в кувшин; если кувшин разбивается на мелкие куски, будет урожай». <sup>10</sup> Как видно из описаний, чохский обряд в принципе очень похож на хваршинский. И в том, и в другом, как и в «играх» табасаранцев и рутульцев, мы видим две партии или двух партнеров (два селения), которые противопоставляются друг другу в действиях, как и в лакском празднике, посвященном дню весеннего равноденствия, <sup>11</sup> являющихся, по-видимому, пережитками инсценировки борьбы лета и зимы, которая известна была многим народам мира в древности и в средние века. <sup>12</sup> Характерно, что одна из сторон здесь выступает в качестве активного партнера, настроенного довольно агрессивно, в то время как противоположная является пассивно страдающей и не предпринимающей ответных действий, по крайней мере, именно к данному партнеру. Правда, у лакцев обе стороны активны, и в исследуемое время этот обряд принял форму детской игры — «каменной войны». Здесь равноценными партнерами выступали дети верхней и нижней частей селения. Ежегодная игра в «войну» между детьми верхних и нижних кварталов была известна и аварцам с. Ругуджа, однако здесь она приурочивалась ко дню ураза-байрама или Курбан-байрама. Дравшиеся обычно дети до 15 лет, но иногда вмешивались и взрослые. Дравшиеся делились на верхних («магъарсал») и нижних («рохрос»). Обе партии старались захватить неприятельскую «крепость» и защитить свою. «Крепостью» одной из сторон считался холм, где находится кладбище, вторая «крепость» находилась на другой стороне селения. Перемирие происходило после захвата одной из «крепостей». Убийства и ранения в этой драке оставались безнаказанными. Выполнять этот обряд прекратили после установления Советской власти. <sup>13</sup> В этой игре нет ничего, связанного с исламом; за исключением отдельных деталей, она не отличается от обрядовой борьбы двух партий детей, которая осу-

<sup>9</sup> Каранаилов О. Аул Чох. СМОМПК, IV, 1884, с. 8—9.

<sup>11</sup> См. Омаров А. Как живут лаки. ССКГ, вып. III, Тифлис, 1870, с. 24—28; Булатова А. Лакцы. Махачкала, 1971, с. 169—172; она же. Сельскохозяйственный календарь и календарные праздники лакцев. — В сб.: Вопросы истории Дагестана. Махачкала, 1974, с. 203—206.

<sup>12</sup> См. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. III, М., 1928, с. 30—31; Омаров А. Как живут лаки, ССКГ, вып. III, Тифлис, 1870, с. 24—28.

<sup>13</sup> Полевой материал 1967 г.

<sup>9</sup> Каранаилов О. Аул Чох. СМОМПК, IV, 1884, с. 9.

ществлялась в день весеннего равноденствия в некоторых лакских селениях. Надо полагать, что приурочение ее к мусульманским праздникам — явление позднего порядка. Подобные же обряды зафиксированы нами в даргинском селении Кунки Дахадаевского р-на и в селении Н. Катрух Рутульского района. В первом из них участие в «войне» принимали неженатые юноши 17—18 лет, одна партия которых выходила на гору над селением, другая — на противоположную гору. Стрельба глиняными шариками с горящей веткой бурьяна продолжалась 2—3 часа. Жители села старались в это время из домов не выходить, так как это было небезопасно.<sup>14</sup>

Следует обратить внимание еще на такой фактор, как неожиданное или неприятное для партнера действие, предпринимаемое агрессивной стороной в начале обряда, будь то шумовая (взрывы у хваршин, лакцев) или символическая угроза (размахивание шашкой у чохцев), или напротив, приятные действия (спускание в жилище хлеба, продуктов), т. е. предварительное предупреждение неприятеля, фиксация его внимания на подготавливаемом к свершению действию. Обряд структурно состоит из подготовительной, вводной части и основной, содержащей само действие, ради которого и предпринят весь ритуал. Содержание вот этой основной части и позволяет объединить нам описанные выше игры и ритуалы в одну серию предвесенних и весенних обрядов, целью которых было магически способствовать плодородию всего живого. Для всех них характерна определенная регламентация действий партнеров, восприятие совершаемого действия как чего-то закономерного, привязка к одному определенному времени года, в данном случае к середине зимы или началу весны. Однако следует заметить, что в исследуемое время смысл многих из них как календарных ритуалов, связанных с аграрным культом, был утерян, поэтому возникали обиды со стороны пассивного партнера, и делались попытки избавиться от роли объекта этих действий. Так, по данным источников, ругуджинцы пытались откупиться от чохцев подарками, но это ни к чему не привело.<sup>15</sup>

Мы уже упоминали выше о празднике встречи весны, который лакцами приурочивался ко дню весеннего равноденствия. Народы южного Дагестана, в частности табасаранцы, отмечали его несколько раньше — 14—15 марта и называли «эбельце» или «эверчин». Как и лакцы, табасаранцы разжигали повсюду, где было возможно, костры и прыгали через них, как взрослые, так и дети. Нам не удалось зафиксировать произнесение здесь каких-нибудь пожеланий при прыжке через костер, как это делали лакцы, однако очистительный смысл, который был заложен в этой процедуре, не подлежит сомнению. Дети ходили по домам и собирали сладости, орехи, которые поедали затем у костров. В этот ве-

чер табасаранцы готовили особое блюдо «дангу» из зерен злаков, гороха, сухого мяса, приправленное толчеными орехами (в нижнем Табасаране) и «кьюяр» — кашу из пшеничной крупы, полученной на крупорушке, с добавлением гороха, сушеных языков и ножек, прибереженных специально к этому празднику, в верхнем Табасаране. Для праздничной трапезы молодежь села собиралась вместе. Следует заметить, что праздник начала весны наиболее ярко, в полном комплексе всевозможных ритуальных магических и мантических действий сохранялся у лакцев еще в начале и даже в 30-х годах XX в., в то время как у остальных народов Дагестана он обнаруживается не везде и не в полном объеме. У лакцев же это был едва ли не самый большой праздник в году, о чем мы в свое время достаточно подробно писали. В дополнение к сказанному можно только заметить, что уголькам с самого большого общеаульского костра на этом празднике придавался магический смысл оберегов, их собирали жители и хранили рядом с мукой.

Весной после обрезки винограда жители нижнего Табасарана, кайтагцы, а также дербентские азербайджанцы собирались в определенных, предназначенных для этого местах (недалеко от с. Хурик в местности «Хина» у Геджуха или около с. Варсит в Верхнем Кайтаге), на ежегодные конные состязания. Видимо, об этих соревнованиях или подобных им сообщает и Д. Н. Анучин: «...луг этот носит название Судвукюля-Муза; прежде, лет десять и более тому назад, сюда собирались раз в год в июне или июле месяце на гулянье из всех окрестных селений Даргинского и Кайтаго-Табасаранского округа. Сходило человек до 1000 и более и проводили целый день в еде, пляске, скачках на призы и т. д. Впоследствии сходбище здесь было запрещено начальством в виду жалоб соседних аулов на порчу травы. Праздник этот совершался, по-видимому, в честь какого-то святого, но подробности объяснить мне провожатые не могли».<sup>16</sup>

Когда бы эти скачки ни проводились: весной, как свидетельствует наш полевой материал, или летом, они, несомненно, должны были первоначально магически способствовать быстрому росту растительности, согласно принципу имитативной магии.

К календарным обрядам относится также так называемый «день молитвы», отмечавшийся ежегодно в середине весны аварцами общества Келеб. В этот день все селение праздновало рождение всех сыновей, появившихся на свет в данном селении в течение года. Родители этих детей отмечали этот день обильным угощением, на которое приглашались как односельчане, так и жители других селений. После угощения на общественном току устраивались танцы. Вначале исполнялся ритуальный танец «сапа», а затем обычные для горцев Дагестана разновидности лезгинки. Коротко остановимся на «сапа», т. к. он представля-

<sup>14</sup> Полевой материал 1978 г.

<sup>15</sup> Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи. Вестник Европы, т. III, СПб., 1867, с. 150—151; Каранаилов О. Указ. соч., с. 9.

<sup>16</sup> Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. Известия Русского географического общества, т. XX, вып. 4, СПб., 1884, с. 400.

ет определенный интерес как сам по себе, так и в качестве составной части нескольких ритуалов: «дня молитвы», свадьбы и праздника урожая. «Сапа» делился на женский и мужской и представлял собою целый комплекс обрядовых магических движений, выполнявшихся в особом танцевальном ритме и под особую же музыку, использовавшуюся только для этого танца, причем для мужского и женского «сапа» существовали свои, отдельные мелодии, и исполнялись танцы раздельно. Восстановить все действия, производившиеся в комплексе «сапа», ныне не представляется возможным, но, судя по воспоминаниям престарелых информаторов, называющих его «сложным» танцем, можно полагать, что он содержал большое количество разнообразных оригинальных движений, регламентированных ритуалов, выполнение которых считалось обязательным. Как вспоминают информаторы, после выполнения «сапа» женщины очень уставали и не всегда выполняли положенный далее по ритуалу «лесной» танец, а в обычных парных танцах, следовавших затем, и вовсе не участвовала группа исполнительниц «сапа». «Сапа» имел круговой рисунок: одна за другой выходили женщины в круг, положив левую руку на талию, правую выкинув вверх-вперед, и медленными плавными движениями, переступая с пятки на носок попеременно каждой ногой, проходили полтора круга, затем повернув в противоположную сторону, проходили столько же; после этого повторяли те же движения, встав друг против друга. Здесь мы описали современный, сильно редуцированный вариант «сапа», который в этом виде исполняется не только в Келебе, но и в обществе Раглу-Ахвах, где его, кстати, называют «имолозоб каш» («танец предков»). Но думается, что классический вариант «сапа» имел более сложный рисунок, и отдельные составные его части выполнялись в различном темпе.

Увидеть исполнение мужского варианта «сапа», хотя бы и в трансформированном виде, нам не удалось, так как ныне он забыт, но как выяснилось из расспросов, он был больше похож на состязание мужчин. Как говорят информаторы, мужчины редко исполняли этот танец, и то в отсутствие женщин, так как движения его были «неприличными». Возможно, он имел эротическое содержание, что вполне соответствовало смыслу всей обрядности «дня молитвы», примыкающего, по нашему мнению, к циклу весенних обрядов, направленных на усиление животворящих сил природы и человека.

Следует заметить, что ритуальный танец «сапа» был известен и лакцам,<sup>17</sup> у которых он сопровождал в некоторых селениях свадебную процессию. При этом выполнявшие его женщины выкрикивали «Эй сапа, аннил сапа, гяжуччалил чиви сапа») («эй сапа, равнинное сапа, колоса кукурузы малое сапа»). Надо полагать, что кукуруза в это закливание попала позже, а вот упоминание колоса интересно тем, что

указывает на связь этого танца с аграрными культами, которая в исследуемое время лакцами уже не осознавалась.

Таким образом, смысл обрядовых действий, выполнявшихся как весной, так и в ее преддверии, заключался в символической подготовке к началу хозяйственного года, в попытках магического воздействия на силы природы с целью способствовать умножению населения, увеличению продуктивности домашних животных, повышению урожайности полей, буйному росту трав.

Из календарных обрядов летнего цикла следует отметить те, которые выполнялись лакцами в первый день лета. 22 июня рано утром, еще до восхода солнца, кумухцы, а также жители других селений, расположенных недалеко от горы Вацилу, поднимались на нее и, обращаясь к восходящему солнцу, произносили свои пожелания о здоровье членов семьи, о благополучии в семье и хозяйстве, об умножении стада, сохранении полей от засухи и градобития. Затем раздавали присутствующим здесь детям фрукты, сладости, принесенные с собой, остатки поедали сами. Одним из моментов этого обряда было прохождение через узкий каменный коридор на одном из склонов горы Вацилу. Вероятно, это был своеобразный ритуал очищения, так как, по существующему поверью, здесь безболезненно мог пройти только чистый в помыслах и поступках человек, «грешника» же скалы сдавливали и не выпускали. Такого рода «чистилища» существовали и в некоторых других местах Лакки. О значении, которое придавалось ритуалам, связанным с первым днем лета, говорит тот факт, что подняться на вершину другой небольшой горы над Кумухом — Клурунна стремились не только молодые люди, но и пожилые, вплоть до лиц преклонного возраста. Более рьяные исполнители обряда шли еще дальше в своих действиях и совершали восхождение на Пабаку-даг.

Молодежь сочетала моления с весельем, танцами. При спуске с Вацилу принято было взбираться на Вацада-къун — огромный валун в нижней части горы и здесь произносить еще раз свои пожелания на склоне дня. Вероятно, они адресовались предзакатному солнцу дня летнего солнцестояния, так как спускались с Вацилу во второй половине дня.

Смысл действий первого дня лета, связанных с восхождением на определенные вершины у лакцев, заключался в ритуальном очищении, совершавшемся не только в начале весны, но и лета, в преддверии созревания урожая. К этому же циклу обрядов, нам кажется, можно отнести тот, о котором сообщал в конце XIX в. Г.-М. Дебиров: «В 20 верстах на юго-восток от Темир-Хан-Шуры есть гора Хелел-Баш... В настоящее время в ста шагах от окаменелого стада, у подошвы горы Хелел-Баш, находится гроб шейха Асельдера, у которого построена мечеть. Сюда собираются окрестные жители для торжественного жертвоприношения во время засухи; сюда же собираются накануне курбан-байрама; кади, читая молитвы, в сопровождении народа три раза обходит гроб шейха.

<sup>17</sup> См. Булатова А. Лакцы, с. 150.

По окончании этого обряда все по едва проходимым тропинкам спешат на гору Хелел-Баш; каждый старается достигнуть вершины горы прежде других. Говорят, что, кто первый подымается на гору, не отдыхая и не оглядываясь, тому бог простит все грехи. Говор взрослых, крик детей, просящихся от усталости на руки, — все сливается в общий гул. Окончив эти обряды, все горцы — большие и малые, мужчины и женщины — обещают воздерживаться от грехов: от разбоя, убийств, воровства и пр.<sup>18</sup>

Надо полагать, что первоначально обряд этот являлся составной частью комплекса календарных весенне-летних очистительных ритуалов, приурочение его к мусульманскому празднику — явление относительно позднее.

Интересен ритуал, выполнявшийся в день летнего солнцестояния лакцами с. Бурши: утром этого дня все юноши селения, поднявшись на гору, у подножия которой располагалось селение, строили заново или восстанавливали разрушившиеся за год антропоморфные фигуры, представлявшие собою кучи камней, имевшие очертания человеческих фигур с туловищем, головой и руками. Положенный на «голову» кусок дерна имитировал папаху. Всего этих фигур было около сотни, количество их никогда не менялось. Смысл этого обряда выяснить сейчас трудно, у самих буршинцев об этих фигурах существует следующее предание: когда-то в давние времена к селению подошли многочисленные войска завоевателей и расположились лагерем на горе напротив с. Бурши. Всю ночь совещались старики, как спасти село от разгрома, а рано утром, еще до рассвета, все юноши села, поднявшись на гору, построили по линии верхнего склона человеческие фигуры из камней и сами встали ниже их. А когда взошло солнце, предводитель врагов был поражен большим количеством защитников села и повернул свои войска назад. Благодарные буршинцы ежегодно восстанавливают эти фигуры. Здесь обряд, домусульманский характер которого не подлежит сомнению, несомненно древнее, чем легенда, пытающаяся объяснить его. Возможно, возведение этих фигур должно было магически способствовать увеличению численности населения, восходя таким образом к обрядам культа плодородия. Не исключена и связь их с солнечным календарем.

Важное место в обрядах летнего цикла сельскохозяйственного календаря занимали те, которые были направлены на обеспечение магическим путем благоприятных условий для произрастания и дальнейшего развития посевных культур, а также хорошего травостоя на сенокосах и пастбищах. Длительная засуха в период роста или, напротив, избыток влаги в период созревания и уборки урожая или сенокоса были одинаково неблагоприятны для земледельца и скотовода, поэтому у всех народов Дагестана существовали всевозможные ритуалы, связанные с вызовом дождя и его предупреждением или прекращением. Кра-

<sup>18</sup> Дебирис Г.-М. Дагестанские предания и суеверия. СМОМПК, вып. 4, Тифлис, 1884, с. 27—28.

сочное описание обряда вызова дождя у кумыков дается в монографии С. Ш. Гаджиевой «Кумыки»,<sup>19</sup> у лезгин в статье А. Г. Трофимовой,<sup>20</sup> частично затрагивается этот вопрос у аварцев З. А. Никольской.<sup>21</sup> Здесь мы остановимся на некоторых из этих обрядов у лакцев, табасаранцев, частично у аварцев. У каждого народа и почти в каждом селении существовали свои варианты обряда, но были и определенные общие черты, присущие всем горным народам Дагестана: в исследуемое время его составной частью везде являлась молитва из Корана, так как, как и некоторые другие древнейшие обряды, он был местным мусульманским духовенством приспособлен и использован для своих целей и, распорядителем в нем выступал чаще всего мулла или кадий. Несмотря на исламскую оболочку, древнейший характер этого ритуала явственно проявлялся как в деталях его, так и вообще в содержании. Он состоял из разнообразных магических действий, связанных с умиловительной жертвой, а также с имитацией дождя. Структурно обряд почти всегда состоял из нескольких вполне устоявшихся элементов:

- 1) сбор продуктов со всего села, коллективное приготовление особой ритуальной пищи и коллективная трапеза,
- 2) раздача жертвы (части приготовленной пищи и мяса жертвенных животных),
- 3) коллективное моление,
- 4) действия, связанные с взаимодействием камня и воды, другие действия с камнями,
- 5) обливание водой.

Итак, когда долго не было дождя, сельское общество принимало решение о проведении обряда вызова дождя. Для этого на окраине селения, обычно на перекрестке трех дорог, лакцы ставили огромный котел, зажигали под ним костер и варили специальную кашу «хаххари» из продуктов, которые несли сюда все сельчане. В составе «хаххари» обязательно должно было быть девять компонентов, в число которых в первую очередь входили вода и огонь, а затем разнообразные злаки и бобовые: пшеница, ячмень, кукуруза, горох и др., а также сушеное мясо. Сварившуюся кашу раздавали не только всем участникам обряда, но и собакам. Приготовление каши, ее раздача и последующее поедание сопровождалось молитвой о дожде. Иногда сельское общество резало бычка или барана, мясо которого также раздавалось всем присутствующим. В ряде случаев после трапезы состоялось коллективное моление о дожде, с молитвами ходили иногда по селу всю ночь старые женщины. Для того, чтобы еще больше разжалобить водные стихии, выгоняли на площадь скотину и ударами заставляли ее мычать и бле-

<sup>19</sup> Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961, с. 323—324.

<sup>20</sup> Трофимова А. Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. — В кн.: Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1966.

<sup>21</sup> Никольская З. А. Указ. соч., с. 322—323.



ять. Обязательным атрибутом обряда являлись манипуляции с камнями. Самые простые из них состояли в том, что, собрав большое количество речных камней, исполнители обряда над каждым из них читали молитву и бросали их в речку. Некоторые лакцы (с. Ахар) и табасаранцы шевелили валун, специально для этого предназначенный. По преданию лакцев с. Ахар, некий святой бросил его в источник, откуда женщины набирали воду, и посоветовал шевелить в случае засухи. Поэтому, если молитвы не помогали, мужчины, по просьбе женщин, виллами шевелили этот валун. Вызов дождя этим способом был известен и табасаранцам: в верхнем Табасаране, на землях сельского общества Кувиг, был валун «далкэни гъан» («качаемый камень»), который полагалось покачать при засушливой погоде. К нему шли в этом случае не только кувигцы, но и жители близлежащих селений. Обряд состоял в том, что на один конец его садился мужчина и несколько раз раскачивал его.

Ахвахцы и каратинцы в случае засухи шли к огромному валуну, находившемуся на землях с. Тукита и переворачивали его в северную сторону. Для прекращения же осадков считалось необходимым перевернуть его в южном направлении.

Лакцы, кроме того, в случае засухи мазали жиром валуны, над которыми принято было совершать эту процедуру. Их в Лакии было несколько: на горе Вацилу, сюда ходили жители участка «Маччеми»; на полях с. Табахлу, в сс. Кая и Сумбатль.

Аварцы с. Хварши бросали камешки в озеро, находившееся в горах за селением.

Трудно объяснить магическую связь между действиями, производимыми с камнями, и выпадением осадков. Можно предположить, что в этом случае главную роль играл не культ камня, как может показаться на первый взгляд,<sup>22</sup> а какая-то, ныне трудно объяснимая, причинная связь камней-голышей с солнцем. Так, в засушливое лето лакцы запрещали детям играть в камешки («пять камней»). Возможно, в древности камни-голыши воспринимались как солнечные символы или нечто, производное от них, и поклонение камню имеет в своем истоке культ солнца. В связи с этим следует обратить внимание еще на следующий факт: как показали наши наблюдения, солярные знаки, как впрочем и некоторые другие, известные в малых формах петроглифики (камни, помещенные в стены жилищ), нанесены именно на речные го-лыши.<sup>23</sup> Можно полагать, что в этом случае имела значение не только гладкая поверхность этих камней, удобная для нанесения изображения, но и культовое содержание, придаваемое им.

<sup>22</sup> Ряд исследователей подобные действия с камнями интерпретируют как проявление культа камня. См. *Тэйлор*. Первобытная культура, с. 218—219; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 376—380.

<sup>23</sup> Полевой материал автора, 1976, 1977.

В некоторых лакских селениях, наряду с описанными выше действиями, для вызывания дождя сжигали змею. Здесь налицо связь, которая мыслилась между змеей и водой. Изображение змеи, зигзаг издревле мыслился как символ воды, водной стихии.<sup>24</sup>

Жители Кумуха после выполнения днем обрядов вызова дождя вечером этого дня и всех последующих, пока не пойдет дождь, зажигали огни на Бурхай-Изажа — могиле «святой» женщины. Легенда рассказывает, что когда-то в давние времена дочь кумухского правителя<sup>25</sup> была выдана замуж в чужие края против ее воли. В дороге она пыталась покончить с собой: бросалась в реку, затем в огонь, но ее оба раза спасали. Прожив недолго в чужом краю, Изажа бежала из дома мужа и, преодолев большие трудности и лишения, добралась на родину. Не дойдя считанных шагов до родного дома, она умерла в местности «Бурхай», где ее, по преданию, и похоронили; в последующем могила ее стала местом поклонения правоверных. Причину ее «святости» верующие видели в том, что, по легенде, она бежала от мужа-тушина, а причиной ее «великомученичества» было то, что ее заставляли в доме мужа есть свинину. Несомненно, что здесь налицо позднейшее, более «актуальное», пересмысление древнего культа и обряда, не связанного с исламом, о чем свидетельствует ритуальное зажигание огней. Возможно, здесь мы имеем дело с пережитками культа какого-то женского божества, покровительницы растительности, а также всего живого, так как огни здесь зажигали, помимо вышеупомянутого, и в других случаях, например, при исцелении больных людей и животных, при исполнении заветных желаний и т. п.

У народов горного Дагестана существовал обычай вызова дождя путем вскрытия старых могил и выставления костей под открытое небо. Так, аварцы с. Ругуджа с этой целью вскрывали могилу святой «Багдадал-ху», оставляли кости открытыми часа на два, затем прикрывали их куском ткани и засыпали землей. После этой манипуляции должен был пойти дождь.<sup>26</sup> С этой же целью аварцы Ириба открывали могилу местного «святого». Считалось, что как только черепа его коснется солнечный луч, пойдет дождь. Чамалалы с. Гигатль во время засухи раскапывали могилу «шейха» на старом кладбище, вынимали череп и поливали его водой под чтение молитвы.

Лакцы считали, что если при похоронах хотя бы капля дождя упадет на покойника, надо ждать длительного ненастья. Точно так же у горцев Чечено-Ингушетии дождливая погода объяснялась тем, что где-то на поверхности лежат непохороненными кости покойника, в случае же засухи практиковалось выбрасывание на землю костей из старых

<sup>24</sup> *Мещанинов*. Змея и собака на вещевых памятниках архангелского Кавказа. Записки востоковедов при Азиатском музее РАН, т. 1, Л., 1925, с. 242.

<sup>25</sup> Изажа — социальный термин, в лакском языке означает «принцесса, княжна» (ср. «Изагура» — княгиня).

<sup>26</sup> Полевой материал 1967 г.

могильников. Погружение костей покойника в воду с той же целью практиковалось у сванов, карачаевцев, абхазов, черкесов и русских Северного Кавказа.<sup>27</sup>

Обычай этот зафиксирован еще у хазар в середине VII в. Как сообщали арабские историки, хазары кости убитого ими Сальмана ибн Рабаи хранили в гробу и при засухе выносили его, открывали и получали дождь.<sup>28</sup> Вероятно, это пережиток древнего обычая принесения в жертву небу, солнцу людей, но не обычных, а чем-то выдающихся, так как и магической силой обладают кости не рядовых людей, а необычных («святых», чужеземцев, убитых молнией и т. д.). Это реликт культа предков, как бы обращение к последним с просьбой о «ходатайстве» перед водными стихиями с целью ниспослания дождя, который имитировался поливанием водой останков. С этим, несомненно, связан обычай дополнительного прикрывания покойника при похоронах с помощью куска белой ткани, которую держат над ним, как зонтик, пока его укладывают в могилу. Это делается для того, чтобы закрыть его лицо от неба. Надо полагать, этот момент вошел в мусульманскую обрядность из местных языческих верований.

У андийцев и годоберинцев для вызова дождя использовался череп лошади с записанной на нем молитвой, который опускали в источник в местности «гьочЮ ишци» («андийцы») или в озеро Корсо (годоберинцы).<sup>29</sup> Видимо, это пережиток принесения в жертву водным стихиям коня.

С целью вызова дождя аварцы с Дагбаш нынешнего Советского района выполняли следующие действия. Все мужчины селения, поднявшись на вершину горы, рыли в ней туннель, проходили по нему несколько раз и проводили жертвенную скотину, молясь о дожде. Это был своеобразный обряд очищения земель перед обращением к водным стихиям. Подобная «очистительная» процедура выполнялась в с. Анди весной, в преддверии нового хозяйственного года, с магической целью уберечь людей и скот в предстоящем году от эпидемий. При этом каждого, заходящего в «туннель», мулла кропил водой, над которой предварительно читалась им молитва. То же самое делали и в случае каких-нибудь эпидемических болезней. Эту процедуру, в исполнении жителей Мехтулинского ханства, подробно описал в середине XIX в. П. Пржецлавский: «Все жители того селения, в котором появилась болезнь, делают посильную складчину денег, на которую покупаются бараны для жертвоприношения. Вблизи селения выбирается небольшой курган, который прокапывается насквозь по направлению к Мекке, шириною в аршин и вышиною в рост человека. Посредине этой канавы оставляется попе-

<sup>27</sup> Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение. Труды ассоциации арабистов. 49—23 октября 1937 г. М.-Л., 1941, с. 101.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Полевой материал 1979 г.

речная стена шириною в аршин и в ней пробита дыра в виде дверей, вышиною в полтора и шириною  $\frac{3}{4}$  аршина, называемая «дышик». В определенном для церемонии день все народонаселение обоего пола стекается к кургану. При входе и выходе из канавы поставлены по обеим сторонам котлы с водою, в которой плавают бумажки, исписанные молитвою; при каждом котле находится мулла с навязанною на палочке тряпкою, заменяющею кропило, при выходе из канавы с левой стороны поставлено несколько котлов с изрезанною в мелкие кусочки отваренною бараниною. Сначала пролезает через сделанные двери хан или старший в селении; его путь сопровождают муллы молитвою и обильным с обеих сторон окрапыванием водою и при выходе дают кусочек баранины. То же самое повторяется со всеми участвующими в церемонии мужчинами и женщинами.<sup>30</sup> Хотя обряд этот исполнялся под руководством представителей духовенства, языческий смысл его весьма прозрачен: очищение земель и всдой. То же самое содержание присутствует, кстати, и в известном у многих народов Дагестана знахарском способе «лечения» протаскиванием больного через прорытый в земле туннель. Ко всем этим обрядам близок по смыслу и выполнявшийся лакцами в день летнего солнцестояния ритуал прохождения по каменному коридору, о котором мы говорили выше.

Многим народам Дагестана был известен обряд вызова дождя, центральное место в котором занимал ряженный, закутанный в листья или траву.<sup>31</sup> Как правило, главный персонаж действия должен был быть человеком, выделяющимся из общей массы или каким-нибудь уродством, или умственной отсталостью, или особой благочестивостью и т. п. В этой роли чаще выступали мужчины. У аварцев и народностей аваро-андо-дидойской группы персонаж этот назывался «лождливый ослом».

Длинную траву, собранную в пучок, перевязывали с одного конца и надевали эту связку в виде колпака на голову избранного для этой цели человека, тело его также обматывали и обвязывали травой. У ахвацев для этой цели использовалась не обычная трава, а водоросли. В некоторых селениях ряженного водили по улицам и из каждого дома поливали водой. Даргинцы с. Кунки, кроме того, посыпали его золой, а ахваццы вываливали его в землю. Все эти действия можно отнести к разряду продуцирующей магии. После всех этих действий в некоторых местах (каратинцы, ахваццы и др.) персонаж этот бросали в озеро или реку, т. е. имитировали человеческое жертвоприношение воде.

<sup>30</sup> Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане. Военный сборник, 1860, № 4, с. 315—316.

<sup>31</sup> Пржецлавский П. Указ. соч.; Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961, с. 323—324; Трофимова А. Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. — В кн.: Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1966, с. 98—99; Гаджиев А. Г. Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью у лезгин в прошлом. — В сб.: Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—XX в. Махачкала, 1977, с. 128—129.

Интерес представляет наименование ряженого в этом обряде — «дождливый осел». «Осел», как особый персонаж обряда, присутствовал и на аварской свадьбе, здесь он назывался то «свадебным ослом», то «невестинным», а то и «жениховым ослом». Это также ряженный, он сопровождал свадебный поезд, являясь представителем жениховой стороны, веселил публику, пытался посыпать ее золой или запачкать сажей. Весь комплекс действий этого персонажа и на свадьбе, и в обряде вызова дождя так или иначе магически был связан с идеей плодородия. По всей видимости, здесь мы имеем дело с отголоском широко распространенного в религиях всех древних культурных народов культа осла, считавшегося божеством солнечного зноя и производительных сил, а в микенской религии осел тесно соединен с водной стихией.<sup>32</sup> К тому же комплексу действий с ослом, но не маскарадным, а настоящим, относится и полшутливый обряд вызывания солнца у лакцев, состоявший в том, что осла наряжали в женский шелковый платок и подводили к зеркалу. Крик напуганного собственным отражением осла должен был, по представлениям лакцев, магически способствовать разгону туч и восстановлению ясной погоды.

Во многих случаях вызывание дождя сопровождалось жертвоприношениями скотом: после молитвы и иных обрядов резали баранов и мясо раздавали присутствующим. Интересен обычай принесения жертвы непосредственно воде, зафиксированный нами у бежтинцев и хваршин. Бежтинцы в случае длительной засухи поднимались на вершину горы в местности «Къойгъа», где расположено небольшое озеро, и здесь на берегу резали барана так, чтобы кровь попала в озеро. Затем в воду прыгало несколько юношей, чтобы «расшевелить» озеро и смешать кровь с водой. Надо полагать, что это пережиток человеческих жертвоприношений, замещенных позже животными: владыку вод обманывали, заменив человеческую кровь животной, смешиваемой с водой людьми.

У хваршин с этой же целью бросали в воду камни, «чтобы взволновать озеро». Думается, что это следующий этап замены жертвы людьми или животными, камнями.

В нижнем Табасаране в случае засухи или, напротив, обильных дождей, грозящих загубить урожай, устраивались моления в пещере «Дюрхъ» около с. Хустиль, заканчивавшиеся убоем жертвенных животных и раздачей их мяса.

«Дюрхъ» представляет собою трехъярусный пещерный храм, состоящий из трех помещений, размером каждое приблизительно 24—26 кв. м, расположенных уступами одно над другим. В настоящее время самый нижний зал завален, а два верхних вполне доступны для исследователя. Этот пещерный храм — явление уникальное для Дагестана, как по своей необычности, так и в силу своей древности. Нам кажется, что со-

<sup>32</sup> См. Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 496—503.

общения ал-Гарнати,<sup>33</sup> автора XII, побывавшего в Дербенте, о часовне из скалы, построенной табасаранцами для хранения меча Масламы, первого распространителя здесь мусульманства, относится именно к пещере Дюрхъ. Искусственный характер ее не вызывает сомнения, кроме того, не только в Табасаране, но и вообще в Южном Дагестане нет другой пещеры, которая являлась бы в старину местом паломничества верующих. «...Меч же вынут из ножен и прислонен к стене в этом михрабе. Совершают к нему паломничество только в белой одежде, а если к нему направится кто-нибудь в одеянии, окрашенном в какой-либо цвет, то начинается дождь и ветер, так что деревни вокруг него едва не погибают; поэтому в рустаках на дорогах к этому холму поставлены стражи, которые не пускают тех, кто идет посмотреть меч в цветной одежде»<sup>34</sup> — сообщал ал-Гарнати. А. Н. Генко в статье «Арабский язык и кавказоведение» показывает историю постепенной трансформации этой легенды в трудах последующих исследователей, вплоть до конца XIX в., и приходит к выводу, что «ал-Гарнати сохранил нам для истории XII в. наиболее интересную и древнюю (хронологически и типологически) форму реально существовавшей вплоть до конца XIX в. легенды, связанной безусловно с домусульманским местным языческим земледельческим культом. Земледельческий характер культа вытекает из сообщаемой им подробности об особой ответственности периода жатвы, когда приближение к культовому месту обуславливалось белым цветом одежды...»<sup>35</sup>. Белый цвет одежды паломников, вероятно, магически связывался с солнцем, ясной, сухой погодой.

Несвоевременный дождь, длительная непогода в период жатвы, грозящая погубить урожай, вызывали применение разнообразных магических приемов восстановления ясной погоды. Так, лакцы символически сжигали дождь; для этой цели разводили под дождем огонь в открытом очаге и дождевые капли «сжигали» на плите, поставленной на огонь и в обычное время предназначенной для выпечки хлеба. С этой же целью сжигали старую метлу. Во многих лакских селениях верным средством против нежелательного ненастья летом считался «зувил хIажак» или «шамма хIарччала». Это были небольшого размера штаны с тремя штанинами, которые должен был изготовить человек (мужчина или женщина), «видевший трех матерей», иначе говоря, воспитывавшийся в детстве матерью, бабушкой и прабабушкой, т. е. трижды счастливый человек. Он должен был повесить эти штаны на водостоке мечетской крыши, в некоторых селениях в эти штаны набирали дождевую воду из трех разных водостоков и давали пить этому человеку. Видимо, «тройное счастье» этого человека магическим путем должно было воздействовать на водные стихии, успокоить, обуздать их. В лакских селениях

<sup>33</sup> См. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131—1153 гг.). Публикация О. Г. Большакова, А. Л. Монгайт. М., 1971.

<sup>34</sup> Там же, с. 24—26.

<sup>35</sup> Генко А. Н. Указ. соч., с. 106.

Вицхинского региона, чтобы прекратить затяжной дождь, девушки наряжали деревянную лопату для провеивания зерна в женское платье и головной убор и несли эту куклу за селение, где обращались к солнцу со следующим заклинанием: «Жу балугъиравун буххун буру, шархун чун хуну дур, баргъ, баргъ, букку!» («Мы созрели, нам замуж пора, солнце, солнце, выйди!»). Здесь имеет место отождествление человека с природой: как созрели девушки для замужества, так созрела и природа для сбора урожая, поэтому нужна солнечная погода. Лопата, несомая девушками, персонифицировала урожай зерновых, который настала пора собрать. В верхнем Табасаране солнце вызывали с помощью так называемой «солнечной куклы». Из веток и тряпок делали куклу размером в человеческий рост, наряжали ее, как девушку, и, укрепив на палке, носили по селению, напевая: «Ла ила хIа ила лахI, регъар апин джан аллах!» («Пусть будет солнце!»).

Таким образом, каждый календарный обряд порождался потребностями хозяйственной деятельности человека. Но на протяжении долгого своего развития ритуальные действия претерпевали определенную трансформацию, на них наслаивались новые представления, соответствующие более поздним этапам развития человеческого общества. Иногда первоначальный смысл обряда полностью исчезал и последний сохранялся в качестве игры, времяпровождения взрослых или детей. В тех же случаях, когда магический смысл обряда еще улавливался, сам ритуал оказывался в значительной степени исламизированным, обросшим мусульманской символикой и соответствующими легендами, пытавшимися связать древние аграрные культы с установлениями ислама.

Мы попытались в рамках данной статьи выявить первоначальный смысл, показать связь с хозяйственной и иной практической деятельностью горца некоторых календарных обрядов весенне-летнего цикла, сохранявшихся еще в кон. XIX — нач. XX в. у народов горного Дагестана.

М. А. Абдуллаев

### ОБ ИЗВРАЩЕНИИ АНТИКОММУНИСТАМИ ОБЩЕСТВЕННОГО И СЕМЕЙНОГО БЫТА ГОРЦЕВ ДАГЕСТАНА

Буржуазные идеологи уделяют большое внимание проблемам общественного и семейного быта горцев Дагестана. Но делают это они не во имя объективного изучения быта, представляющего важную сферу жизнедеятельности горцев, а с целью дискредитации их социалистических завоеваний в этой области. Они всячески идеализируют общественный и семейный быт дореволюционного прошлого горцев, объявляют его адекватным некоей неизменной природе горцев и единственно приемлемым для них. И этот идеализированный быт прошлого они противопоставляют ими же искаженному современному, социалистическому общественному и семейному быту горцев. «Империализм не может рассчитывать на успех, открыто провозглашая свои цели,— говорил Л. И. Брежнев.— Он вынужден создавать целую систему идеологических мифов, затуманивающих подлинный смысл его намерений, усыпляющих бдительность народов».<sup>1</sup>

Один из таких мифов составляют антикоммунистические измышления об общественном и семейном быте горцев Дагестана, которые будут критически анализированы в данной статье. Сочиняя всевозможные антисоциалистические мифы, антикоммунисты различных мастей руководствуются общей стратегической задачей империалистической пропаганды: дискредитировать теорию и практику социализма вообще и в СССР в частности и тем самым помешать распространению идей социализма среди трудящихся капиталистических стран, не допустить ориентацию развивающихся стран на социализм, оказать тлетворное воздействие на ту небольшую часть советских людей, которые еще не полностью освободились от пережитков прошлого.

Причем антикоммунисты пытаются использовать малейшие возможности усиления контактов с советскими людьми для активизации своей пропаганды и усовершенствования ее методов и форм.

<sup>1</sup> Брежнев Л. И. Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 2, 1970, с. 400.

В связи с этими обстоятельствами тов. Л. И. Брежнев в докладе на XXV съезде КПСС указал на необходимость активной, оперативной и бескомпромиссной борьбы с империалистической пропагандой, «своевременного отпора враждебным идеологическим диверсиям». <sup>2</sup> Отсюда ясно, какое важное значение придает в наше время КПСС аргументированной критике антикоммунистических измышлений.

\* \* \*

Общественный и семейный быт — широкое понятие, которое включает в себя довольно много компонентов. Он характеризуется в нашей литературе как непроектная сфера жизни людей, как совокупность способов и форм удовлетворения их материальных и духовных потребностей. Но удовлетворение материальных и духовных потребностей людей связано с различными семейно-бытовыми традициями, обрядами, привычками и нормами общежития. Поэтому быт включает в себя и эти компоненты. На формирование быта влияют различные факторы: национальные традиции, политические и идеологические отношения, культура и географическая среда. Но определяется он в конечном счете уровнем и характером развития общественно-экономического строя, совокупностью социально-экономических отношений данной эпохи.

С этих марксистских позиций следует подходить и к характеристике общественного и семейного быта горцев Дагестана. Известно, что здесь вплоть до победы Советской власти господствовали феодальные отношения. Во многих районах Дагестана, особенно в его плоскостной части, в начале XX века значительное развитие получили капиталистические отношения. Но они не могли оказать и не оказали сколько-нибудь серьезного влияния на быт основной массы горцев. Дело в том, что быт и бытовые отношения представляют собой наиболее консервативную и трудно поддающуюся изменениям сторону жизни общества. В силу этих же обстоятельств здесь вплоть до Октябрьской социалистической революции сохранились многие нормы патриархально-родового быта, которые переплетались с феодальными и выступали во многом в тесном взаимодействии с ними. И эти патриархально-бытовые отношения горцев, существуя веками, приобрели силу традиций. Законсервированию их способствовали также исламская религия со своими шариатскими установлениями и адаты. Именно их, эти архаичные, бытовые отношения идеализируют и противопоставляют социалистическому быту антикоммунисты.

Так, турецкие антикоммунисты и различного рода перебежчики из Дагестана, обосновавшиеся в Турции, пытаются доказать, что горец не приемлет жизнь без патриархально-феодального быта, построенного на

<sup>2</sup> Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 74.

принципах индивидуализма. Выходец из Дагестана Расих Саваш представляет дело так, будто горец органически, природно связан с частным хозяйством и индивидуальными формами удовлетворения потребностей быта. Он де привык сам обслуживать свой быт, исходя из возможностей собственного хозяйства. «Разве может быть лучше на свете чем это», — заявляет Саваш. <sup>3</sup> Такая «жизнь», — пишет он, — красива, благородна и дана нам богом». <sup>4</sup> Вместе с тем Р. Саваш предпринимает усилия доказать, что социалистические социально-экономические отношения и обусловленные ими принципы общественного и семейного быта не приемлемы для горца. Советские большевики «обещали для всех жизнь на одном уровне, всеобщее равенство», «создать райскую жизнь», но все это оказалось «рекламой, пропагандой». «На самом деле (дали) неподходящий режим». <sup>5</sup> А турецкий антикоммунист Бангу-оглы утверждает, что бытовые отношения горцев всегда носили особо индивидуальный и интимный характер. Попытки Советской власти внести в них коллективизм и принципы общественного урегулирования, мол, приводят к подрыву «святых» для него начал. <sup>6</sup> Исходя из аналогичных измышлений, многие антикоммунисты делают умозаключения о противоречиях между Советской властью и крестьянством, в том числе горским. <sup>7</sup>

Однако все это не имеет под собой почвы. Индивидуальные формы удовлетворения бытовых потребностей дореволюционного горца были обусловлены частной собственностью на средства производства и связанными с ней социально-экономическими отношениями.

Горцам того времени они были близки и понятны, поскольку веками пользовались ими. Но наивно думать, что способ частного ведения хозяйства и индивидуального удовлетворения бытовых потребностей органически связан с горцем. Нельзя считать указанные принципы и нормы быта горцев для нашего времени не только лучшими в мире, но и удовлетворительными. Даже в свое время они не удовлетворяли горцев. Ни для кого не секрет, что материальные и духовные потребности горцев и возможности их удовлетворения были тогда крайне ограниченными. Однообразна и бедна была их пища. Основные слои населения не ели даже хлеба досыта. Чтобы поддержать свое бедное существование, население горного и предгорного Дагестана занималось разными ремеслами или уходило на заработки. Горцы в своем большинстве до Советской власти имели слабое понятие о многих формах культуры семейного быта. Духовные потребности личности, как правило, ограничивались религиозными установлениями. И никак нельзя называть такую жизнь лучшей и красивой. Следует иметь в виду, что люди не свободны в выборе образа жизни, принципов и норм общественного и семей-

<sup>3</sup> Кузей Кафкасия. Стамбул, 1972, № 11, с. 1.

<sup>4</sup> Там же, с. 2.

<sup>5</sup> Там же, с. 1.

<sup>6</sup> Тюрк Дуньяси, 1967, № 4, с. 60.

<sup>7</sup> См.: Реальный социализм в СССР и его буржуазные фальсификаторы. М., 1977.

ного быта, в том числе объема и структуры потребления. Вступая в жизнь, каждое новое поколение застает определенные сложившиеся отношения во всех сферах жизни, в том числе в сфере быта. Эти отношения, в том числе и бытовые, являющиеся хотя и наиболее консервативными, не остаются неизменными, они развиваются и усовершенствуются в конечном счете вслед за развитием общества, его способа производства. Так было и в дореволюционном Дагестане. Следовательно, уровень жизни, характер бытовых отношений, в том числе объем и структура потребления горцев, были обусловлены объективными законами общественного развития, а не богом, как утверждает Р. Саваш.

Столь же несостоятельны утверждения Р. Саваша, Бангу-оглы и других антикоммунистов о неприемлемости социалистических социально-экономических и бытовых отношений для горских народов. Социалистические социально-экономические и бытовые отношения глубоко прогрессивны, они базируются на общественной собственности на средства производства, на социальном и национальном равенстве, на равноправии мужчин и женщин, на принципах дружбы и взаимопомощи. Как можно утверждать, что эти отношения неприемлемы для народов Дагестана и Северного Кавказа? Разве последние имеют какие-либо врожденные свойства, которые принципиально отличают их от других народов? Разве среди народов Дагестана и Северного Кавказа уже не утвердились принципы социалистического быта?

Социализм убедительно продемонстрировал свое превосходство и в области быта. Он покончил с теми условиями, которые порождали принципы индивидуализма в быту, замкнутость и изолированность личной жизни от общественной, создал совершенно новый тип быта, для которого характерны общественные формы удовлетворения. При социализме бытовое устройство граждан и непрерывное его усовершенствование являются не только личным делом каждого, но и предметом заботы всего общества, государства. Социалистическое общество берет на себя многие важные стороны быта: жилищное строительство, организацию торговли, общественного питания, транспортного, коммунально-бытового, медицинского и культурного обслуживания, воспитание детей и т. д.

Антикоммунисты идеализируют и досоциалистическую семью горских народов. Их утверждения сводятся к тому, что они объявляют ее возвышенной и единственно приемлемой для горцев. Выдвигают они и некоторые аргументы для подтверждения этих тезисов. Так, они заявляют, что горская семья соответствовала традиционному укладу жизни и природным условиям горцев, отличалась особой прочностью.<sup>8</sup> Далее антикоммунисты представляют дело так, будто Советская власть разрушила эту семью во имя ликвидации национальной индивидуальности

<sup>8</sup> *Льюис Бернард*. Ислам в истории: идеи, люди и события на Ближнем Востоке. Лондон, 1973, с. 15.

народов Кавказа и ускорения их русификации. Политика Советской России, пишет А. Беннигсен, состояла «в разрушении... национальных традиций прошлого, стоявших на пути» ликвидации наций. Эта политика получила свое широчайшее и наиболее энергичное применение, а также успех в горах Северного Кавказа. Она состояла, в частности, в запрещении... семейных обычаев, унаследованных от кланово-племенной системы.<sup>9</sup>

Антикоммунисты столь же беззастенчиво извращают сущность и характер советской социалистической семьи. Турецкий антикоммунист Бангу-оглы пытается доказать, что социалистическая семья разрушает вообще семейные устои, нравственные принципы и родственные связи.<sup>10</sup> Начнем с того, что собой в действительности представляла дореволюционная трудовая семья у народов Дагестана. Она была типичной патриархально-феодальной семьей, базировавшейся на принципах адатов и шариата. А установления адатов и шариата по вопросам семьи и брака являются глубоко антигуманными и закрепляют социально-правовое и нравственное неравенство полов. Не отрицая определенного исторически положительного значения шариатского семейного права в период его возникновения, необходимо вместе с тем подчеркнуть, что оно унижает человеческое достоинство женщины, сводя ее роль к удовлетворению прихотей мужчины и к рождению детей. Нет спору, что дореволюционная горская трудовая семья (и как тип, и как форма) соответствовала условиям жизни горцев того времени. Она была порождена теми социально-экономическими отношениями, которые господствовали в горском обществе. Но теперь условия жизни горцев в корне изменились, давно нет того традиционного уклада жизни. Как можно утверждать при такой ситуации, что дореволюционная горская семья соответствует условиям жизни современных горцев? Это нельзя иначе квалифицировать, как сознательное игнорирование фактов реальной действительности.

Верно, что в определенном смысле дореволюционная горская трудовая семья отличалась большой прочностью. Разводов было мало. Это обуславливалось господством патриархально-феодальных принципов и норм в семейно-бытовых отношениях. Будучи бесправной и нравственно униженной, женщина вынуждена была терпеть деспотизм и самовластие мужа. Мужчина же, будучи вершителем судьбы семьи, имел и узаконенное право на полигамию (шариат разрешал иметь одновременно до 4 жен). Все это способствовало формальному сохранению семьи. Но такую семью нельзя считать не только возвышенной и желанной, но и по-настоящему нормальной и прочной. Ее прочность построена на отношениях господства и подчинения. Отсюда не значит, конечно, что в традициях горской семьи не было ничего положительного. Это вопрос спе-

<sup>9</sup> *Беннигсен Александр*. Мусульмане Европейской России и Кавказа. — В сб.: Россия и Азия. (Под ред. Вучиних С. Станфорд (Калиф.), 1972, с. 156.

<sup>10</sup> Тюрк Дуньяси, 1967, № 4, с. 61.

пнального исследования. В той мере, какой это необходимо для нашей статьи, мы говорим об этом несколько позже при анализе семейных традиций прошлого. Здесь следует подчеркнуть, что марксизм-ленинизм, которым руководствуются советские люди во всех сферах своей жизни, предполагает изучение и использование того положительного, что было в дореволюционном прошлом, в том числе в семейно-бытовых отношениях.

Социализм действительно подрывает устои патриархально-феодальной и буржуазной семей и, ликвидировав существовавшие ранее сословно-классовые, местно национальные и религиозные ограничения, устанавливает подлинное равноправие в семейных отношениях. Создание социализмом нового типа семьи, социалистической семьи, свободной от старых предрассудков и основанной на добровольном и равноправном союзе полов, является событием всемирно исторического значения.

Социализм раскрепостил женщину и провозгласил ее равноправие во всех отношениях. Он осуществляет во все более нарастающих масштабах меры, которые должны привести к полному фактическому равенству женщины с мужчиной. Это осуществление ряда льгот в общественном производстве, сокращение и облегчение женского труда в домашнем хозяйстве, развитие общественных форм обслуживания и организации быта. В текущей пятилетке в Дагестане сделан крупный шаг в расширении общественных отраслей обслуживания быта. Следует подчеркнуть, что В. И. Ленин усматривал в полном освобождении женщины одно из необходимых условий победы коммунизма.

«Настоящее освобождение женщины, настоящий коммунизм,— говорил он,— начнется только там и тогда, где и когда начнется массовая борьба (руководимая владеющим государственной властью пролетариатом) против этого мелкого домашнего хозяйства, или, вернее, массовая перестройка его в крупное социалистическое хозяйство».<sup>11</sup>

Антикоммунисты обвиняют социализм в отрицании моральных устоев семьи вообще. Но он отрицает только моральные принципы старой семьи, так как в подлинном смысле слова они были аморальными. Вместе с тем социализм утверждает в новой семье высшие нравственные принципы, которые все в большей степени становятся основным регулятором супружеских отношений. Несостоятельны утверждения антикоммунистов о том, будто социализм превращает людей в некое подобие роботов, лишенных естественных чувств, индивидуальных вкусов и стремлений. Иные из них доходят до того, что отрицают способность советских людей к половой любви, к пониманию прекрасного, в том числе женской красоты. Говорить нечто подобное в наши дни, когда повсюду известно о гигантском творческом размахе советских людей, об их замечательных достижениях в области науки, литературы и искусст-

ва, могут только люди, ослепленные ненавистью к социализму. Далее. Не выдерживают критики утверждения антикоммунистов о том, будто Советская власть разрушила семью во имя ликвидации национальной индивидуальности народов Кавказа и ускорения русификации. Как отмечалось, старая семья, построенная на неравенстве полов, не могла существовать в условиях ликвидации всяких форм эксплуатации человека человеком и установления полного равенства, сотрудничества и взаимопонимания людей. В самом деле, как могли существовать в условиях социализма семейные обычаи, унаследованные от кланово-племенной системы? Следует подчеркнуть, что сама жизнь, объективная действительность, новые общественные отношения привели к ломке старой и формированию новой, социалистической семьи. Для Советской власти чужда политика русификации, поэтому не может быть и речи об уничтожении семьи во имя несуществующей политики. Практика нашей страны показывает, что Советская власть обеспечивает реальные условия для развития и расцвета всех наций и народов. Несостоятельность антикоммунистических измышлений по этому вопросу убедительно показана в работах советских ученых.<sup>12</sup>

Говоря об отношении антикоммунистов к общественному и семейному быту народов Дагестана, мы не можем не остановиться на традициях и привычках последних, так как они имеют непосредственное отношение к нашей теме. А семейно-бытовые традиции выступают как один из структурных элементов бытовых отношений. Следует подчеркнуть, что антикоммунисты чаще даже, чем к другим проблемам быта, обращаются именно к ним и прилагают максимальные усилия к тому, чтобы извратить связанные с ними процессы, происходящие в нашей стране. Они представляют дело так, будто Советская власть насильственно ликвидирует национальные традиции и обычаи нерусских народов, в том числе народов Дагестана, и под видом общесоветских и социалистических традиций навязывает русские традиции. А нерусские народы, и в особенности народы Советского Востока и Северного Кавказа, будто оказывают отчаянное сопротивление этой политике. «1960 годы,— пишет Анна Просик,— были отмечены напряженными попытками со стороны местной интеллигенции восстановить чистоту национальных традиций».<sup>13</sup> Для подтверждения своих измышлений антисоветчики с выгодой для себя подтасовывают факты и, механически подсчитав количество мероприятий и публикаций по национальным отношениям, науч-

<sup>12</sup> *Абдуллаев М. А., Курбанов Р. О.* Критика некоторых концепций антикоммунизма по вопросам национальных отношений.— В сб.: Актуальные проблемы развития национальных отношений в СССР. Махачкала, 1973; *Абдуллаев М. А.* Северный Кавказ в объективе антикоммунизма. Махачкала, 1975; Реальный социализм в СССР и его буржуазные фальсификаторы. М., 1977.

<sup>13</sup> *Просик Анна.* Поиски наследия и национальный вопрос в Средней Азии.— В сб.: Национальный вопрос в Советской центральной Азии. (Под ред. Э. Олуорта. Нью-Йорк, Вашингтон, Лондон, 1973, с. 125.

<sup>11</sup> *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 39, с. 24.

но-теоретических конференций, выступлений руководящих партийно-советских работников страны, союзных и автономных республик, публикаций местных ученых, посвященных проблемам национальной культуры, традиций и обычаев, делают совершенно необоснованный и даже не вытекающий из их тезисов вывод, будто все это обусловлено озабоченностью КПСС складывающимся положением в «мусульманских» районах СССР. В работах советских авторов, в том числе дагестанских, на которые они ссылаются и которые нередко цитируют, говорится о наличии отдельных пережитков старых традиций и обычаев среди некоторой отсталой части населения, а в выводах антикоммунистов утверждается, будто происходит оживление национализма и усиление сопротивления местной интеллигенции надуманной ими же политике ликвидации национальных традиций. Однако известно, что рост количества конференций и публикаций в районах Советского Востока и Кавказа, как и во всей стране, обусловлен не оживлением национализма (для него у нас нет и социальной почвы), а возрастанием значения проблем воспитания на данном этапе коммунистического строительства.

Следует подчеркнуть, что Советская власть никогда не пыталась ликвидировать национальные традиции, в том числе семейно-бытовые. Такая политика в корне противоречила бы принципам марксизма-ленинизма и Советской власти.

Известно, что Советская власть осудила русификаторскую политику царизма по отношению к мусульманским народам и в первые же дни своего существования провозгласила их свободу, равноправие и неприкосновенность верований, традиций и обычаев. В обращении СНК СССР «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» от 24 ноября 1917 года говорилось: «Отныне Ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно. Вы имеете на это право. Знайте, что Ваши права, как права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов».<sup>14</sup>

Советская власть последовательно придерживается этих принципов. Однако за годы Советской власти в социально-экономической жизни и в мировоззрении советских людей, в том числе горцев Дагестана, произошли коренные изменения. Сложилась новая отношения в семейно-бытовой сфере. В этих условиях советские люди не могли по-прежнему относиться к тем семейно-бытовым и иным традициям и обычаям, которые стали анахронизмом, они в основном отказались от них. Таким образом, отказ советских людей от изживших себя и вредных традиций и обычаев является объективным процессом. Конечно, будучи передовой силой общества, призванной возглавить и направить общество по пути коммунистического строительства, КПСС не могла оставаться в сторо-

<sup>14</sup> Собрание узаконений и распоряжений от 19 декабря 1917 года, № 6. Приложение № 2.

не от этого процесса, всемерно не способствовать его ускорению. Уже из сказанного видно, что речь может идти о преодолении не всех, а тех традиций и обычаев, которые изжили себя и не могут сосуществовать с нашей идеологией, нравственностью и практикой. Стало быть, в национальных семейно-бытовых традициях людей, как и во всех традициях, происходит не однозначный, а многогранный процесс.

Это видно на примере семейно-бытовых традиций народов Дагестана. В зависимости от значения и роли горские семейно-бытовые традиции можно подразделить на три группы. К первой группе мы относим такие традиции и обычаи, которые играют всецело отрицательную роль. Это калым, кровная месть, феодально-байское отношение к женщине, семейно-бытовая замкнутость и др. Эти традиции приносили огромный ущерб народам Дагестана. Например, кровная месть ежегодно уносила сотни человеческих жизней, приносила горе и несчастье тысячам совершенно невинных людей. Она культивировалась адатами и оправдывалась шариадом. Разумеется, горцы советского Дагестана не могут безразлично относиться к пережиткам этих вредных традиций и обычаев, которые еще кое-где встречаются.

Ко второй группе мы относим традиции и обычаи, в которых содержатся положительные элементы, могущие быть использованными при создании новых, социалистических традиций. Таковы, например, традиции при создании горской семьи. В них, по нашему мнению, содержатся некоторые положительные черты. Создание семьи считалось крупным событием в жизни не только молодых, их родителей и близких, но и квартала и нередко даже аула. К нему готовились годами, его обставляли как можно торжественней. Это способствовало повышению ответственности молодых и их близких за новую семью. Положительным следует признать и материальную и иную помощь родных и близких в организации свадьбы. Дарение родителями и близкими жениха и невесты продуктов питания, скота и предметов домашнего быта в таком количестве, которое необходимо для существования молодой семьи в начальное время, было также необходимым. Не сам обычай и не создавшие его горцы повинны в том, что позднее стали злоупотреблять этим здоровым обычаем. Однако обычай создания семьи связан был и с большим количеством отрицательных установлений, которые сводили на нет положительные аспекты. Это выдача несовершеннолетних девушек замуж, многоженство, калым, публичное свидетельство целомудрия невесты, затворничество и т. д. Свадьба — одно из самых торжественных и радостных событий в жизни человека — становилась унижительным обрядом для выходящих замуж, тем более, когда приходилось идти на это без любви. Теперь сложилась социалистическая семейно-брачная традиция горцев, которая использует положительные элементы старой традиции.

К третьей группе можно отнести такие традиции и обычаи, которые в своей основе являются положительными и в преобразованной форме

могут быть использованы и используются в воспитательной работе. Это любовь к труду, уважение к старшим, гостеприимство, взаимопомощь и т. д.

Отсюда видна несостоятельность утверждений эмигрантских антикоммунистов Ш. Эрела и П. Коцева о том, что Советская власть с первых дней стремилась уничтожить все национальные традиции народов Северного Кавказа.<sup>15</sup> Однако имеются случаи, когда отдельные люди злоупотребляют этими хорошими традициями и превращают их в свою противоположность. Уважение к старшим было основано на том, что они были носителями жизненного опыта поколений. Оно не предполагает ни подчинения младших всяким повелениям старших, ни права старших навязывать свою волю и мнение младшим. Эта традиция в наше время оправдана только в определенных и разумных рамках, которые соответствуют нормам коммунистической морали. Как попытки старших, пользуясь этой традицией, диктовать неразумные и отжившие нормы поведения младшим, так и соблюдение младшими несоответствующих требованиям социалистического общественного и семейного быта установлений старших из-за ложно понимаемого уважения к ним одинаково вредны. К сожалению, такие факты все еще встречаются. Для отдельных семей эта хорошая в своей основе традиция оборачивается трагедией. То же самое можно сказать о гостеприимстве. Иные, не считаясь ни с возможностями семей, ни с поздним временем и другими обстоятельствами, идут в гости. Более того, требуют особых угощений и, как правило, со спиртными напитками. Встречаются и случаи, когда злоупотребляют традицией взаимопомощи, неоправданно часто приглашая родственников и близких для выполнения тяжелых работ на строительстве домов, приусадебных участках и т. д.

В этой связи есть резон указать на вопиющую противоречивость и спекулятивный характер измышлений Р. Саваша по этому вопросу. С одной стороны, он утверждает, будто традиции и обычаи горцев Дагестана и Северного Кавказа насильственно уничтожены. А с другой, — призывает горцев всеми силами отвергать советский образ жизни и «в новых условиях оставаться верными традициям быта, культуры и славной истории».<sup>16</sup> Противоречивость позиции Р. Саваша обусловлена не какими-то упущениями и слабостью его логического мышления, а порочностью заданной концепции, антисоветскими политическими соображениями. Он руководствуется принципом: «все средства хороши, способствующие достижению цели». Но такие его приемы вместе с тем помогут быстрее распознать его подлинные цели.

Является надуманным также утверждение антикоммунистов о том, будто под видом общесоветских традиций горцам навязываются русские

традиции, будто «великорусские исторические и культурные традиции официально обобщались для всего Советского Союза».<sup>17</sup> Однако общесоветские традиции, в том числе семейно-бытовые, не являются русскими ни по своему происхождению, ни по своему содержанию, ни по своей форме. Они сложились в годы Советской власти на основе развития того лучшего, что было в традициях всех народов нашей страны и что возникло в ходе социалистического и коммунистического строительства. В постановлении ЦК КПСС о подготовке к 50-летию образования СССР говорится: «Героические усилия советского народа достойно венчает построение в СССР развитого социалистического общества, в котором... в различных формах усиливается взаимовлияние, интернационализация всего уклада жизни народов. Ныне трудящиеся каждой республики составляют многонациональный коллектив, в котором национальные особенности органически сочетаются с интернациональными социалистическими, общесоветскими чертами и традициями».<sup>18</sup>

Каковы же они, эти общесоветские традиции? В наиболее общей форме их можно сгруппировать так: революционные, боевые, трудовые и семейно-бытовые. Но не только семейно-бытовые, которые являются сугубо специфическими, бытовыми, но и все другие общесоветские традиции связаны в той или иной мере с бытовыми отношениями. Вряд ли возможно отметить какую-нибудь традицию в полном отрыве от семейно-бытовых отношений.

Специфические семейно-бытовые традиции и обычаи сложились на основе нового общественного и семейного быта. Главные из них: торжественная регистрация новорожденных, проводы в школу и в Армию, вручение паспорта, день рождения, день совершеннолетия и вручение аттестата зрелости, вступление в брак, свадьба, похороны и другие.

Все общесоветские традиции пронизаны идеями коммунизма, советского патриотизма и пролетарского интернационализма, коллективизма и социалистического гуманизма, высокой социальной и политической активности, непримиримости к буржуазной идеологии и т. д.

Формирование общесоветских традиций в условиях интернационализации всех сторон жизни и образование новой исторической общности советских людей — советского народа — закономерное явление. Возникновение общесоветских традиций не приводит к ликвидации национальных традиций, они сосуществуют, взаимодействуя друг с другом как общее и особенное. Но ведущую роль в жизни общества играют общесоветские традиции, которые являются интернациональными как по содержанию, так и по форме.

<sup>15</sup> Коцев П. Северный Кавказ: из страниц истории борьбы за свободу и независимость. Стамбул, 1962, с. 31.

<sup>16</sup> Кузей Кафкасия, 1972, № 11, с. 2.

<sup>17</sup> Беннигсен А. Указ. раб., с. 156.

<sup>18</sup> О подготовке к 50-летию образования Союза Советских социалистических республик. Постановление ЦК КПСС от 21 февраля 1972, с. 16—17.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Аз. ГНИИ	— Азербайджанский государственный научно-исследовательский институт
АКАК	— Акты, собранные Кавказской археографической комиссией
ВИЭД	— Вопросы истории, этнографии Дагестана. Сборник трудов Дагест. государственного университета
КОИРГО	— Кавказское отделение Императорского русского географического общества
КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии
КЭС	— Кавказский этнографический сборник, Москва
РАНИОН	— Российская Ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
РФ ИИЯЛ	— Рукописный фонд Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР
Сб. МАЭ	— Сборник музея антропологии и этнографии
СМОМПК	— Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
ССКГ	— Сборник сведений о кавказских горцах
СЭ	— Советская этнография
ТИЭ	— Труды Института этнографии
УЗ АНИИ ЯЛИ	— Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского Института языка, литературы и истории
УЗ ИИЯЛ	— Ученые записки Института истории, языка и литературы
ЦГА ДАССР	— Центральный государственный архив ДАССР
ЭО	— Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора	3
Б. М. Алимова. О национально-смешанных браках у кумыков	7
Х. Д. Кадыраджиева. Отражение семейного быта в колыбельных песнях	19
Г. А. Гаджиев. Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин	29
С. Ш. Гаджиева, А. М. Аджиев. Похоронный обряд и причитания кумыков	47
С. Лугуев. Гостеприимство и куначество у лакцев (вторая половина XIX — нач. XX в.)	67
С. Лугуев. О кровной мести у лакцев во второй половине XIX—нач. XX в.	75
А. Булатова. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX — нач. XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом	89
М. А. Абдуллаев. Об извращении антикоммунистами общественного и семейного быта горцев Дагестана	107
Список сокращений	118

Цена 53 коп.

Сборник статей

**СЕМЕЙНЫЙ БЫТ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА В XIX— XX вв.**

Редактор **Е. И. Чернигова.**  
Техн. редактор **В. С. Ваврешук.**

Сдано в набор 17. 11. 1980 г. Подписано к печати 31. 12. 1980 г. С00586.  
Формат бумаги 70×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 8,78. Уч.-изд. л. 8,37. Заказ 835.  
Тираж 500 экз. Цена 53 коп.

---

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