

А. Г. Булатова

ЛАКЦЫ



Институт истории, археологии и этнографии



А. Г. БУЛАТОВА

ЛАКЦЫ
Историко-этнографическое
исследование
(XIX—начало XX вв.)

МАХАЧКАЛА — 2000

О КНИГЕ И ЕЕ АВТОРЕ

Булатова А. Г. Лакцы. Историко-этнографическое исследование (XIX — начало XX вв.) — Махачкала: Изд-во Дагестанского научного центра РАН, 2000. — 387 с.

Махачкала
научная библиотека
ДагФАН СССР

162368

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

ISBN 5-297-00952-7

© Булатова А. Г., 2000.

Эта работа — результат многолетних кропотливых исследований ее автора, известного ученого-этнографа Ангары Гамидовны Булатовой, доктора исторических наук, профессора, заслуженного деятеля науки РД. В самом начале своей научной карьеры она уже обращалась к этой теме, защитив в 1969 г. кандидатскую диссертацию по истории и этнографии лакцев. Затем, спустя два года, была опубликована книга «Лакцы (XIX — нач. XX вв.). Историко-этнографические очерки». Эта книга стремительно разошлась и очень быстро стала библиографической редкостью, и даже спустя два с лишним десятилетия к ее автору обращались лакцы со всех концов страны с просьбами помочь ее достать, дать прочесть. За эти годы Ангарой Гамидовной был накоплен обширный исторический, этнографический, фольклорный материал, позволяющий значительно расширить рамки исследования, по-новому осветить те вопросы исторического прошлого лакцев, которые ранее оставались малоизученными. Ряд новых материалов по истории и этнографии лакцев был ею опубликован в виде статей. В 1997 г. Ангара Гамидовна непосредственно приступает к работе над книгой. В течение первого года были подготовлены первая и вторая главы, посвященные истории, социальным отношениям и хозяйству лакцев, а в 1998 г. была написана третья глава «Материальная культура». Работа должна была быть закончена

целиком в 1999 г, но судьба распорядилась иначе. 13 марта 1999 г. Ангара Гамидовна Булатова скончалась после непродолжительной тяжелой болезни.

Написанные ею главы по объему использованного материала, глубине его анализа, уровню и степени его осмысления носят энциклопедический характер, давая полную картину указанных сторон истории и жизни лакского народа. Будучи взаимосвязаны, каждая из них может выступать и в качестве отдельного исследования. Особый интерес вызывают страницы, посвященные проблеме локализации раннесредневекового государства Серир, древней доаравской титулатуре лакских и, шире, дагестанских правителей, истории Чолак Сурхая и его преданного друга Карата и др., выступающие как самостоятельные исторические этюды.

Ненаписанными остались разделы, посвященные семейному и общественному быту лакцев, а также их духовной культуре. Эти главы настоящей работы составлены мною, Абдулгамидом Булатовым, на основе более ранних работ моей матери, в первую очередь — монографий «Лакцы (XIX—нач. XX вв.)». Историко-этнографические очерки» и «Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана». Кроме этого, в работе были также использованы материалы исследований автора разных лет, посвященных различным вопросам этногенеза, истории, материальной культуры, занятий, семейной и календарной обрядности, рациональным знаниям и другим сторонам истории, культуры и быта лакцев. Я указываю на свое участие в доработке этой книги, доведении ее до конца только по одной причине — возможно, уровень последних трех глав будет несколько отличаться от тех, что написаны непосредственно самим автором. Можно быть уверенным в том, что если бы ей было отпущено немного больше времени, она бы сделала все это неизмеримо лучше, с добавлением новых, известных ей материалов, на новом уровне осмысления.

Я же только выстроил в определенном логическом порядке то из созданного ею ранее, что имело отношение к данной тематике, с использованием некоторых новых сведений из ее архива.

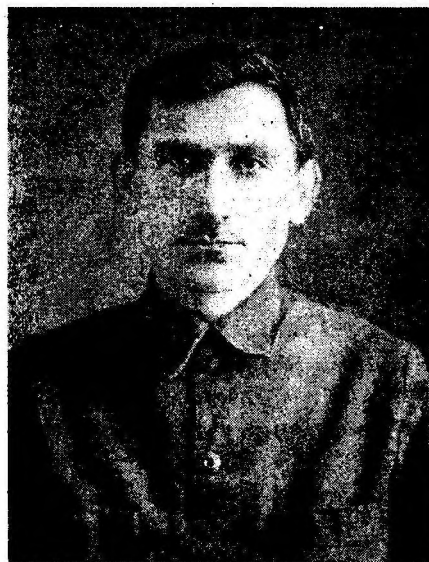
Работа эта давалась мне очень тяжело. У каждого человека есть своя, присущая только ему манера письма, способ изложения своих мыслей. И, читая работы матери, я слышал ее знакомый с детства голос, видел перед собой ее образ, и боль от невозможной утраты становилась еще острее. Но у ученых, как и у других творческих работников, есть преимущество перед остальными людьми: после них остаются их произведения, их книги. Хочется надеяться, что эта книга станет достойным посмертным памятником ее автору.

Интерес Ангара Гамидовны к истории лакцев не случаен. Истоки его кроются в истории ее семьи, рода. Когда она писала о Сурхай-хане и его потомках, она писала о прошлом своего рода. Ее мать Качар — из тухума Кажлаевых, известного и в дореволюционный период, и в наши дни большим количеством ученых, образованных людей, вышедших из него. Отец, Абдулгамид Пашаев, принадлежал к той ветви ханской фамилии, что вела свое происхождение от старшего сына Чолак Сурхая Магомед-хана, имевшего от своей жены-турчанки Истаджалы сына Абдулла-пашу. Сын был назван так в честь отца Истаджалы, начальника гарнизона в Эривани (по другим данным, в Шабране), храбро сражавшегося с осадившими город войсками Магомед-хана и погибшего на стенах крепости вместе со своими сыновьями при ее штурме. Так в ханском роду появилось это имя — Абдулла-паша (Абдулла-Паша по произношению лакцев), а также еще одно — Абдул-Гамид (так звали одного из братьев Истаджалы, погибшего вместе с отцом в битве). Потомки Абдулла-паши не принадлежали к правящей ветви ханского дома и были беками в Кумухе. После поражения восстания 1877 г., в числе ру-

ководителей которого были и несколько представителей данного рода, остальные его члены были высланы из Дагестана и отправлены, как говорили в те времена лакцы, в «Сибирь». Сибирью для части выселенных, среди которых была и бабушка Ангары Гамидовны Кистаман, стала Псковская губерния. Те, кто уцелел и вернулся из ссылки на родину, стали зарабатывать себе на жизнь ремеслом, становились отходниками. Так, дед моей матери Абдулла-Пача был оружейником Дагестанского конного полка, жил ряд лет в Новочеркасске. У него было четыре сына — Абдул-Гани, Осман, Абдул-Гамид, Магомед-хан и дочь Пахай. До революции все они носили фамилию Сурхайхановы как потомки самого знаменитого из династии казикумухских ханов. После революции, чтобы избежать преследований, эту «говорящую» фамилию пришлось поменять на нейтральную Пашаев (по имени отца). Но, тем не менее, преследований полностью избежать не удалось. В 30-е годы был репрессирован и закончил свои дни в Сибири старший из братьев Абдул-Гани, а для остальных братьев и их потомков их происхождение отнюдь не являлось фактором, способствовавшим их успешному продвижению по службе при том, что своим трудом и талантом некоторые из них, как моя мать, достигли высокого уровня в избранной ими профессии. Осман Пашаев, как и его отец, был ремесленником, всю жизнь проработал ювелиром, был известен как человек очень строгих моральных правил и исключительной честности. Абдул-Гамид Пашаев, отец Ангары Гамидовны, получил высшее образование, закончив Ленинградский горный институт, стал инженером-геологом. В 1937 г., когда он работал на Украине, у него родилась дочь Ангара, которую впоследствии домашние и все, кто ее хорошо знал, звали Галей. В 1944 г. Абдул-Гамид Пашаев погибает в боях под Кировоградом на Украине. Младший из братьев, Магомед-хан, стал кадровым военным, посвятив свою жизнь службе в армии. Он участвовал в граждан-



Осман и Абдулгамид Пашаевы



Абдулгамид Пашаев



Магомедхан Пашаев

ской войне на стороне красных, прошел всю Великую Отечественную войну, был командующим танковым полком, брал Берлин, расписался на рейхстаге. Но, будучи военным по профессии, он был историком по призванию. Все свое свободное время он посвящал изучению истории родного края, собирал старинные документы, предания, легенды. Воевал на фронте и другой дядя Ангары Гамидовны, брат ее матери Загид Кажлаев, бывший летчиком и участвовавший в войне не только с фашистской Германией, но и с Японией.

Завершая этот краткий экскурс в историю рода моей матери, хочется остановиться еще на одном моменте. Удивительное дело — казалось бы, представители ханской фамилии в силу своей классовой принадлежности должны были бы враждебно относиться к Советской власти, но нет, налицо совершенно иная картина — никто из них не стал контрреволюционером, напротив, они верой и правдой служили государству, сражались за него, а если приходилось, то и умирали. Видимо, дело в том, что уже во второй половине XIX в. они по своему образу жизни ничем не отличались от основной массы населения, зарабатывали на хлеб своим трудом. После революции их потомки стали учеными, врачами, преподавателями, инженерами, кадровыми военными. Что же касается самой Ангары Гамидовны, то не было более последовательного защитника Советской власти при том, что она прекрасно знала обо всех недостатках и пороках существовавшей системы, особенно когда речь заходила о том, что пришло ей на смену.

После гибели на фронте Абдул-Гамида Пашаева его жена, Качар, работавшая учительницей в Кумухе, осталась одна с четырьмя малолетними детьми. Чтобы помочь вдове брата, старшую из дочерей, Галю, взял на воспитание ее дядя Осман Пашаев и вырастил ее вместе со своей дочерью Набат как родную. В 1954 г. Галя Пашаева заканчивает школу № 13 в г. Махачкала с золотой медалью и поступает в Дагестанский государствен-



Качар Пашаева с дочерьми Ангарой, Зарой, Найдой и Саидой



Набат Османовна Пашаева

Осман и Ангара Булатовы

ный университет им. В. И. Ленина на историко-филологический факультет. После окончания университета она поступает в 1960 г. на работу в Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР (с 1992 г. — Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии Наук) на недавно созданный сектор этнографии, с которым оказалась связанной вся ее дальнейшая судьба. В стенах этого института она проходит путь от младшего научного сотрудника до ведущего научного сотрудника, доктора исторических наук, известного в стране и за рубежом ученого-этнографа. Получают высшее образование и все ее сестры: Зара Гамидовна, окончив Дагестанский сельскохозяйственный институт, стала кандидатом биологических наук и преподавателем этого вуза; много лет на медицинском поприще после окончания Дагестанского медицинского института работают Набат Османовна, Наида Гамидовна и Саида Гамидовна.

В 1969 г. после окончания аспирантуры А. Г. Булатова защищает кандидатскую диссертацию по истории и этнографии лакцев, явившуюся первым исследованием в этой области, а сама Ангара Гамидовна становится первым ученым-историком среди представительниц лакского народа. В 1971 г. выходит созданная на основе диссертации ее книга «Лакцы (XIX — нач. XX вв.). Историко-этнографические очерки», ставшая значительным явлением в культурной жизни ее народа. Ангара Гамидовна выступает как соавтор в коллективных монографиях «Материальная культура даргинцев» (1967) и «Агулы» (1975), участвует в работе над историко-этнографическим атласом «Одежда народов Дагестана», в котором ею написан раздел «Мужская одежда».

В 1988 г. в Ленинграде в издательстве «Наука» выходит ее монография «Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX—нач. XX в.», а через год, в 1989 г. в Москве в Институте этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая она защищает док-

торскую диссертацию по этой же теме. Впервые ею был открыт для науки и широкой читательской аудитории остававшийся до той поры неисследованным огромный пласт народной праздничной культуры, показана ее яркая зрелищная сторона. В литературе и науке о Дагестане еще с дореволюционного времени утвердилось мнение о суровости быта и нравов кавказских, в том числе и дагестанских, горцев, для которых в свободное от войн и борьбы за существование время были характерны лишь аскетические религиозные обряды. Такой подход существенно обеднял культуру народов Дагестана. Своими научными исследованиями А. Г. Булатова как бы перечеркнула такую одномерность в представлениях о дагестанских народах, их традиционной культуре, показав обширный взаимосвязанный комплекс разнообразных праздников, игр, развлечений, пронизывавших различные стороны их жизни. Труды А. Г. Булатовой положили начало новому культурологическому направлению в дагестанской этнографии. Продолжением и развитием основных положений докторской диссертации и созданных на ее основе «Традиционных праздников и обрядов...» с добавлением новых, ранее не рассматривавшихся направлений стал следующий труд Ангары Гамидовны «Сельскохозяйст-



венный календарь и календарные обряды народов Дагестана», завершённый в 1990 г. Это фундаментальное исследование по десяти народам Дагестана, являющееся итогом десятилетних полевых работ, настоящая энциклопедия народной культуры, свод рациональных знаний в области календаря, метрологии, астрономии, метеорологии, фенологии, медицины и т. д. Помню, какое впечатление на мою мать в свое время произвела знаменитая книга Дж. Фрэзера «Золотая ветвь». Огромное количество материала, последовательно развертывающегося и выстраивающегося в стройную и яркую картину древних религиозных представлений... Прошло время, и Ангара Гамидовна написала свою «Золотую ветвь» по материалам Дагестана, выявив, показав во взаимосвязи и развитии важнейшие составляющие традиционной культуры народов Дагестана, ее жизнелюбивое и жизнеутверждающее начало. При том, что ее работы получили высокую оценку специалистов, в целом их значение широкой читательской аудиторией еще до конца не осознано. Возможно, виноваты в этом малые тиражи ее книг, традиционные для научной литературы. Лучше всех оценили их практическую значимость школьные учителя, часто использовавшие книгу Ангары Гамидовны «Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — нач. XX в.» для проведения уроков по предмету «Культура и традиции народов Дагестана» (в тех случаях, когда им удавалось ее достать).

У Ангары Гамидовны было качество, очень важное для исследователя: она умела за частными, отдельными примерами разглядеть общие исторические закономерности, выходила через анализ конкретного дагестанского материала на решение больших, давно дискутируемых в науке проблем (например, в вопросе о кавказских амазонках, определяя их точную локализацию и социальную основу легенд о них; о «старухиных днях» в календаре, звезде «Турши» и т. д.).

Ее отличала высокая работоспособность. Она могла одновременно выполнять несколько различных научных работ. На имеющемся полевом материале А. Г. Булатова могла в течение полутора — двух месяцев написать новую книгу. Ее творческий расцвет, научная зрелость наступают во второй половине 80-х годов. 1988 г. — выходят из печати «Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — нач. XX в.» (12,5 п. л.), о чем уже говорилось выше, и коллективная монография «Традиционное и новое в современном быте и культуре дагестанских переселенцев», в которой



А. Г. Булатова выступает как соавтор. 1990 г. — закончена монография «Сельскохозяйственный календарь и календарные обряды народов Дагестана» (25 п. л.). Возможность ее издания появилась только сейчас благодаря выигранному в 1998 г. гранту РГНФ, но моя мать не успела увидеть ее изданной. В 1991—1993 гг. написаны и подготовлены к изданию монография «Рутульцы. Историко-этнографическое исследование» (15 п. л.), а также другая работа «Праздничная культура народов Дагестана» (10 п. л.). 1994—1996 гг. — разработка новой темы по истории, культуре и быту агулов, завершающаяся представлением одноименной монографии



объемом 25 п. л. (совместно с А. И. Исламмагомедовым). В 1994 г. в США в «Энциклопедии мировых культур» выходит ее статья «Рутульцы». В 1997—1998 гг. А. Г. Булатова работает над новой книгой, посвященной истории и культуре лакцев. Написаны три главы объемом 13 п. л. Кроме того, в 1998 г. ею написана и подготовлена к изданию работа «Традиционная культура питания» (6 п. л.). В этом же году в энциклопедии «Народы и религии мира» опубликованы две ее статьи — «Рутульцы» и «Лакцы». Параллельно в 1997—1998 гг. шла работа над

темой «Экологическая среда и материальная культура народов Дагестана» по исследовательскому гранту РГНФ, а также готовился материал для создания обобщающего исследования по цахурам.

Смерть оборвала все планы...

С начала 90-х годов Ангарой Гамидовной написано шесть монографий общим объемом 94 печатных листа, не считая многочисленных статей. Ею за короткий срок была выполнена работа, равная успешной работе целого института.

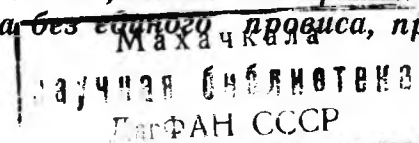
Всего за свою жизнь Ангарой Гамидовной Булатовой создано свыше 130 научных трудов. Туда входят семь опубликованных монографий, включая эту. Три книги, посвященные рутульцам, агулам и традиционной культуре питания, еще ждут своего издания.

В последние годы жизни А. Г. Булатова сочетала научную работу с преподавательской деятельностью. Среди ее учеников были учителя, приехавшие на курсы

повышения квалификации, студенты вузов, учащиеся воскресной школы. И кто бы ни составлял слушательскую аудиторию, к каждому она находила свой ключ, могла заинтересовать, найдя что-то новое, интересное, или, наоборот, знакомое, близкое из истории его родного края, культуры его народа. На ее занятия в воскресной школе, куда она была приглашена преподавать, стали приходить вместе с детьми и их родители, привлеченные восторженными рассказами своих отпрысков об интересных уроках по истории и культуре Дагестана. В Педагогическом университете, где Ангара Гамидовна два года проработала на кафедре теории и истории культуры, она пользовалась заслуженным уважением преподавателей и студентов. Несколько лет Ангара Гамидовна регулярно выступала по местному дагестанскому радио с рассказами о различных обычаях и традициях народов Дагестана. В течение двух лет, в 1997—1998 гг. ее приглашали в качестве председателя жюри фестиваля моды «Кавказский стиль».

При всей важности для нее научной деятельности на первом месте у нее была семья. Напряженная научная работа сочеталась с обязанностями хозяйки, жены, матери двоих детей. Ангара Гамидовна была очень доброжелательным, приветливым человеком. Стоило в доме появиться гостям, как тут же откладывались в сторону научные труды, исписанные четким ровным красивым почерком листы бумаги, и место погруженного в научные изыскания исследователя занимала гостеприимная и радушная хозяйка дома. Для своих детей она была не просто матерью, но и надежным мудрым другом и наставником. Она никогда не беспокоилась о себе, вся ее жизнь была заполнена заботами о детях, близких, родственниках, друзьях. Она ушла из жизни стремительно, оставив после себя брешь, которую ничем не заполнить. Когда такие люди уходят, мир становится пустым.

Недолгая яркая жизнь, жизнь как прямая линия, туго натянутая струна без единого провиса, провала, от-



ступления. Она всегда шла вперед, как бы трудно не было, надеясь на лучшее. Что бы она ни делала, за что бы она ни бралась, все выполнялось как следует, с полной отдачей. Если бы понадобилось определить философию, девиз ее жизни, то, вероятно, он звучал бы так: то, что делаешь, делай наилучшим образом.

Все, чего Ангара Гамидовна добилась в жизни, было достигнуто упорным трудом. Природная одаренность помогала легко учиться, быстро вникать в суть дела, писать по 15—20 страниц текста в день, но для того, чтобы женщине самой, без помощи отца, братьев, влиятельных родственников добиться успеха в выбранной ею сфере деятельности в Дагестане, где карьера, достижение какого-то положения в обществе традиционно считаются мужским уделом, нужен постоянный каждодневный упорный труд. Учась в аспирантуре, она уже имела на руках маленького ребенка, писала диссертацию по ночам, почти не спала, но, несмотря на все трудности, закончила, представила и защитила ее в срок. В течение 38 лет А. Г. Булатова ежегодно на 2—3 месяца летом выезжала в экспедиции. За это время она объехала весь Дагестан, побывала в самых отдаленных и труднодоступных его уголках. В первые годы ее работы часто приходилось добираться в отдаленные горные селения, куда не было тогда машинной дороги, пешком, проходя за день порой не один десяток километров. Нередко приходилось добираться в пункт назначения по таким дорогам, где одно колесо машины терлось о скалу, а другое нависало над пропастью. Но собранный с таким трудом материал далеко не всегда, по не зависящим от автора причинам, находил дорогу к читателю. Так было, в частности, с историко-этнографическим атласом «Одежда народов Дагестана», работе над которым было отдано пять лет.

В жизни Ангары Гамидовны была такая особенность — если существовало несколько вариантов развития событий, касающихся ее, то ей выпадал самый труд-

ный. Возможно, судьба распорядилась так потому, что именно она и была способна с этим справиться. Она была тонкой, ранимой и вместе с тем очень сильной натурой, смелым и справедливым человеком.

Ей был присущ подлинный аристократизм, основанный не на высокомерии и тщеславии, не на чувстве превосходства над другими людьми, а на глубоком чувстве внутреннего достоинства, не подвластного никаким внешним, даже самым неблагоприятным факторам. Вместе с тем она была очень скромным и простым в обращении человеком, никогда не стремившимся к известности, не старавшимся попасть на телеэкран или страницы газет. Те строки, которые посвящены здесь моей матери, никогда бы не смогли появиться при ее жизни, она бы этого не позволила. Сейчас, когда ее уже нет, хочется в предисловии к ее последней книге отдать ей должное. Конечно, в несколько страниц книжного текста невозможно уместить все то, что можно было бы и хотелось бы сказать об авторе этой книги. Надеюсь, что сказанное выше дает краткое представление о ней. Она была настоящим человеком и настоящим ученым. Эта книга создавалась Ангарой Гамидовной не для получения каких-то регалий, не для зарабатывания денег (коммерция была ей чужда). Это ее последний бескорыстный дар своему народу, заключительный вклад в науку, которой она посвятила всю свою жизнь. Издание этой книги стало возможным только благодаря помощи и поддержке ближайших родственников — сестер Ангары Гамидовны, их детей, друзей семьи.

Абдулгамид БУЛАТОВ.

ВВЕДЕНИЕ

Лакцы — один из коренных народов Дагестана. Основная масса лакцев живет компактно в Лакском, Кулинском, а с 1944 года и в Новолакском районах Дагестанской АССР. Часть лакцев проживает в ряде селений соседних районов — Акушинского (Балхар, Кули, Цуликана, Уллучара), Рутульского (Аракул и Верхний Катрух), Ахтынского (Бурши-Мака), Дахадаевского (Щадни) и Чародинского (Шали).

Территория, занимаемая лакцами, представляет собою центральную часть нагорного Дагестана и имеет форму треугольника, одна из вершин которого обращена на север, в сторону Цудахарского ущелья. Основанием треугольника служат вершины Дюльтыдага (4131 м. над уровнем моря), Акулалу (3884 м.), Пабаку (4098 м.), Кокма (3673 м.), которыми территория Лакии отделяется от долины реки Самур и Азербайджана. Горные хребты также отделяют Лакию от Аварии и Даргинии.

Вся территория Лакии изборождена множеством ущелий, извиляющихся преимущественно в направлении с юга на север. Представляя собою труднодоступный извне горный край, территория Лакии все же достаточно сглажена и не имеет естественных препятствий для сообщения между ее отдельными частями.

Почва на всей этой территории каменистая. Верхний слой ее состоит из сухой серой глины, часто перемешанной с булыжником и щебнем. Под этим слоем большей частью следуют сплошные каменные массы, преимущественно известковой формации. Такого же строения скалы громоздятся на бесплодных вершинах гор, на их обрывистых краях и склонах, на крутых утесистых берегах рек. Только на юге находятся горные отроги и между ними до-

лины, в почвах которых изобилует шифер, а местами и чернозем, смешанный с глиной.

По данным Б. Ф. Добрынина, площадь Лакии составляет 1271 кв. версту или 132660 десятин, пахотной же земли здесь всего 7783 десятины или около 6% территории¹.

Территория лакцев почти безлесна, только 1,6% земли находится под кустарниковым лесом (в Лакском и Кулинском районах). Деревья, образующие леса, преимущественно чинаровые, реже береза и дуб.

На климат Лакии значительное влияние оказывают близость снежных вершин гор и наличие большого количества рек и источников. Все реки, орошающие Лакию, берут начало с гор, расположенных на юге и юго-западе, и текут на север. Самая большая река — Казикумухское Койсу. Она берет начало на Дюльтыдаге, протекает по всей территории лакцев, пересекая ее с юга на север, а после Цудахарского ущелья, соединившись с Акушинкой, поворачивает на запад и сливается у Гергебиля с Кара-Койсу.

Из-за вытянутости территории Лакии с севера на юг, а также потому, что к югу она повышается, климатические условия здесь не везде одинаковы. В северной, более низкой части территории растительность созревает раньше, чем в южной.

* * *

Первое конкретное упоминание о лакцах мы встречаем у А. Олеария: «За Тарку в горах к западу находятся еще другие, которые зовутся кумуки или казикумуки, каждое из этих племен имеет особые своих государей»².

Последующие источники по лакцам условно можно разделить на несколько периодов.

Первый период — XVIII — начало XIX вв., время, когда после персидского похода Петра I русское правительство стало проявлять большой интерес к Дагестану и его народам. Интерес этот вызывался чисто стратегическими, военными соображениями, и сведения авторов того времени о народах Дагестана в основном отвечают именно этим потребностям.

Вначале сведения о лакцах, сообщавшиеся русскими исследователями и путешественниками, были очень скупы. Они охватыва-

ли преимущественно местоположение населенных пунктов, занятия населения, имена правителей и названия некоторых аулов.

Так, И. Г. Гербер в своем «Описании стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря», относящемся к 1728 году, сообщает, что лакцы живут между горами подле карахайдаков и Табасарана, «а от зюйду и от весту высокими горами обняты, которые через весь год снегом покрыты»³. Автор указывает, что несмотря на горный рельеф Лакии, здесь есть также места, удобные для хлебопашества, однако отмечает холодный климат края и связанное с этим позднее поспевание урожая. Этнографических сведений И. Г. Гербер не дает.

Характерен для того времени очерк о Лакии Ф. Ф. Симоновича, содержащийся в его «Описании Южного Дагестана» (1796 г.). Так же, как и Гербер, он указывает местоположение и границы Лакии, но помимо этого дает краткую характеристику трем населенным пунктам Лакии: Кумуху, Кули, Хосреху. Автор пытается также дать свое толкование этногенеза лакцев, сообщая, что «народ сей поселился, по свидетельству некоторых персидских летописей, при шахе Абумеселиме из Гильяна и состоял при духовном чиновнике казы, под владением Шамхаловым»⁴. Он по-своему объясняет и происхождение названия «казыкумук». Из этого же очерка можно почерпнуть кое-какие сведения о занятиях населения Лакии и доходах казикумухского хана.

В 1804 году А. И. Ахвердов сообщает о владении «казыкумуцком», что оно «довольно обширно» и его владетель Сурхай-хан может всегда собрать от семи тысяч до восьми тысяч войска. Здесь же отмечается, что суровыми мерами наказания он искоренил воровство в своем владении. Говоря о занятиях жителей, он подчеркивает, что среди отраслей скотоводства здесь наиболее развито овцеводство. Впервые в этом сообщении встречается упоминание о том, что лакцы «делают также шелк»⁵.

Некоторые сведения о нагорном Дагестане вообще и о лакцах в частности можно почерпнуть у Ф. И. Гене, который в 1833 году производил военно-топографические работы в Дагестане. Наряду с общими сведениями о нагорном Дагестане автор сообщает некоторые конкретные данные о занятиях лакцев, дает характеристику отдельных населенных пунктов, а также дорог,

связывающих эти населенные пункты Лакии между собой и всех лакцев с другими народами Дагестана и Кавказа⁶.

Очень ценны сведения И. А. Гильденштедта о кавказских, в частности, дагестанских народах, собранные им в поездке по Кавказу в 70-х гг. XVIII века. Он приводит названия 102 населенных пунктов Лакии, причем многие из них даются в лакском звучании, например, Гукал (позже, официально, Табахлу), Куркуль, Кундими, Чушуль и т. д. Интересно, что кварталы Кумуха Чилейми и Цувади названы здесь самостоятельными селениями.

По преданиям, Кумух образовался из нескольких отдельных селений, которые долго еще сохраняли свои различия в языке, а кварталы Чилейми и Цувади считались в народе более отсталыми, за что их называли Алчи. По-видимому, какое-то обособление этих кварталов от остальных было еще сильно в Кумухе XVIII в., что и дало повод Гильденштедту трактовать их как отдельные селения, находящиеся рядом с Кумухом, который он называет «Кумбаза»⁷ (большой базар, по-лакски).

Некоторые сведения о лакцах содержит известное сочинение С. Броневского «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе» (М., 1828). Особенно интересна здесь характеристика образа правления во владении Казикумухском, который С. Броневский относит к монархическому или «единоначальному» правлению «по временным обстоятельствам и личной власти нынешнего Сурхай-Хана». С. Броневский сообщает также сведения о населении и количестве населенных пунктов Лакии.

Важным источником для изучения истории Дагестана является труд А.-К. Бакиханова «Гюлистан-Ирам»⁸, освещающий ряд важнейших вопросов истории Дагестана и Ширвана, начиная с древнейших времен и кончая XVIII веком. Кроме обзора политической истории, автор сообщает сведения о происхождении отдельных народов и населенных пунктов Дагестана.

Вторая группа источников относится ко второй половине XIX—началу XX вв. Она связана с именами не только военнослужащих, собиравших различные сведения о Кавказе, но и ученых, путешественников, интересовавшихся народами Дагестана. Публикуются отдельные статьи лиц, проводивших в Лакии некоторое время на службе (например, медиков).

В этот период появляются также исследования местных этнографов, особенно ценные обилием фактического материала. Они показывали жизнь лакцев такой, какой воспринимали ее выходцы из самого лакского народа.

После окончания Кавказской войны кавказская лингвистика и этнография обогатились трудами П. К. Услара. Он исследовал языки народов Дагестана, в том числе и лакский⁹. Им же впервые были записаны и опубликованы некоторые лакские сказки.

Переводчиком и помощником П. К. Услара в его работе среди лакцев был Абдулла Омаров, «молодой человек, весьма даровитый и трудолюбивый», по отзыву Услара.

Произведения А. Омарава, особенно этнографические очерки «Как живут лаки»¹⁰ и «Воспоминания муталима»¹¹ представляют собою энциклопедическое описание жизни и быта лакцев в первой половине XIX в. и до сих пор не потеряли своей познавательной и научной ценности. В этих произведениях нет, пожалуй, ни одной стороны жизни лакцев, которую бы не затронул автор, лакцы представлены им как в повседневном труде и быту, так и на праздниках, свадьбах и т. д. Он знакомит нас с поверьями лакцев, с приемами народной медицины, с системой обучения грамоте в примечетской школе, рисует жестокие нравы феодальных правителей Лакии.

К 60-м годам XIX в. относится и публикация А. В. Комарова, собравшего и систематизировавшего дагестанские адаты¹². В ряде мест этой работы дается материал и по Казикумухскому округу.

Определенный интерес для изучения материальной культуры лакцев представляют сведения, сообщаемые Н. И. Вороновым в его работе «Из путешествия по Дагестану»¹³. Наиболее интересны здесь данные об одежде лакских женщин, а также этнографическое описание старинного массового лакского танца. Правда, заметки эти беглы, как и у других путешественников, но для нас они ценны как свидетельство очевидца.

В 1871 году появляется первая книга первого тома «История войны и владычества русских на Кавказе», известного труда академика Н. Ф. Дубровина. В специальном разделе «Дагестанские горцы» даются разнообразные сведения о лакцах и других народах Дагестана¹⁴.

Летом 1882 г. во время своей поездки по Дагестану Лакию посетил Д. Н. Анучин. Он сообщает некоторые исторические сведения о достопримечательностях Кумуха (мечети), о занятиях населения, о верованиях его¹⁵.

Краткие этнографические сведения о лакцах (поселения, жилища, одежда, домашний быт) можно найти и в отчете К. Ф. Гана о путешествии в Кахетию и Дагестан в 1898 году¹⁶.

Интересные данные о Казикумухском округе сообщает медик Н. М. Трипольский. Рассказ о распространенных в Лакии болезнях он сопровождает описанием географических, экономических и бытовых условий лакцев. Причины многих заболеваний в Лакии, особенно у детей, он справедливо видит в бедственном положении простых людей, в неблагоустроенности их жилищ, в антисанитарии, в скудости одежды и пищи. Статья пронизана сочувствием к простому народу¹⁷.

С этой статьей перекликается письмо лекарского помощника Н. Данилова к медику Казикумухского округа Ф. Я. Сивицкому¹⁸.

Значительный интерес для исследователя представляют статьи, в разное время публиковавшиеся в газетах «Кавказ», «Каспий», «Новое обозрение», «Черноморский вестник», а позже в газете «Дагестанские ведомости».

В 1851 году в газете «Кавказ» появляется анонимная статья «Аул Кумух»¹⁹, с кратким описанием местности вокруг селения, занятий жителей, некоторых построек.

Более полны сведения, которые даны в статье «Казикумухский округ», помещенной в 1890 г. в газете «Новое обозрение»²⁰. В статье описываются природно-географические условия Лакии, рассказывается об административном делении округа, а также даются некоторые сведения о жилищах и пище лакцев; здесь же говорится о развитии ремесел и отходничества в Казикумухском округе, о социальных болезнях лакцев.

Автор другой статьи, помещенной в «Новом обозрении»²¹, Д. Б. Бутаев сообщает подобные же сведения относительно селения Кумух, но в отличие от других авторов подчеркивает положительные стороны отходничества — приобщение к русской культуре; в частности, замена глиняного пола досчатым, появление застекленных рам в окнах, русских печей, железных крыш

вместо глинобитных, некоторых предметов мебели, а также употребление нижнего и постельного белья и т. п.

Следует упомянуть еще о статье П. С. Пржецлавского «Дагестан, его нравы и обычаи»²². Хотя автор статьи имеет в виду не только лакцев, но и население других округов Дагестана (Гунибского, Аварского и Андийского), однако здесь можно найти любопытные сведения о разных сторонах жизни лакцев — их хозяйстве, семейном быте, обрядах, материальной культуре.

Большим вкладом в изучение обычного права горцев Кавказа и их общественного быта явилась работа видного кавказоведа М. М. Ковалевского «Закон и обычай на Кавказе»²³. М. М. Ковалевский побывал в Дагестане, в частности, в Лакии, и собрал обширный материал по обычному праву, обрядам и верованиям лакцев. Лакский материал, наряду со сведениями о других народах Дагестана, автор широко использовал в указанной работе

В начале 1880-х гг. появляется первое исследование по антропологии кавказских горцев — работа Р. Эркerta «Антропологические измерения кавказских народов и описание измеренных субъектов»²⁴. Наряду с представителями других народностей Кавказа он дает здесь описание трех лакцев (по признакам: цвет волос, размер и цвет глаз, форма и длина носа, профиль лица, ширина скулы, нижняя челюсть, лоб, голова), сопровождая это описание измерениями. По соотношению отдельных показателей он делает несколько неожиданный вывод о степени «благородства» каждого индивидуума.

Определенный интерес для изучения занятий лакцев, а также сословных отношений у них представляют очерки А. Дирра²⁵.

Краткие сведения о лакцах, их занятиях, положении женщин сообщает в своих путевых заметках В. Сидоров²⁶.

А. Александров и С. Лобанов, путешествовавшие в начале XIX в. по Дагестану, побывали в Темир-Хан-Шуринском, Казикумухском и Аварском округах и записали некоторые поверья, описали обряды и методы народной медицины дагестанцев, в том числе лакцев²⁷.

В конце XIX — начале XX вв. в различных изданиях появляются статьи вышеупомянутого Д. Б. Бутаева, лака по национальности, высокообразованного человека, лесничего Казикумух-

ского и Гунибского округов, посвященные различным вопросам истории и этнографии лакцев. Большой интерес для этнографа представляют, в частности, его статьи «Ловля жениха»²⁸, «О происхождении землепользования, известного в Казикумухском округе под названием «Барт-Урту, Духра и Ква»²⁹, «Из жизни Нагорного Дагестана»³⁰, «Дорога из Кумуха в Гуниб через Чох»³¹, «Свадьба лаков (казикумухцев)»³², рукопись статьи «Нагорный Дагестан»³³. В этих статьях описываются отдельные стороны быта лакцев. Наиболее ценна в этом отношении «Свадьба лаков (казикумухцев)», которая очень полно, с множеством интересных деталей, описывает свадебный обряд лакцев — жителей с. Кумух.

Значительным вкладом в этнографию лакцев является исследование А. Т. Васильева «Казикумухцы»³⁴. Эта работа дает довольно полное представление о материальной и духовной культуре лакцев, их семейном и общественном быте в конце XIX века.

Несколько позже кавказская этнографическая наука обогатилась работами Г. Ф. Чурсина. Его статьи на различные этнографические темы содержат ценный и разнообразный материал, рисующий быт народов Дагестана, в том числе лакцев. Для исследователя духовной культуры народов Кавказа и Дагестана большой интерес представляют сведения, собранные им в «Очерках по этнологии Кавказа»³⁵. Непосредственное отношение к лакцам имеют его статьи «Праздник выхода плуга у горских народов Дагестана»³⁶, «Свадебные обычаи и обряды на Кавказе»³⁷. Факты, собранные более ранними исследователями, получают у него глубокое научное обобщение.

Крупным вкладом в историю и этнографию лакцев является разностороннее исследование С. Габиева «Лаки, их прошлое и быт»³⁸. В этой работе характеризуются основные вехи истории лакцев с древнейших времен до конца XIX в. Хотя в исторической части своего сочинения автор находится под определенным влиянием официального кавказоведения, этот труд, особенно его этнографический раздел, совершенно оригинален и представляет большой научный интерес. Это одно из самых содержательных и полных дореволюционных исследований по истории и этнографии лакцев.

Сравнительно большой статистический материал по нашей теме содержится в «Обзорах Дагестанской области» (издававшихся с 1892 по 1915 год ежегодно), в «Кавказском календаре» (издавался с 1846 по 1917 год), в «Сборниках сведений о кавказских горцах», в «Сборниках сведений о Кавказе», «Сборниках материалов для описания местностей и племен Кавказа», в двух выпусках «Дагестанского сборника» (в 1902 и 1904 гг.).

После Октябрьской революции работа по этнографическому изучению народов Дагестана резко усиливается.

Труды лакского историка Али Каяева как бы перекидывают мостик между дореволюционными авторами и исследователями советского периода. Прекрасно владея арабским языком, автор был хорошо знаком с арабскими источниками о Дагестане, и по-видимому не только с теми, которые известны нам в переводах Н. А. Караулова, но и с другими, неизвестными нам; к сожалению, Каяев приводит этот материал без указания источников, что значительно снижает его ценность. В его работах мы находим обзор истории народов Дагестана, в частности, лакцев, с XVII по XIX в. включительно, а также ряд ценных сведений по сословным и земельным отношениям лакцев в дореволюционный период. Немало здесь сведений, относящихся к XVIII — началу XIX вв., которые автор кропотливо собирал по записям на полях арабских книг³⁹.

Большой интерес представляют и лакские поверья, записанные А. Каяевым⁴⁰.

В 30—40-е годы XX в. усиливается интерес к художественным промыслам лакцев, публикуются работы о балхарских мастерах⁴¹, о лакских ювелирах⁴².

После Великой Отечественной войны началось систематическое изучение истории, археологии и этнографии народов Дагестана. Вначале исследования проводили московские ученые, затем после подготовки местных научных кадров через различные институты Академии наук СССР в эти исследования включились ученые нашей республики.

Первым из дагестанских ученых большой вклад в изучение этнографии народов Дагестана, в том числе и лакцев, внес профессор Р. М. Магомедов. В 1936—1947 гг. им были собраны «Ма-

териалы по историко-этнографическому обследованию лакцев», которые были в значительной мере использованы в его более позднем известном труде «Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX в.».

Послевоенные годы характеризуются началом археологического⁴³ и этнографического обследования Лакии. Ряд ценных сведений по лакской истории, в том числе и по раннему периоду ее истории, был собран и опубликован Л. И. Лавровым⁴⁴. Им устанавливается факт первоначального пребывания шамхалов, позже известных под именем Тарковских, в Кумухе, а также исследованы вопросы распространения ислама в Лакии. Значительный интерес представляют также его статьи, посвященные лакцам и помещенные в коллективных трудах «Народы Дагестана» и «Народы Кавказа» (т. 1)⁴⁵. Ряд интересных сведений по лакцам содержится в работе Л. И. Лаврова «Эпиграфические памятники Северного Кавказа»⁴⁶. В своих последних работах, изданных в 70—80 гг., он вновь возвращается к истории казикумухских шамхалов, дополняя их родословную и касаясь их взаимоотношений с другими владениями⁴⁷.

Отдельные вопросы лакской истории, в том числе связанные с распространением ислама у лакцев, получили освещение в работах М.-С. Саидова⁴⁸ и А. Р. Шихсаидова⁴⁹.

Следует отметить значение работ дагестанских археологов В. М. Котович и О. М. Давудова. В. М. Котович были исследованы наскальные изображения ущелья Виттурзивалу около с. Кара IV—III тыс. до нашей эры, отражающие мировоззренческие представления древнейшего населения этой территории, связанные с культом плодородия⁵⁰. Раскопки святилища у с. Хосрех и Сумбатлинского могильника, произведенные О. М. Давудовым, позволили говорить о контактах местного населения со скифами и сармато-аланами в древности⁵¹.

Значительный интерес для истории и этнографии лакцев представляют работы Р. Г. Маршаева «Лаки с древнейших времен до VII в.» и «Лаки в XV—XVII вв.»⁵², а также написанная им в соавторстве с Б. Бутаевым книга «История лакцев»⁵³. Р. Г. Маршаев сторонник миграционной теории происхождения лакцев, для доказательства которой он пользуется данными клинописей Урар-

ту и Девурчья, а также данными лингвистики и топонимики. Однако в его трудах не нашли отражения работы дагестанских археологов, красноречиво свидетельствующие о заселенности Дагестана с самых древних времен. Одному из вопросов средневековой лакской истории посвящена статья этого же автора «О термине «шамхал» и резиденции шамхалов»⁵⁴.

Определенный интерес представляет неопубликованный этнографический очерк о лакцах Л. Б. Панек⁵⁵.

Вопросам металлообработки у лакцев посвящены статьи Д. Габиева⁵⁶ и Н. М. Ильчука⁵⁷, а также кандидатская диссертация Д. Габиева. В другой своей статье этот же автор рассматривает эволюцию лакского жилища⁵⁸.

Ценным вкладом в историю народов Дагестана, в том числе лакцев, являются монографии Р. М. Магомедова «Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX вв.»⁵⁹ и Х.-М. О. Хашаева «Общественный строй Дагестана в XIX веке»⁶⁰.

Для выяснения вопросов этногенеза дагестанских народов большое значение имеет работа А. Г. Гаджиева «Происхождение народов Дагестана», где эта проблема исследуется на основании данных антропологии⁶¹.

Первым монографическим историко-этнографическим исследованием лакцев была работа А. Г. Булатовой «Лакцы (XIX—нач. XX вв.)», опубликованная в 1971 году⁶². В ней рассматриваются хозяйственные занятия, материальная и духовная культура, общественный и семейный быт лакского народа в период XIX—начала XX вв. на фоне его политической и социальной истории.

Материалы по истории лакцев различных периодов содержатся в соответствующих разделах многотомной «Истории Дагестана»⁶³ и двух томах «Истории народов Северного Кавказа»⁶⁴.

Ряд вопросов, касающихся общественного быта, материальной культуры, некоторых обычаев и обрядов лакцев рассматривается в разновременных статьях С. А. Лугуева⁶⁵ и З. Б. Рамазановой⁶⁶.

Домонотеистические религиозные воззрения лакцев, их эволюция, трансформация и функционирование древних верований в рамках ислама были исследованы в работе А. О. Булатова «Пе-

режитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX—начале XX в.»⁶⁷.

В 80—начале 90-х гг. Т. М. Айтберовым был переведен и опубликован с комментариями ряд ценных средневековых документов на арабском языке, касающихся некоторых сторон истории лакцев⁶⁸. Особенный интерес из них представляют «История потомков Мухаммадхана Казикумухского» и «Родословная Сурхал б. Гарая Казикумухского», позволяющие уточнить родословную казикумухских шамхалов.

При создании данной работы были использованы сборник архивных материалов «История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв.»⁶⁹, а также материалы Дагестанского центрального государственного архива и Рукописного фонда Института ИАЭ ДНЦ РАН.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Добрынин Б. Ф. География Дагестанской АССР. Буйнакск, 1926. С. 12.

² Олсарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. С. 498.

³ История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв. Архивные материалы под ред. М. О. Косвена и Х.-М. О. Хашаева (в дальнейшем ИГЭД). М., 1958. С. 102.

⁴ Симонович Ф. Ф. Описание Южного Дагестана // ИГЭД. С. 159.

⁵ Ахвердов А. И. Описание Дагестана. 1804 // ИГЭД. С. 225.

⁶ Гене Ф. И. Сведения о горном Дагестане. 1835/36 г. // ИГЭД. С. 340—352.

⁷ Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа из путешествия акад. И. А. Гильденштедта через Россию и по кавказским горам в 1770, 71, 72 и 73 годах. СПб., 1809. С. 132—133.

⁸ Бакиханов А.-К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926.

⁹ Услар П. К. Лакский язык. Тифлис, 1890.

¹⁰ Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. III—IV. Тифлис, 1870.

¹¹ Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Вып. 1. Тифлис, 1868. Вып. II. Тифлис, 1869.

¹² Комаров А. В. Алаты и судопроизводство по ним // ССКГ. Вып. 1. Тифлис, 1868.

- 13 Воронцов Н. И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1870.
- 14 Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1871.
- 15 Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года // Изв. РГО. Т. XX. Вып. 4. 1884.
- 16 Ган К. Ф. Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 г.) // СМОМПК. Вып. XXXI. Тифлис, 1909.
- 17 Трипольский Н. М. Казикумухский округ // Медицинский вестник. 1865. № 36. С. 345.
- 18 Данилов Н. Из письма лекарского помощника медику Казикумухского округа Ф. Я. Сивницкому // К., 1864. № 98.
- 19 Аул Кумух // К., 1851. № 79.
- 20 Казикумухский округ // Новое обозрение. 1890. № 2159.
- 21 Бутаев Д. Б. Казикумух // Новое обозрение. 1891. № 2756.
- 22 Пржецлавский П. С. Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. 1863. Т. 3.
- 23 Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. II. М., 1890.
- 24 Эркерт Р. Антропологические измерения кавказских народов и описание измеренных субъектов // ИКОРГО. Т. VII. 1882—1883.
- 25 Дирр А. Очерки по этнографии Дагестана. IV. Кумух и лаки // К., 1903. № 284.
- 26 Сидоров В. По России. Путевые заметки и впечатления. Ч. II // Кавказ. СПб., 1897.
- 27 Александров А., Лобанов С. Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1, 2.
- 28 Бутаев Д. Б. Ловля жениха // Каспий. 1906. № 38.
- 29 Бутаев Д. Б. О происхождении землепользования, известного в Казикумухском округе под названием «Барт-Уртту, Духра и Ква» // Дагестанские ведомости. 1910. № 1.
- 30 Бутаев Д. Б. Из жизни Нагорного Дагестана // Дагестанские ведомости. 1912. № 13.
- 31 Бутаев Д. Б. Дорога из Кумуха в Гуниб через Чох // ИКОРГО. Т. XXXIII. 1915. № 3.
- 32 Бутаев Д. Б. Свадьба лаков (казикумухцев) // ЭО. 1916. № 1; 2.
- 33 Бутаев Д. Б. Нагорный Дагестан // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 26.
- 34 Васильев А. Т. Казикумухцы // ЭО. 1899. № 3.
- 35 Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
- 36 Чурсин Г. Ф. Праздник выхода плуга у горских народов Дагестана // Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Вып. IV. 1928;
- 37 Чурсин Г. Ф. Свадебные обычаи и обряды на Кавказе // Весь Кавказ. Вып. 1. 1903.
- 38 Габиев С. И. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып. 36. 1906.
- 39 Каяев А. Материалы по истории лаков // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 444.
- 40 Каяев А. Лакские поверья. 1931 г. // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 8. Оп. 1. Д. 165.
- 41 Шиллинг Е. М. Орнаментальное искусство Дагестана // Творчество народов СССР. I. М., 1937.
- 42 Шиллинг Е. М. Изобразительное искусство народов Дагестана // Доклады и сообщения исторического ф-та МГУ. Кн. 9. 1950.
- 43 Лавров Л. И. Раннесредневековый могильник в Нагорном Дагестане // МАЭ. Т. XIII. М.-Л., 1951; Мунчаев Р. М. Археологические исследования в Нагорном Дагестане в 1954 году // КСИИМК. 71.
- 44 Лавров Л. И. Некоторые итоги Дагестанской экспедиции 1950—1952 гг. // КСИЭ. Вып. 19. 1953; его же. Из эпиграфических находок Дагестанской экспедиции // МАЭ. Т. XVII. М.-Л., 1957; его же. Некоторые вопросы истории лаков // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 2.
- 45 Народы Дагестана. М., 1955. С. 152—178; Народы Кавказа. Т. I. М., 1960.
- 46 Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. М., 1966.
- 47 Лавров Л. И. Новое о Зрих-Геране и Казикумухских шамхалах // Из истории дореволюционного Дагестана. Махачкала, 1976; его же. Шамхалы Казикумухские и Тарковские // Источниковедение истории досоветского Дагестана. Махачкала, 1987.
- 48 Саидов М.-С. Данные о некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах // Ученые записки ИИЯЛ. Т. 3. 1957.
- 49 Шихсаидов А. Р. О проникновении христианства и ислама в Дагестан. // Ученые записки ИИЯЛ. Т. 3. 1957; его же. О пребывании монголов в Рича и Кумухе // Ученые записки ИИЯЛ. Т. 4. 1958; его же. Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.). Махачкала, 1969; его же. Вопросы исторической географии Дагестана X—XIV вв. (Лак, Гумик) // Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980; его же. Эпиграфические памятники Дагестана. М., 1984; его же. Освободительная борьба народов Дагестана против Халифата VII—VIII вв. (в трудах арабских авторов) // Освободительная борьба народов Дагестана в эпоху средневековья. Махачкала, 1986.
- 50 Котович В. М. Антропоморфные образы в древних наскальных рисунках горного Дагестана // Studia Praehistorica. 8. София, 1986.
- 51 Давудов О. М. Сумбатлинский могильник // Древние памятники Северо-Восточного Кавказа. Махачкала, 1977. С. 108—129; его же. Святилище у высокогорного сел. Хосрех // Древние и средневековые поселения Дагестана. Махачкала, 1983. С. 43—56.
- 52 Маршаев Р. Г. Лаки с древнейших времен до VII в. // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 51; его же. Лаки в XV—XVII вв. // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 56.
- 53 Маршаев Р., Бутаев Б. История лакцев. Махачкала, 1991.

54 Маршаев Р. М. О термине «шамхал» и резиденции шамхалов. // Ученые записки ИИЯЛ. Т. 6.

55 Панек Л. Б. Лаки // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37.

56 Габиев Д. Металлообработка у лаков // Ученые записки ИИЯЛ. Т. 4. 1958.

57 Ильчук Н. М. Художественная обработка металла в лакском селении Кумух в XIX — начале XX вв. // СЭ. 1958. № 3.

58 Габиев Д. Эволюция лакского жилища (XVIII—XX вв.) // Кавк. этногр. сборник. Вып. IV. М., 1969.

59 Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX вв. Махачкала, 1957.

60 Хашаев Х.-М. О. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961.

61 Гаджиев А. Г. Происхождение народов Дагестана. Махачкала, 1965.

62 Булатова А. Г. Лакцы (XIX — нач. XX вв.). Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1971.

63 История Дагестана в 4 т. Т. 1—2. М., 1967.

64 История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988; История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. — 1917 г.). М., 1988.

65 Лугуев С. А. Взаимопомощь в хозяйственной деятельности лакцев (вторая пол. XIX — нач. XX вв.) // Хозяйство народов Дагестана в XIX — XX вв. Махачкала, 1979. С. 99—109; его же. О кровной мести у лакцев во второй половине XIX — нач. XX в. // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 75—88; его же. Общественное управление у лакцев во второй половине XIX — начале XX в. // Быт сельского населения Дагестана (XIX — нач. XX в.). Махачкала, 1981. С. 107—120.

66 Рамазанова З. Б. Пахотные орудия лакцев в конце XIX — нач. XX вв. // Хозяйство народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1979. С. 29—35; ее же. Обряды вызывания дождя и солнца у лакцев в конце XIX — нач. XX в. // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 82—88; ее же. Общинное регулирование землепользования лакцев // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX — нач. XX в. Махачкала, 1987. С. 120—125.

67 Булатов А. О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — нач. XX вв. Махачкала, 1991.

68 Айтберов Т. М. Эпистолярные и документальные материалы о классово-борьбе в Аварии, Казикумухе и Табасаране в XVII в. // Классовая борьба в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1983; его же. «Родословная Сурхая б. Гарая Казикумухского» как источник по истории Дагестана XV—XVIII вв. // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984; его же. История потомков Мухаммадхана Казикумухского. // Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.

69 История, география и этнография Дагестана XVIII—XIX вв. Архивные материалы под ред. М. О. Косвена и Х.-М. О. Хашаева. М., 1958.

Глава I

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛАКЦЕВ. ИСТОРИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В XIX — НАЧАЛЕ XX вв.

§ 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛАКЦЕВ

Лакцы называют себя «лак», а свой край «лакрал клану» (место лакцев). Соседи именуют лакцев по-разному: аварцы — «тумал»; даргинцы — «вулугуни», «вулечуни», «лагла» (акушинцы); лезгины — «яхулви».

Неоднократно предпринимались попытки объяснить самоназвание лакцев и их происхождение. Так, В. И. Абаев ошибочно проводил параллель между самоназванием «лак» и терминами «лаг» и «лыг», обозначающими крепостного, с осетинским словом «лаег» (человек и мужчина). М. Алиханов-Аварский писал, что самоназвание лакцев на малайском наречии острова Явы означает «человека»¹. П. К. Услар указывал на лингвистическое сходство термина «лак» с названием классических «легов», обитавших в Дагестане в начале нашей эры. Он же обратил внимание на близость этого термина к имени Лекоса, мифического прародителя всех дагестанских народов по грузинской летописи².

В XIX в. возникла миграционная теория происхождения лакцев, которой придерживались многие исследователи. Так, Л.-К. Бакиханов считал лакцев смесью русских, гуннов, исторических аваров, хазар, арабов и камаков, причем по его мнению большая часть лакцев будто бы происходит от племени руссов. Для доказательства этого он пользовался случайным признаком: «Жители Казикумуха сохранили наружные приметы и некоторые обычаи славян и латын, приветствуя друг друга, снимают шапки и говорят «изров», что сходствует с русским «здоров»³.

П. К. Услар считал, что лакцы переселились из более северных земель⁴. А М. Алиханов-Аварский производил лакцев от гуннов. Одновременно с этим он уверял, что лакский и другие языки Дагестана якобы находятся в генетическом родстве с языками Индии, Малаи и Дальнего Востока.

Н. Я. Марр в 1917 году высказал гипотезу о переселении лакцев из древнего Урарту. С. Колокольцев писал, что казикумухи

являются, по-видимому, остатками древнего народа кумух, греческого коммачена, набеги которого в VII в. до н. э. разоряли Малую Азию. По С. Габиеву, лакцы, как и другие кавказские народы, являются отгесненными в горы осколками каких-то крупных народов, проживавших в некую эпоху в соседних степях. А. Гасанов считал, что до VII века нагорная часть Дагестана не имела оседлого населения, так как эта область была спорной между иранскими шахами и хазарами, и при победах то одной, то другой стороны каждая поселяла здесь своих соплеменников. Кроме того, он предполагал, что дагестанские племена могли возникнуть на почве смешения рас в Эламо-Мидийских горах и затем постепенного их продвижения на север в порядке очередных этапных переселений под нажимом более сильных врагов⁵. Что касается непосредственно лакцев, А. Гасанов предполагал, что предки их до своего водворения на Кавказе произошли от смешения хеттского племени кумухов, сирийского кочевого племени лаков и каких-то кавказских аборигенов⁶. Все это, на наш взгляд, построено на случайных созвучиях племенных названий и на ошибочных логических построениях.

Как отмечалось выше, в наши дни сторонником миграционной теории происхождения лакцев является историк Р. Г. Маршаев. В доантичную эпоху (в VIII в. до н. э.) он находит лакцев в северной части Месопотамии по среднему течению реки Евфрат к югу от современного города Мелетены в стране Куммух или Катмухи. Они жили здесь в условиях государственности, занимались земледелием, скотоводством и ремеслами. Нашествие скифов и киммеров якобы дало толчок к продвижению лакцев в сторону Кавказа. По материалам топонимики Закавказья Р. Г. Маршаев делает попытку проследить пути продвижения кумухов в Дагестан. При этом автор часто приводит интересный языковой материал, хотя нельзя не отметить произвольной его интерпретации во многих случаях. По мнению Р. Г. Маршаева, дагестанские горы служили для лакцев убежищем, где они скрывались от теснивших их более сильных племен. Поэтому этноним «лак» он возводит к понятию «лаксса» — высокий, а название «Лакрал Клану» (место лакцев) к «лакІрай буккан» (название детской игры в прятки)⁷.

На наш взгляд, отождествление понятий «лак» (лакцы), «лаксса» (высокий) и «лакІрай буккан» (играть в прятки) совершенно неправомерно по той причине, что все эти слова имеют в лакском языке совершенно разное звучание, хотя в русском написании они и сходны. В слове «лак» «а» звучит редуцированно, как звук средний между «е» и «я». Скорее всего в этническом

имени лакцев сохраняется название классических «легов», как в даргинских названиях лакцев.

При изучении вопроса об этногенезе того или иного народа необходимо использование и сопоставление всей совокупности данных археологии, лингвистики, антропологии. Материалы же археологических раскопок в Дагестане убедительно свидетельствуют о населенности его с древнейших времен, о древности исторического процесса на территории Дагестана (с мезолита). Стабильное заселение дагестанских гор, по мнению археологов, произошло примерно около 10 тысяч лет назад, когда в горных районах Восточного Кавказа после длительного, так называемого вюрмского, оледенения климат смягчился благодаря наиболее значительному в истории Каспийского моря снижению его уровня (так называемая мангышлакская регрессия) — на 50 м. В результате этого в областях вокруг каспийского моря климат становится резко засушливым, появляются обширные пустынные и полупустынные пространства; в горах же в это время отступают ледники, формируется растительный покров и складываются благоприятные для жизни человека экологические условия. С этого времени современные археологи начинают отчет окончательного непрерывного заселения людьми горного Дагестана. К этому же времени они относят и развитие процесса сложения местных этнических групп населения, языковых ареалов и местной материальной культуры⁸.

Начиная с этого времени (VIII—VII тыс. до н. э.), период примерно в 2 тыс. лет составляет эпоху мезолита — среднекаменного века. Как показали раскопки Чохского поселения, обитатели его в эпоху мезолита являлись охотниками на безоаровых козлов и муфлонообразных баранов и собирателями растительной пищи, в том числе и диких злаков.

На рубеже VII и VI тыс. до н. э. начинается наступление моря (так называемая новокаспийская трансгрессия), происходит увеличение влажности и потепление климата. В горах Дагестана климат и растительные условия становятся еще более благоприятными для жизни, растительный покров становится богаче, появляются участки лиственных лесов. Качественные изменения наблюдаются в это время и в культуре обитателей горного Дагестана: обогащаются орудия труда и предметы быта, наступает новая историческая эпоха — неолит. В неолите, как свидетельствуют археологические материалы, появляются долговременные жилища, зернотерки, сосуды из обожженной глины, архаичные земледельческие орудия; на Чохском поселении в неолитическом слое найдены и зерна окультуренных злаков: пшеницы, ячменя, голозерного ячменя⁹.

Все это свидетельствует о переходе населения горного Дагестана в этот период от присваивающего охотничье-собирающего хозяйства к производящему, основанному на земледелии и скотоводстве.

С этого времени продолжает интенсивно развиваться земледелие и скотоводство, домашние производства и ремесла, растет население и осваиваются новые территории. В следующем периоде — энеолите — земледельцы и скотоводы расселяются по долинам горных рек, высоко в горах устраивают сезонные поселения. В эпоху ранней бронзы интенсивно осваиваются, кроме речных долин, склоны гор и их плоские вершины, где наряду с сезонными появляются долговременные оседлые поселения¹⁰.

О ведущей роли производящего хозяйства в древнем Дагестане свидетельствует и сюжетика наскальных изображений, относящихся к позднему неолиту, энеолиту и бронзовому веку, отражающая складывающуюся систему идеологических представлений древних дагестанских земледельцев. Так, изображенная в неолитических наскальных рисунках Харитани I в Гумбетовском районе фигура с поднятыми руками (в позе оранта) в клетчатой одежде в окружении крупного рогатого скота интерпретируется исследователем как женское божество плодородия. Среди спутников этой богини плодородия главным является образ быка с подчеркнутыми рогами, олицетворявшего источник плодородия¹¹.

Женские божества плодородия — человеческие изображения в позе моления (с приподнятыми руками) встречаются и среди наскальных изображений ущелья Виттурзивалу около лакского сел. Кара. Они датируются IV—III тыс. до н. э. и отражают усложнившиеся мировоззренческие представления, связанные с культом плодородия у горцев-земледельцев в следующий — энеолитический период¹², то есть, иными словами, на данной лакской территории уже с IV тыс. до н. э., надо полагать, было постоянное население, занимавшееся производящим земледельческо-христианским трудом. В каринских изображениях представлен огромный хронологический диапазон — от энеолита до эпохи раннего железа (с конца V тыс. до н. э. до I тыс. до н. э.), и представляется возможность проследить эволюцию сложения и утверждения мировоззренческих представлений на протяжении нескольких тысячелетий. Для нас особую важность представляет то, что на протяжении столь длительного времени на этой территории было оседлое население, занимавшееся земледелием, скотоводством, а также воевавшее (со II тыс. до н. э. в изображениях появляются образы сражающегося человека, воина-лучника, всадников с луком, копьем).

Судя по археологическим данным, к началу эпохи бронзы уже сложились основные элементы дагестанского горского поселения с характерным ступенчатым расположением прямоугольных каменных жилищ. По-видимому, в эту эпоху часты были межплеменные столкновения, так как при выборе места для поселения решающую роль играл оборонный фактор. Вместе с тем расположение горных поселений в речных долинах или поблизости от них, а также вблизи достаточного количества пастбищных угодий свидетельствует о дальнейшем развитии земледелия и скотоводства в нагорном Дагестане. В частности, о развитии земледелия свидетельствует бытование некоторых аграрных культов, о которых можно судить по орнаментальному сюжету верхнегунибских глиняных рельефов с изображениями вспаханного поля и стилизованных бычьих рогов — букраний. О развитом пашенном земледелии говорят и находки печей «коров» для обжаривания зерна и выпечки хлеба¹³. Эти печи, а также своеобразная система отопления жилища в бронзовом веке (обогреваемая лежанка) дожили до наших дней.

Можно предполагать, что бурный рост производительных сил в бронзовом веке и особенно развитие скотоводства и металлургии приводят к возникновению имущественной дифференциации внутри отдельных племен, к выделению племенной знати.

Интенсивное развитие земледельческо-скотоводческого хозяйства продолжается и в железном веке. К этому времени относится развитие прядения и ткачества. А родовые отношения оформляются в виде строя военной демократии¹⁴.

В целом данные археологии свидетельствуют о функционировании исторического процесса на территории нагорного Дагестана, начиная со среднекаменного века — мезолита, и у нас нет никаких оснований предполагать, что этот процесс миновал территорию расселения лакцев. Тем более, что каринские изображения свидетельствуют о том, что здесь постоянно жили люди, начиная с V тыс. до н. э. Физико-географические условия Лакии всегда были благоприятны для жизни человека, а земли, пригодные для земледелия здесь, должны были обеспечить потребности в зерне сравнительно небольшого населения. Наличие же прекрасных альпийских пастбищ должно было способствовать развитию животноводства. Кроме того, территория расселения лакцев, расположенная в самом центре нагорного Дагестана, издавна пересекалась путями сообщения одних народов с другими.

Обратимся к данным лингвистики. Все дагестанские языки принято делить на три подгруппы: аваро-андо-дидойскую, даргинско-лакскую и лезгинскую. Часть исследователей рассматривает лакский язык как особую подветвь аваро-андо-цезской ветви.

Наличие большого количества слов, общих для всех дагестанских языков и обозначающих тождественные понятия, связанные с древнейшей трудовой деятельностью человека, а также тесное структурное родство дагестанских языков привело лингвистов к выводу о существовании в древности одного дагестанского праязыка, бытование которого они относят ко времени не ближе III тыс. до н. э.¹⁶ Однако общность выявляется не только внутри дагестанской группы языков. В последнее время лингвисты на основании новейших данных выделяют северокавказскую семью языков, в восточную подсемью которой входят нахско-дагестанские языки. Западная подсемья — абхазо-адыгские языки. Из древнейших языков в восточную подсемью сейчас включают хуррито-урартские языки, в западную — хаттский язык¹⁸. Считается, что носители северокавказских языков первоначально занимали не только Северный Кавказ, но весь Кавказ без исключения. Этот общий протосеверокавказский уровень, реконструируемый языковедами, относится к VI тыс. до н. э.¹⁷ На момент существования общего протосеверокавказского языкового единства вся территория современного Кавказа, видимо, была занята племенами, говорившими на близкородственных диалектах протосеверокавказского языка. Считается возможным, что их территория была шире территории современного Кавказа и захватывала также северо-восточные и центральные районы Малой Азии, где впоследствии сложился хаттский язык, и современный Иранский Азербайджан, где формировались урарто-хурритские языки¹⁸.

В I тыс. до н. э. хуррито-урартские языки переходят в разряд мертвых языков, так как население, говорившее на урартском языке, переходит на армянский, а хурритоязычное население — на различные западно-иранские диалекты.

Примерно к середине VI — началу V тыс. до н. э. из общесеверокавказского языка выделяется общенахско-дагестанский, который распадается к III тыс.¹⁹.

Установленное чисто лингвистическими методами время существования протосеверокавказского языка (с середины VI до III тыс. до н. э.) почти полностью совпадает с бытованием на Северо-Восточном Кавказе, в том числе и горном Дагестане, раннеземледельческой культуры, развивавшейся на протяжении VI—III тыс. до н. э.²⁰

О единстве происхождения и развития дагестанских народов наиболее убедительно говорят данные антропологии. Анализ данных по палеоантропологии Дагестана свидетельствует, что в древнейшую эпоху территорию Дагестана населяли представители узколицевого и долихокранного типа, не соответствующего современному типу населения Дагестана. Развитие современного типа

предполагается из более древнего в результате внутреннего процесса изменчивости, причиной которого является изменение социальных условий²¹. По мнению антропологов, предки аварцев, андо-цунтинских народов, лакцев, собственно даргинцев были древнейшим населением нагорного Дагестана и, по-видимому, первыми освоили этот край. Принадлежность их к тому же типу, что и черкесы, балкарцы и карачаевцы, осетины, горные этнографические группы грузинского народа, ингуши и чеченцы, не говорит о каких-либо сравнительно поздних этногенетических связях этих народов, разных по языку, культуре и происхождению. Но она свидетельствует о какой-то очень древней общности их предков²².

В свете вышеизложенного более оправданной в настоящее время является постановка вопроса не о происхождении того или другого дагестанского народа в отдельности, а о происхождении народов всего нагорного Дагестана. В отношении этногенеза отдельных народов Дагестана можно говорить лишь в плане эпизодического участия разновременных иноэтнических элементов в процессе автохтонного формирования дагестанских народов.

Следовательно, мысль о переселении лакцев в исторически обозримое время из каких бы то ни было дальних стран должна быть отвергнута из-за своей научной несостоятельности.

Одним из наименее изученных периодов истории лакского народа является древнейший период. По этому периоду мы не имеем никаких письменных источников, за исключением античных, где находим упоминание о «гелах и легах», которые названы скифскими племенами²³. «Леки» упоминаются наряду с другими дагестанскими племенами и позже, в «Армянской географии VII в.», приписываемой М. Хоренскому²⁴.

В 114 г. произошли военные столкновения между Римом и Парфией из-за Армении. В результате римский император Траян «отнял у парфян Армению, лишив ее венца, царство Великой Армении присвоил себе, Албанам царя дал, иберов, боспорцев и кохов в римское подданство принял»²⁵.

Преемник Траяна Адриан (117—138 гг.) прекратил военные действия и наладил с албанами и иберами дружеские отношения.

В лакском фольклоре сохранились свидетельства о том, что лакцев коснулись события, связанные с войнами римлян на Кавказе. По-видимому, поход римлян на Кавказ запомнился лакцам как большое бедствие. Когда человек чем-нибудь сильно огорчен, лакцы говорят: «Къатта чурчурив, вилах лившурив, Турьян (Троян) ливкрив?» — «Дом сгорел, очаг потух или Троян пришел?». Среди проклятий лакцев известно выражение: «Турьянсса

ликвиу», смысл которого заключается в следующем: «Пусть тебе будет так, как при Трояне».

Указание на столкновения лакцев с римлянами мы находим и в старинных детских играх лакцев. Так, с наступлением весны все дети от 8 до 15 лет собирались на башнях старинной крепости в Кумухе, делились на две партии и начинали сражаться (не применяя, разумеется, оружия). При этом одни называли себя «римским строем», другие — «лакским войском»²⁶.

В 80 году н. э. между Арменией и Грузией происходили войны. Леки и албанцы, по свидетельству М. Хоренского, выступали на стороне Грузии. Вот как описывает он наиболее крупное сражение леков с армянами на поле Дцераве: «Когда изошло солнце против нашего войска, лучи от медью покрытых щитов, как огромной тучи, начали отражаться на горах; тогда полетели из среды наших нахараров храбрые мужи, одетые в панцырь, блестящие как луч молнии. При одном их виде ужас объял прежнее войско; спрaшно стало немного и нашему; восходящее солнце стало глядеть. Но как только сшиблись обе стороны, пошло осеняющее облако, и с нашей стороны подул сильный ветер против персов. Когда все смешалось, Камсар Спандарт встречается с большим отрядом, в котором находился храбрый Шергир, царь леков, твердо стоящий во главе орднего полка. Ринулся на него Спандарт, прорезался сквозь толпу войск, положил на месте храброго мужа, как громом пораженного, опрокинул его отряд и обратил в бегство»²⁷.

Можно предполагать некоторое участие в этногенезе лакцев определенного индоевропейского и тюркского компонентов. Так, материалы святилища у высокогорного сел. Хосрех, которое датируется VIII—VII вв. до н. э., свидетельствуют о том, что этот храм был построен ранними скифами, которые проникли сюда и контактировали с местным населением²⁸.

Дальнейшие контакты местного населения с индоиранским миром через сармато-алан нашли отражение в материалах Сумбатлинского могильника, который функционировал с первых веков н. э. до VIII в. В наиболее ранних погребениях этого могильника сарматское влияние прослеживается в положении костяков в каменных ящиках с одной вытянутой и другой согнутой ногой, наличием конских захоронений, захоронением собаки и инвентарем могил. Привнесенные пришлыми ираноязычными кочевниками некоторые особенности погребальной культуры в дальнейшем приживаются у лакцев и бытуют затем у них еще в период раннего средневековья²⁹.

В прошлом у лакцев определенная прослойка зависимых людей, находившихся в услужении у знати, называлась «сармат»

(в женском роде — «сурмухху»). По всей вероятности, небольшое число сарматов, попавших в нагорный Дагестан, оказалось там в зависимом положении.

В IV веке в Дагестан вторглись кочевники-гунны. Следы их пребывания в Лакии сохранились в топонимике и языке. Например, один из 7 кварталов Кумуха носил в прошлом название «Гъуннал-ал» — «народ гуннов», а среди лакских тухумных имен встречаются такие, где отчетливо слышится этноним «гун»: Гъунна-хъул (Гуннаевы), Цур-гъун-нахъул, Бу-гъун-нахъул. По-видимому, и эти пришельцы пребывали здесь в зависимом, неравноправном положении: квартал «Гъуннал-ал» в Кумухе считался в прошлом рабским.

В начале V в. равнинная и предгорная части Дагестана попали под власть хазар. Грузинские источники сообщают: «Хазаних, который превосходил всех потомков Лекана, пришел и поселился в расщелинах гор, выстроил город и назвал своим именем Хазанихети. И такое состояние продолжалось много времени и все эти племена платили дань хазарам»³⁰. Прямыми данными, свидетельствующими о распространении власти хазар на Лакию, мы не располагаем (о косвенных будет сказано несколько ниже), за исключением предания, рассказывающего о кратковременном пребывании их там. Между селениями Кумух и Шовкра есть местность Ияллалалу (дословный перевод: «под развалинами»). По преданию, здесь когда-то появился отряд хазар, который остался зимовать, построив из камней небольшие временные жилища «ч'а»: от костров, которые жгли на открытом воздухе замерзавшие хазары, возник пожар и сгорел лес, якобы покрывавший эти места, после чего хазары ушли.

В V веке сасанидская Персия усилила агрессию против народов Кавказа. По грузинским и армянским источникам, Персия время от времени владела некоторыми областями Кавказа, в частности, в 461 году она завладела Албанией³¹, а с хазарами у нее постоянно возникали стычки.

Следы пребывания персов в Лакии сохранились в топонимике. Согласно преданию, в верхней, скалистой части современного Кумуха в древности располагался сторожевой пункт Персии, который местные жители называли Кибиди. Название это сохранилось в наименовании одного из кварталов Кумуха Цувади. В фольклорном произведении XVI в. «Гукъалал Къайдар» Кумух называется «Къивиди», а кумухцы «къивидинцами».

По другому преданию, под именем Кибиди аборигены в древности объединяли несколько небольших поселений в местности Гукъливалу за Кумухом. Они были населены персами, которые постоянно враждовали с окружающими поселениями лакцев.

Тогда девять лакских селений — Кумух, Шовкра, Говкра, Читтур, Кулушац, Гуши, Кубра, Дучи, Ницовкра — объединили свои усилия и разгромили кьибидиинцев. Их угодья были распределены между победителями, за исключением пастбищной горы «Дучрал гьаттаралу», которой жители названных селений вплоть до начала XX века пользовались сообща.

Кроме того, по преданию, в сел. Табахлу (рядом с сел. Кумух) был тухум Кьибиди, а на горе «Дучра-уртту» есть местность, которая носит название «Кьибидиял кьан» — равнина кибидиинцев. Выходцам из Персии приписывают и основание небольших поселков, которые, объединившись, образовали селение Ури (Лакского района), а также основание соседнего сел. Кихарчи³².

§ 2. ЛАКЦЫ В СРЕДНЕВЕКОВЫЙ ПЕРИОД СВОЕЙ ИСТОРИИ

В связи с событиями середины VII в. арабские источники упоминают о целом ряде политических образований («царств») на территории Дагестана: Лакз, Табасаран, Зирихгеран, Хайдак (Кайтаг или Хамзин), Гумик, Туман, Серир и Джидан. Очевидно, эти «царства» существовали и ранее VII в.³³ Лакцев принято локализовать в «царствах» Гумик, Туман, упоминаемых арабскими источниками. Наиболее точно локализуется всеми исследователями Гумик по сходству с названием селения Кумух. Не вызывает сомнения у современных исследователей также заселение лакцами области Туман. Аварцы до сих пор называют лакцев «тумал» (во мн. ч. — «туман»). Следует, однако, отметить, что А.-К. Бакиханов локализовал Туман совсем в другом месте, на плоскости: «Квартал Андреевской деревни, называемой «Туманляр», должно почесть за остатки древнего народа Туманшах, поселенного Нушированом»³⁴.

«Дербенд-Наме» локализует Туман между Ихраном и Гумри, ниже Кайтага (вариант Клапрота). Другой вариант «Дербенд-Наме» помещает Туман на месте современного селения Акуша³⁵.

В. Ф. Минорский, основываясь на сообщении Баладзори о том, что капитуляция Серира Мервану сопровождалась сдачей округа Туман, предполагает, что термин «Туман» у Баладзори является синонимом имени «Гумик» или что он относится к одной из групп этих горцев³⁶.

Полностью отождествлять Гумик с Туманом, как нам кажется, не представляется возможным, так как, по сообщению дагестанского хронографа Мухаммеда Рафи, казикамужские шамхалы, наряду с другими областями Дагестана, получали дань и с области Туман. По-видимому, Туман являлся одной из областей

Лакии. Возможно, что в лакском тухумном имени Тумалахьул сохранились отзвуки названия этой области Лакии.

М. И. Артамонов полагает, что упоминаемый в арабских источниках Филан также мог соответствовать владению Казикумухскому³⁷.

Мы допускаем, что в раннее средневековье Лакия или одна из ее областей выступала также под другим названием. Баладзори сообщает о деятельности Ануширвана в Дагестане: «И выбрал Ануширван царей и назначил их, предоставив каждому из них шахство над отдельной областью. Из них были: хакан горы, т. е. владетель Сарира (трона) с титулом Вахрарзаншах, и царь Филана, он же Филаншах, и Табарсараншах, и царь аль-лакзов с титулом Джурджан-шах, и царь Маската, царство которого теперь не существует, и царь Лирана с титулом Лираншах, и царь Ширвана, именующийся Ширваншахом. И утвердил он властителя Бухха над Буххом и властителя Зирикирана над Зирикираном; и утвердил он царей горы Кабак в их владениях и заключил с ними мир, обязав платить ему подати»³⁸.

Область Бухха никем из исследователей пока не локализовалась. Возможно, что в период раннего средневековья под названием Бухха скрывалась если не вся Лакия, то одна из ее областей. Известно, что селение Табахлу в Лакии до его разрушения в 1741 году располагалось на укрепленном склоне горы значительно выше современного селения и называлось Гьухьал³⁹. Согласно преданию, более древнее его название — Бух-ал (древний народ). Не исключено, что Гьухьал-Бухал и Бухха, упоминаемый Баладзори, — это одно и то же.

Остановимся несколько подробнее на раннефеодальных образованиях на территории Лакии, а именно на наиболее точно локализуемом Гумике. Из работ арабских географов периода раннего средневековья о нем известно следующее. Автор первой половины X в. ал-Масуди в своем труде «Луга золота и рудники драгоценных камней» пишет: «За царством Берзбана следует царство Гумик; жители его христиане. Они не подчинены царю и у них несколько вождей. Они в мире с царством аланов»⁴⁰.

Это высказывание Масуди, а также приведенное выше сообщение Баладзори о событиях VI века — о назначении Ануширваном правителей в Дагестане, где нет упоминаний о Гумике, некоторые авторы стали рассматривать как основание для предположения о наличии в X в. у лакцев племенной организации и отсутствия у них центральной власти до прихода арабов в Дагестан⁴¹. А. Р. Шихсаидов, анализируя приведенные и другие источники, доказывает наличие центральной власти в Гумике в VI—VIII вв.;

Гумик, по его мнению, в этот период «предстает перед нами как одно из раннефеодальных государств, наравне с Сариром, Табасараном, Лакзом и т. д.»⁴². Сообщение же Масуди о том, что в Гумике в это время не было царя, а были только раисы, он считает связанным с политической децентрализацией с X в. некоторых ранее единых государств в Дагестане, в том числе и Гумика, по причинам внутреннего и внешнего порядка⁴³.

Что касается отсутствия Гумика у Баладзори, напоминаем, что упоминаемый им Бухха мы идентифицируем с Гьухъал — близко соседствующим с Кумухом селением.

По сообщению другого автора X в. Ибн Русте, Гумик предстает уже не самостоятельным владением, а крепостью царя Серира. Он пишет: «У царя Серира есть крепость, называемая Алал и Гумик; она неприступна и в ней находится казнохранилище царя. Крепость эту вручил ему Ануширван»⁴⁴. Сразу оговоримся, что мы считаем возможным отождествление Алала с Буххалом-Гьухъалом. Гьухъал (Алал) и Кумух (Гумик) находились всегда настолько близко друг от друга географически, что составляли как бы одно селение. Обратим внимание еще на то, что крепость эту царю Серира вручил Ануширван — правитель VI в.⁴⁵ и, следовательно, она уже несколько веков принадлежит Сериру. Таким образом, Лакция, согласно арабским источникам X в., предстает одновременно в составе государства Серир уже со времен Ануширвана и отдельным владением. Это противоречие, вероятно, объясняется тем, что в сообщениях этих авторов (Масуди и Ибн Русте) нашли отражение разновременные реалии политической жизни Дагестана. Скорее всего Ибн Русте говорит о времени более раннем, когда лакцы были в составе Серира, а Масуди — о более позднем периоде, когда Гумик стал самостоятельным владением. Таким образом, надо полагать, что раннесредневековое государство Серир в VI—X вв. это не только Авария (возможно, не вся Авария, а только ее центральная часть), но и Лакция и, возможно, еще другие территории Дагестана, т. е. границы Серира не совпадали с этническими границами позднейшей Аварии, а были значительно шире. В этой связи интерес представляет и сообщение Халифы ибн Хаййата — иранского автора IX в. о походах арабского полководца Марвана в 30-е гг. VII в., приводимое А. Р. Шихсаидовым: «Он (Марван) прибыл в крепость Сарира, убивал и пленял (там). Затем он прибыл во вторую крепость, убивал и пленял. Затем он вошел в Гумаск, крепость, в которой резиденция правителя, где жил и малик Сарира. Потом правитель бежал (оттуда) и вошел в укрепление Ханзадж, где (находится) золотой престол. Марван осаждал эту крепость «и зиму и лето» и (правитель Сарира) заключил с ним мир...»⁴⁶. Несомнен-

но, что крепость Гумаск — это Гумик авторов X в., и если это так, то интересно, что эта крепость является резиденцией правителя Сарира.

Что же пишут арабские источники о Серире? По их сведениям, слово «Серир» означает «трон» и является сокращением титула «Сахиб-ас-Серир» — владетель трона⁴⁷. Ал-Масуди (X в.) и Ибн Хаукаль (X в.) сообщают о происхождении этого названия следующее: Когда последний правитель из персидской династии Сасанидов (начало VII в. — А. Б.) Ездигерд бежал от наступающих арабов, он послал впереди себя золотой трон, который был сделан для одного из Хосроев в несколько лет⁴⁸, и царские сокровища Сасанидов вместе со своим полководцем, который являлся потомком Бахрам-Джура (Бахрам-Гура или Бахрам-Чубина — у других арабских авторов — А. Б.)⁴⁹, чтобы он отвез их в горы Дагестана для сохранения их там в безопасности до его прибытия. Но Ездигерд был убит в Хорасане, а его доверенный поселился в горах Дагестана и был возведен на престол, сделавшийся впоследствии наследственным в его фамилии, а сам он назван был Сахиб-ас-Серир, т. е. владетель трона⁵⁰. Столица этого государства по Масуди в переводе И. А. Караулова называется Хумраддж (Х-м-р-дж)⁵¹, а у того же автора в переводе В. Ф. Минорского звучит как Дж. мр. дж.⁵² «У него было 12 тысяч селений, из которых он набирал столько слуг, сколько угодно. Его страна суровая и по этой причине недоступная, будучи расположена на одном из отрогов Кабха (Кавказа — А. Б.)»⁵³.

Ибн Русте сообщает, что «для царя существует трон из золота и трон из серебра»⁵⁴, а Гардизи пишет, что когда царь в хорошем настроении, он садится на золотой трон, когда в плохом — на серебряный трон.

Следует отметить, что в исторической науке в последние десятилетия утвердилось мнение, что название «Серир» не связано с арабским словом «трон», а означает «страна гор» на иранском языке⁵⁵. Но версия о золотом троне царя Серира в средневековье имела широкое распространение. Кроме приведенных выше сведений, о золотом троне царя Серира писал также арабский историк X в. ат-Табари и азербайджанский поэт XII в. Низами Гянджеви. Вот что сообщает Табари в своем трехтомнике «История пророков и царей» о посещениях Александром Македонским Серира: «...Он (Александр Македонский — А. Б.) вернулся в Шемаху. Оттуда он перескал в Дербенд. Там он построил высокую стену и поставил ворота. Эти ворота он направил в сторону Шемахи. Войдя в ворота, он отправился в Зангиян (Зирихгеран?). Жители тех городов продовольствие получали оттуда. Наконец он дошел до Зангияна. Народ того края вышел навстречу со многими

дарами. Шах (Александр Македонский — А. Б.) спросил у них, что в этих краях удивительного. Жители ответили: «Недалеко отсюда имеется одно укрепление, его называют Шамхал. Там имеется царь по имени Сарир из рода Кай-Кивасов. В той крепости находится трон Кай-Хосроя, всемирно известный бокал там же». Когда (он) услышал этот рассказ, захотел посмотреть на этот бокал. Оттуда он вышел и подошел близко к крепости. Владетелю Сериру сообщили о прибытии Александра в эту область. Он сделал большие приготовления и пошел к шаху. Привратник его увидел. Шаху дали знать: «Пришел один владетель, не знаем кто. Он хочет увидеть шаха». Шах сказал: «Приведите». Привратник пошел к Сериру и привел его к шаху. Увидев его (шаха — А. Б.), распростерся у его ног. Шах спросил у него имя. Он сказал, что он Серир — владетель. Шах поднялся и оказал ему уважение. Сели. Шах между слов сказал: «Хотел бы видеть Джамии (бокал — А. Б.) Кай-Хосроя». Царь сотворил молитву, сказал: «Хорошо. Отправимся туда и подыдемся в это укрепление, немного погуляем». Шах и он в этот день пировали вместе. Сарир встал, поклонился шаху и вышел на улицу. Шах для него приказал поставить шатер и его отправил туда. Он (Серир — А. Б.) отправил расторопного человека в укрепление и сказал ему: «Скажи брату, пусть он сделает большое приготовление, предоставит шаху возможность подняться на трон, бокал пусть наполнят и отдадут шаху. И сверху пусть засыпят много засыпаемого. Я останусь здесь». Джигит этот отправился. На следующий день пошел он (Серир — А. Б.) к шаху и сказал ему: «Я останусь здесь. Вы со своей свитой идите к крепости, погуляйте. После Вашего возвращения я уйду». Шаху это понравилось. Шах встал с семьей приближенными. Их встречал брат Серира. Много засыпал на голову засыпаемого. Шаха ввел в помещение. И трон, и бокал были там. Шах, поднявшись на трон, некоторое время сидел на нем. Брат Серира сотворил Александру молитву, сказал: «Эй, шахрияр. Этот трон да будет тебе счастливым началом. Да овладеешь ты многими тронами и коронами». Шах в течение некоторого времени сидел там. Он положил на трон некоторые драгоценности. Накрыли стол. Принесли тот бокал. Шах повелел принести еще один стол. Поставив на этот стол, бокал наполнили. Сказали Александру: «Да ниспадет на тебя новое величие». Шах взял бокал, выпил и поставил на место. Там он заметил надписи. К своей руке призвал он Болену и Платона. Показал эти надписи, не смогли прочесть. Сняли копию. Внутри положил 2—3 драгоценных камня. Взяли. Шах повелел Болену заколдовать трон, чтобы никто не мог сесть на него. Болен совершил такое колдовство, при котором ни один человек не мог сесть на трон.

Получив удовольствие, выпив, поев, шах вернулся в свой стан. Пришел. Вызвал владетеля Серира, дал ему много имущества, подарил халаты и отправил домой... Оттуда ушел (Александр — А. Б.) в Дербенд, оттуда в Куран, оттуда в Кизил-Агач, оттуда в Халхан, оттуда в Рей, оттуда в Хорасан...»⁵⁶.

Низами Гянджеви в своем «Искандер-наме» пишет следующее о завоевании Александром Македонским Дербента и предпринятом им далее посещении престольской крепости Кей-Хосрова в Серире:

Двинул войско оттуда к престолу Сарира,
Чтоб узреть того, кто восседал на том престоле.
Правитель Сарира узнал, что тот венценосец
Прибудет к тому тронному месту...
...От радости за два перехода поспешил он навстречу,
На целые фарсахи разостлал шелковые ковры.
Из приношений, которые были у него под рукой,
(Добыл) столько, что предела им не знал никто.
Всякого рода мехов, ярких как цветы,
Драгоценных свыше всякой меры,
Черных соболей, лисиц с красным мехом,
Также горностаев и куниц без сожаления.
Шубы из вашака, словно весенние цветы,
Фиалок просыпалось на них сотни тысяч.
Рабов с горделиво поднятыми шеями,
Каждый из них готов для любого боя.
Когда такие прекрасные и изукрашенные приношения
Отправил он и с ними еще много богатств...
Вошел он в тронную залу царя мира,
Вдвое согнув стан, как опытные мужи.

Далее Александр Македонский выражает пожелание посетить замок Сарира, но Сериру самому предлагает остаться в его стане до его возвращения. Владыка Сарира посылает тайно человека к правителю своего замка с наказом, чтобы встретили Александра с почетом, что и было сделано.

Поставили перед ним царственный золотой стол,
А также кушанья, подобавшие ему.
Периликие обитательницы дворца, словно луны,
Построились рядами вокруг шаха.
Изумился он этому блеску и красоте,
Ибо облик мощи чарует сердце.
Когда шах поел той пиши и испробовал питья,
Поднял он голову на престол Кей-Хосрова,
Склонив голову и сняв венец,

Подошел он к подножию того трона...
Глава венцесосцев взошел на трон,
Словно Симуург (феникс) на ветвь золотого дерева...
Посидел он на том троне лишь миг, не долго,
Поцеловал трон и сошел.
Из самоцветов целый клад высыпал на тот трон,
Которому изумилась и сокровищница.
Повелел, чтобы поставили золотое кресло,
Перед ним поставили ту самую благодатную чашу.
Когда кресло поставили и царь сел,
Потянул руку к чаше, отражающей мир...
Когда Искандер увидел тот престол и ту чашу,
Увидел престол, на котором не подобало поклониться...
Он подозвал мудрого Булинаса
И усадил его возле чаши, отражающей мир.
Он потребовал, чтобы тот взглянул на устройство чаши,
Дабы полностью выяснить ее тайны.
Когда мудрец погрузился взором в чашу,
Прочитал он ее начертания от слова до слова...
В этой чаше там, где были соединения,
Вязью было написано несколько строк.
Долго рассматривали они эти строки,
В них был скрытый расчет, они познали его...
Когда царь мира нашел доступ к той чаше,
На том престоле отдохнул некоторое время,
Он сказал ученому: «На царском престоле
Не хочу я, чтобы кто-либо делал себе место отдохновения».
Укрепил он талисман на этом благодатном престоле,
Такой, что кто бы ни уселся на этот престол,
Если промедлит хоть дольше мига,
Обросит его престол яхонтового цвета...

Далее Искандер посещает огненную лещеру, где нашел свой конец Кей-Хосров, и возвращается в свой стан.

Позвал он Сарира мелика на пир
Усадил на лучшее место...
Дарением занялась рука правителя...⁵⁷

Сюжетное сходство, часто даже в деталях, в приведенных отрывках из Табари и Низами несомненно. Надо полагать, у обоих авторов был один источник или же более поздний автор (Низами) заимствовал сюжет у более раннего автора (Табари). Как бы то ни было, видимо, в раннее средневековье имели более или менее широкое распространение рассказы о царстве Серир (Сарир) и золотом троне в нем,

Любопытно, что сведения о золотом троне сохранились и в фольклоре одного из народов Дагестана — лакцев. Приведем здесь старинное предание, записанное нами в с. Ницовкря Новолакского района. Когда-то в стародавние времена напротив сел. Харкас (в 4 км от Кумуха), переселенного в 1944 г. в Новолакский район, находились развалины большого населенного пункта. Во времена его функционирования и расцвета в этом населенном пункте (рассказчики называли его городом) проживало много народа и была здесь резиденция правителя большой области. Время от времени здесь появлялся кумухский падишах и правитель Лирцар («огнившее село», досл. — так до недавнего времени называли это место жители окрестных сел) принимал его, сидя на золотом троне, в то время как кумухский падишах почтительно стоял перед ним. Правитель этот имел большое войско, в котором только в белых одеждах и на белых конях воинов было 4000 человек, не говоря уже об одетых в другие цвета и на конях других мастей. Далее, как гласит предание, в давние же времена от какой-то страшной эпидемии погибли все жители этого села, в том числе и его правитель, спаслась только одна старуха с двумя маленькими внуками, которая поселилась на другой стороне речки, недалеко от опустошенного мором селения, где затем подросшие внуки основали небольшое поселение Харкас. По рассказам информаторов, под селением Харкас вплоть до 30—40-х годов нашего века сохранялись разрушенные остатки подземного хода, который, по преданию, когда-то соединял погибшее селение с Кумухом.

Что касается самого Лирцар, то его развалины, по рассказам, постепенно обрушивались в речку, подмывавшую склон горы, на котором когда-то находилось поселение, оставшиеся заросли лесом.

В довольно реалистическую канву легенды вплетается фантастический сюжет о гигантской змее, якобы питавшейся трупами из селения, население которого погибало от эпидемии страшной болезни: змея, поглотив очередные трупы, заползала будто бы на равнинную местность между селениями Харкас и Кубра и здесь каталась по траве, переваривая съеденное. Жители Кубра, напуганные регулярным появлением здесь чудовищной змеи, решили, как рассказывают, убить ее и с этой целью вбили в траву во многих местах мелкие деревянные колышки. Змея, приползшая на свое обычное место, по своему обыкновению стала кататься по траве, но многочисленные острые колышки распорили ей брюхо, и оттуда вылилось много ядовитого жира и разлилось по траве, сама же змея погибла. С тех пор, гласит предание, в этой местности растет удивительно сочная, но ядовитая трава, от которой

погибают животные, если они сюда случайно забредают. Для пастьбы это место по указанной причине является запретным с тех давних времен.

Главное значение приведенной легенды заключается в том, что в ней имеется упоминание о золотом троне правителя, что неизвестно нам в фольклоре других дагестанских народов. Данные легенды подтверждают приводимые арабскими авторами сведения о наличии когда-то золотого трона в горах Дагестана и владельце этого трона. Это, в свою очередь, дает основание полагать, что название средневекового государства Серир в горном Дагестане можно все же возводить к арабскому «трон», а не к персидскому «страна гор».

К этому можно добавить и такой факт: в прошлом, как рассказывают, кумухцы дразнили табахлинцев, называя их «продавцами трона, продавцами крепости за курдюк» — «Тахх баххулт, къала уттуллух баххулт», напоминая им о каком-то позорном факте из их истории. Да и в предании о разрушении Гьухъала — Табахлу (о чем см. ниже) Магомедханом одной из причин этого разрушения называлась ненависть Магомедхана к табахлинцам, по вине которых якобы когда-то со сдачей крепости был утрачен трон лакских правителей. Сам топоним Табахлу возник как будто бы из-за прозвища «тахх баххулт» — «таххбах», которое напомнили гьухъалинцам после разрушения их села с последующей высылкой и позволением вернуться в родные места через несколько лет.

Следует также указать на имевшееся у лакцев выражение «тахх-ал» — «народ трона» в отношении то ли всех жителей Акушанского вольного общества, то ли какой-то их группы. Известно также, что губденцев лакцы называли «куртеми» (те, что на кругу) или «курте тахх-ал» (народ трона на кругу).

Таким образом, слово «трон» в иранской форме «тахх» бытовало в устном народном творчестве лакцев, что, надо полагать, было следствием того, что им был известен сам предмет — трон как в прямом смысле, так и в переносном — «царство», «владение».

Вернемся, однако, к Гумяку и Сериру. Из сказанного выше следует, что Гумяк длительное время (с VI по X в.), судя по данным средневековых арабских источников, являлся составной частью Серира. Из всей топонимики, связанной у арабских авторов с Сериром, единственным удовлетворительно ассоциируемым наименованием является Гумяк — Кумух. Что касается столицы Серира Хумраджа (X-м-р-дж или Дж-м-р-дж), то она имеет гораздо меньше оснований для идентификации с Хунзахом, хотя это и принимается историками Дагестана как безусловный факт.

Попытаемся рассмотреть этот вопрос более пристально, приняв за основу существующий в дагестанской историографии в качестве аксиоматической истины факт фиксации в качестве столицы Серира Хунзаха и Кумуха в качестве крепости и казначохранилища царя Серира. Будем исходить прежде всего из логической послылки, что местопребывание правителя и место хранения его казны по законам логики и в силу простого чувства осторожности должны были быть, если не в одном пункте, то достаточно близко друг от друга, чтобы в случае переменчивости военной судьбы правитель не оказался отрезанным от своей казны. Если взять сочетание Хунзах — Кумух в качестве столицы — казначохранилища, то нелепость его для тревожных времен раннего средневековья очевидна: на преодоление расстояния между ними нужно было не менее однодневного перехода на лошадях, отчего казначохранилище в такой дали от столицы теряло свой смысл.

Не забудем, однако, что о том, что Гумяк — крепость и казначохранилище царя Серира, сказано четко, в то время как идентификация Хунзаха и Хумраджа, кроме некоторого сходства в написании, ничем другим не подкрепляется.

Второе слабое место этой версии состоит в самом расположении Хунзаха на обширном горном плато; это не позволяло в тревожные времена делать его укрепленным труднодоступным населенным пунктом, что было необходимо для столицы феодального государства и являлось характерным для многих средневековых горных поселений Дагестана.

Что касается сообщения грузинских источников, которое в другой редакции и другой связи мы приводили и несколько выше: «Хозоних, что был самым знаменитым в роду Лекана, ушел в горную теснину, воздвиг там город и дал ему свое имя — Хозонихети»⁵⁸, то и здесь уязвимым моментом является расположение Хунзаха: Хунзахское нагорье с самим Хунзахом трудно назвать горной тесниной; напротив, здесь редкие для горной местности широта и простор.

Таким образом, принимая во внимание все сказанное, логически можно предположить, что Хозонихети грузинских источников и X-м-р-дж (Дж-м-р-дж) арабских географов находился в горной теснине где-то недалеко от Кумуха, напоминаем, — казначохранилища царя Серира. Главным кандидатом на эту роль можно считать разрушенное, «сгинувшее» селение недалеко от Кумуха, которое мы условно именуем Лиршар, но настоящее название которого до нас не дошло; о нем говорилось в вышеприведенной легенде. Напомним, что у правителя этого населенного пункта и вообще всей области есть золотой трон, на котором он сидит, когда кумухский правитель стоит, что свидетельствует о большей

значительности власти первого. Если приводить аналогии из средневековья, то это напоминает взаимоотношения хазарских хакана и царя⁵⁹. Немаловажно, что Лиршар расположен несравнимо ближе к Кумуху, чем Хунзах. Еще более важным аргументом является наличие здесь в древности, как поворит предание, подземного хода от Лиршар до Кумуха, что вполне приемлемо для связи столицы с местом хранения казны; это в тревожные времена средневековья обеспечивало мобильную связь между ними и возможность в случае необходимости тайной эвакуации казны. Это исключалось, если резиденция правителя находилась далеко от места хранения казны.

Таким образом, основываясь на вышеизложенном, можно предположить, что в какой-то временной отрезок средневековья, возможно, достаточно большой (VI—X вв.) лакцы и аварцы, возможно, и часть даргинцев, жили в составе одного большого феодального государства — Серир, столица которого находилась на лакской территории. Можно к этому добавить, что комментируемый В. Ф. Минорским арабский источник «Тарих ал-Баб» называет два имени трех правителей Серира: это Бухт-Йишо, который правил в 292 г. х./903 г., другой Бухт-Йишо, который упоминается в связи с событием 416 г. х./1025 г. и Т.куб. Ф.рудж под 457 г. х./1065 г.⁶⁰. В лакских сказках встречается имя царя Багъдишей — «Багъдишей паччагъ»; возможно, к нему имеет отношение и лакское тухумное имя Багъдухъул — Багдуевы. Что касается имени Т.ку, то его можно считать одним из целого ряда однотипных старинных лакских имен: Пакку, Акку, Закку, Шаку, Такку и т. д.

Завершая этюд о Серире и месте в нем Лакии, нужно заметить, что, вероятно, именно древней традицией существования государственности на лакской территории еще со времен раннего средневековья можно объяснить и факт более позднего бытования здесь же во главе с лакским же правителем феодального государства — шамхальства Казикумухского, в отдельные периоды распространявшего свою власть на весь Дагестан.

С середины VII века начинаются походы арабов на Дагестан. Первые крупные успехи арабов в Дагестане связаны с именем Джарраха. Местные хроники приписывают насаждение ислама в Дагестане Абу-Муслиму в VIII веке. Но исследователями уже отмечалось неправдоподобие этой версии⁶¹. Они справедливо указывали, что в арабских источниках нет упоминания о насаждении Абу-Муслимом ислама в Дагестане. Напротив, эти источники говорят о бытовании в тот период в Дагестане христианства. Масуди в X в. сообщал, что жители Гумика христиане⁶². Источник XI в., комментируемый В. Ф. Минорским, называет лакцев не-

верными: «гумикские неверные напали на селение ал-Баба, убили много мусульман и разграбили их имущество, затем, наложив харадж на оставшихся в живых, они вернулись домой»⁶³.

Правильнее считать, что ислам был занесен в Лакию вскоре после появления в Дагестане арабов, окончательное же его утверждение произошло в XI—XII вв.⁶⁴

Местные источники сообщают, что арабы поставили правителем лакцев шамхала. Вопрос о времени появления шамхалов и происхождении этого титула до сих пор является спорным. В современной исторической литературе по этому поводу существует несколько различных взаимоисключающих мнений. Р. М. Магомедов возникновение термина «шамхал» относит к периоду Золотой орды, основываясь на том, что «титулы местных дагестанских владетелей стали известны ученому миру только с начала XV века»⁶⁵. Р. Г. Маршаев пишет, что «происхождение титула «шамхал» было связано с пребыванием в Кумухе арабов», но «никак нельзя допустить, что этот титул мог возникнуть в VII—X вв.»⁶⁶. По его мнению, возникновение этого титула относится к периоду завоеваний сельджуков (XI в.). Автор соответствующего раздела в «Истории Дагестана» А. Р. Шихсаидов считает, что появление терминов «ущмий», «шамхал», «майсум» не связано с арабскими завоеваниями, хотя их раннее происхождение и возможно⁶⁷. Он же вместе с М.-С. Саидовым утверждает, что эти термины «не были известны ни одному историческому сочинению, составленному в Дагестане и за его пределами в рамках IX—XIII вв.»⁶⁸. Отметим, однако, что существует надпись (677/1278 г.) из Цахура о разрушении селения Хиц Исми-Шамхалом⁶⁹. На этих терминах мы остановимся чуть ниже несколько подробнее, а пока отметим, что термин «шамхал» упоминается в вышеприведенном отрывке из Табари как название укрепления, в котором царствует правитель по имени Серир. Можно полагать здесь перестановку наименований крепости и царя. По утверждению М.-С. Саидова и А. Р. Шихсаидова, ни в арабском, ни в персидском изданиях этого труда Табари, кроме как в турецком, нет упоминаний о Дербенте и шамхале и, как они пишут, «разумеется не могло быть». По их мнению, «сведения о шамхалах, отсутствующие в оригинале, попали в турецкий текст в XIX в. по воле переводчика или редактора, обстоятельство, представляющее интерес только в плане возможных контактов турецкого переводчика с дагестанскими учеными»⁷⁰. Авторы считают труд Табари на арабском языке оригиналом, где «просто и лаконично сообщается о жемитбе Александра на дочери Дария»⁷¹. Вспомним, однако, что о прибытии Александра в Дербент и о посещении им далее замка царя Серира сообщается не только в турецком варианте труда

Табари, но и в «Искендер-наме» Низами, написанном в XII в., и даже с большими подробностями, чем у Табари, но с сохранением общей сюжетной канвы, что уже делает ссылку на пристрастность переводчика XIX в. несостоятельной. Далее. У переводчиков Низами владетель Серира назван «меликом», а как это звучит в тексте оригинала, нам неизвестно. В-третьих, мнение о возможных контактах турецкого переводчика с дагестанскими учеными интерполирует заботы современных нам историков без какого-либо на то основания в XIX в. Думается, что на сегодняшний день вопрос об упоминании Табари «шамхалов», как и вообще о времени их появления, остается открытым. Из изложенного же М.-С. Саидовым и А. Р. Шихсаидовым можно сделать вывод лишь о том, что изданный вариант Табари является неполным, и был, вероятно, еще более полный и более старый вариант, который и лег в основу турецкого перевода.

По мнению Х.-М. О. Хашаева, «кумухское ханство во главе с шамхалами существовало очень давно, видимо, до появления в Дагестане арабов и было одним из сильнейших»⁷².

Нам думается, возникновение термина «шамхал» может быть связано с приходом в Лакию арабов, которые на место прежних правителей назначали своих ставленников. Образоваться термин мог от слияния слова «Шам» (Сирия) с «ал» (народ), то есть шам-ал — народ из Шама, сирийцы. По такому же типу подобные слова нередко образуются в лакском языке, например, кур-ал (кюринцы), дарг-ал (даргинцы), гъуннал-ал (гунны) — название квартала в Кумухе. По-видимому, название шам-ал, данное лакцами новым иноземным правителям, чтобы отличить их от прежних, местных, затем перешло в титул, а произношение с придыханием перед «ал» превратило это слово в «шамхал».

Какой же титул имел лакский правитель до прихода арабов и утверждения мусульманской религии в Лакии? В связи с этим уместно вспомнить, что особо выдающихся своими качествами мужских представителей ханского тухума в народе называли «цумучу» — это синоним слова «высокорожденный» (благородный). В наши дни оно лишь изредка употребляется для обозначения человека, положительного во всех отношениях, в качестве хвалебного эпитета. В некоторых фольклорных произведениях лакцев правитель вообще называется «цумучу», «цуму», как, например, в сказке «О неженатом цумучу»⁷³. В одном из лакских вариантов песни о Хочбаре хунзахский хан также назван «цуму»: «Цир-цир цанну тисса цумунал карчIрув, ттун дирхьу шIараллу зу ччучлачисса!» — «Почему пищите, шенки цуму, вы горите в огне, который зажжен для меня!»⁷⁴.

В лакской детской присказке говорится:

МижIрей цулчIа къавтIун бивзунатIар,
ЦулкIлун чIила ляркьунатар,
ЧIила цуманан дуллунатIар,
Цуманар кашца бивххьунатIар и т. д.

На льду лисица танцевала, говорят,
Нашла лисица ножик, говорят,
Ножик правителю отдала, говорят,
Правитель им зарезал кобылу, говорят и т. д.

Возможно, в слове «цуму» (цумучу) заключена наиболее ранняя местная титулатура лакского правителя, пережившая много веков и сохранившаяся до наших дней в устном народном творчестве.

В связи с этим стоит обратить внимание на следующее: если поставить в один ряд этот предполагаемый титул и другие, под которыми были известны правители отдельных областей Дагестана в более позднее время — цуму (цумучу), уцуми, майсум, нуцал — нетрудно заметить во всех этих словах общий корень «цум» (сум), «нуц». Это может свидетельствовать о единстве их происхождения; первоисточник слова, видимо, следует искать в наиболее древнем пласте, общем для всех дагестанских языков.

В. Ф. Минорский писал об этих титулах, что они не встречаются в арабских источниках и не имеют ничего общего с сасанидскими званиями, которые были еще памятны в ранние исламские времена⁷⁵.

Б. Малачиханов в свое время предполагал, что термины «нуцал» и «уцуми» произошли от еврейских слов: первый — от «нуса», «носи» (предводитель колена, вельможа, старейшина, князь), второй — от «оцум» (сильный, мощный), занесенных в горы в период владычества хазар на плоскости⁷⁶. Нам представляется, что нет никаких оснований, кроме чисто внешнего облика, производить от этих слов означенные выше термины, если даже ставить в какой-то мере их возникновение в зависимость от хазар, так как вся известная науке титулатура внутри самой Хазарии была тюркской даже после принятия правительством и феодальной знатью иудейской религии⁷⁷. Маловероятно поэтому, что своих ставленников в отдельных областях они стали бы титуловать по-еврейски. Думается, что титулы дагестанских правителей с корнем «цум» («нуц») являются, по происхождению, местными, очень ранними, а в арабские источники не попали потому, что последние фиксировали только те титулы, которые были даны местным владетелям арабами или ранее персами. С возникнове-

нием местной письменной традиции на страницах дагестанских хроник появляется старинная местная, народная титулатура, значение которой в это время уже не поддается правильной расшифровке.

Что касается титула «шамхал», то лакский правитель, усиливший свою власть именно под этим титулом, сохраняет его вплоть до XVII в., а предположительно более ранняя титулатура его — «цумучу» остается только в устном народном творчестве.

В связи с вопросом о титулах лакских феодалов нужно учесть и такой факт: еще в XIX в. высшую феодальную знать Кумуха лакцы, в основном, сами кумухцы и жители близлежащих селений называли «симирдал» (семендерцы). По определению А. Каяева, «симирдал» — чистый ханский тухум, без смеси с узденями или лагами»⁷⁸. Однако, утверждение это нуждается в некоторых уточнениях. По нашему мнению, первоначально «симирдалами» (семендерцами) называли не ханов, а шамхалов, возможно, еще дошамхальских правителей, и перенос этой титулатуры на ханский тухум произошел чисто механическим путем, в силу длительной исторической традиции называть так представителей правящего дома, тем более, что ханы казикумухские были потомками шамхалов казикумухских. Основанием для такого утверждения является тот факт, что так называемое «шамхальское» кладбище в Кумухе, где похоронены представители шамхальской династии, известно было самим кумухцам всегда не как шамхальское, а как семендерское («симирдарал гьятталу»). Кладбища же, где похоронены представители ханского дома и сами ханы Казикумуха, располагавшиеся рядом с мечетью квартала «Гьуннал-ал» (более раннее), а также выше месторасположения современного базара (более позднее), носят наименования «ханских». С выделением и оформлением из побочной ветви шамхалов династии казикумухских ханов от шамхальского обособляется и ханское кладбище. Возможно, это было свидетельством того, что свою власть ханы казикумухские считали более значительной, чем у предков. К этому времени могла быть утрачена память о былом могуществе кумухских шамхалов, а связь их с хазарским Семендером, лишенная в связи с истечением ряда веков какого-либо конкретного содержания, утратила свою реальность и осталась в памяти народа как традиционное наименование представителей правящей фамилии, в ханское время перенесенное конкретно на ханов, т. е. «симирдал» (семендерцы) в шамхальское и ханское время — термин социальный. Однако он образован по типу этнонимов (ср. дарг-ал, кур-ал и др.), поэтому, возможно, первоначальное его содержание было не только социальным, но и этническим, т. е. лакские «симирдал» — это «симирдальцы» (семендерцы). Таким

образом, сохранение наименования Семендера как в микротопонимии (кладбище), так и в титулатуре Кумуха заставляет предполагать былую прямую связь его с хазарами и Семендером. Это предположение небесспорно, если учесть, что в отношении некоторых народов Дагестана, например, кайтагов В. Ф. Минорский считал, что существует тесная зависимость их от хазаров, от которых они получали титулы и инвеституру⁷⁹. Такие же отношения могли сложиться с Хазарским каганатом и у лакцев, т. е. лакский правитель в какой-то доарабский период времени также мог быть ставленником хазар или, точнее, правителя Семендера, за что правящая династия этого времени в народе получила название «семендерцев» (симирдал), которое народная традиция возвела затем на шамхалов, а позже и на ханов. С приходом арабов в Дагестан и занятием здесь исламом прочных позиций связь титулатуры с хазарами и Семендером, сошедшими с исторической арены, утратила свое прежнее значение. Теперь происхождение дагестанских феодальных правителей местными историческими хрониками связывается с арабами — полководцем Абу-Муслимом, чтобы «освятить близостью к пророку и его сподвижникам власть феодалов и феодальных правителей»⁸⁰. Согласно этим же источникам, как упоминалось выше, правителем лакцев арабы поставили шамхала.

Подытоживая все, сказанное выше, о титулах лакских правителей, можно расположить их по хронологическому принципу следующим образом: цуму, симирдал (в языке сохранилось только множественное число слова), шамхал. Надо еще заметить, что некоторыми нашими информаторами «цуму» рассматривается как единственное число от слова «симирдал» или, напротив, «симирдал» считается формой множественного числа от «цумучу», т. е., если следовать этой информации, правитель носил титул «цуму», а «симирдал» — собирательное наименование всей правящей династии.

В связи со сказанным здесь о «цумучу» небезынтересно привести легендарные сведения об одной из древних могил в Дербенте, на длинном полуцилиндрическом надгробии которой имеется надпись о том, что в ней похоронен некий Махмуд, погибший в 469 г. х. (1076—1077 г.). Л. М. Лавров считает, что, судя по погребению, это был влиятельный человек, погибший во время сельджукской оккупации Дербента⁸¹. Содержание эпитафии для нашего исследования не представляет интереса, но любопытна легенда, связанная с этой могилой, всевозможные варианты которой из разных письменных источников в свое время воедино собрал Л. И. Лавров⁸². Раньше всех ее опубликовал А. Олеарий, в 1636 г. писавший, что в Дербенте «по ту сторону города распо-

ложено было место погребения Джюмджуме, о котором персы рассказывали следующую истинную басню, записанную поэтом Фезули. Рассказывают, что Эисси (так персы и турки называют господина Христа), проходя однажды этим местом, увидел лежащий здесь череп мертвеца. Так как он желал узнать, что это был за человек, то он попросил бога, чтобы тот оживил его. Бог услышал молитву Эисси (он много значил у бога) и оживил человека. Эисси спросил, кто он такой. Тот отвечал: «Я Джюмджуме, богатый царь этих земель. У меня был пышный двор и всего было вволю; соли ежедневно уходило в пищу — груз сорока верблюдов. У меня было 40000 поваров, 40000 музыкантов, 40000 мальчиков с жемчугами в ушах и столько же других слуг... Потом Джюмджуме спросил: «А ты кто и какова твоя вера?». Христос ответил: «Я Эисси и владею единою спасающею религиею». Джюмджуме сказал: «В таком случае и я приму твою религию». Но в то же время он просил Эисси, чтобы тот вновь позволил ему помереть, так как, оставшись без страны и людей, как того легко было ожидать, он не хотел более жить. После этого Эисси вновь позволил ему помереть, и он здесь теперь похоронен. На этой гробнице, недалеко от городской стены, стоит большое старое дерево и сложена из камня в 5 локтей вышиною и в 8 локтей диаметром площадка вроде сцены, к которой ведут ступени»⁸³.

Л. И. Лавров сообщает, что рассказ А. Олеария о Джюмджуме воспроизведен в XVII в. и у О. Дапшера. А в легенде к плану Дербента 1730-х годов упоминается «святой король Тцумтцума», о котором жители рассказывают, что «в те времена, когда Христос еще ходил по земле, он зашел в эти края, пробудил Тцумтцуму из мертвых и говорил с ним. Затем Тцумтцума вновь умер и похоронен в этом месте. Могила украшена высеченной из камня короной, тут же посажено тутовое дерево, но сама могила мало почитается»⁸⁴.

Известный азербайджанский историк А. К. Бакиханов в неопубликованной записке 1841 г. писал, что о Джум-Джуме «в завидных стихах на персидском языке от неизвестного писателя говорится, что Иисус Христос, увидев однажды гнилой человеческий череп, желал узнать, кому он был принадлежал и потому попросил бога воскресить его; когда же это было исполнено, то воскресший сказал, что он был очень могущественный царь язычников, и за грехи свои перед богом страдает в аду; чтобы загладить молитвами и добродетелью прежние свои заблуждения, он просил Христа дать ему снова жизнь и позволить начать второй период оной на земле, что и было исполнено; после чего он умер с теплою верою в бога и благочестием. В Дербенд-Наме упоми-

нается между мусульманскими «свидетелями» некоторый Джамд-жамахом».

И. Н. Березин в 1849 г. писал, что «жители Дербенда уверяли меня, что могила... принадлежит арабскому вождю Джамджамаху, жившему до Шахбала и победившему грузинского царя Арчила».

В 1856 г. Н. В. Ханьков писал об этой могиле: «Несмотря на то, что имя Джюм-джума нигде не упоминается в этой надписи, предание так же упорно теперь, как и при Олеарие, привязывает это имя к этой гробнице, так что мы должны искать в ней по крайней мере потомка этого славного мужа. Но можно ли думать, что он есть тот султан Чюмче, имя которого сохранилось в списке пятидесяти шехидов, напечатанном профессором Казем-Бекком на 152 странице его превосходного перевода Дербенд-Наме?»⁸⁵.

Л. И. Лавров говорит, что «джум» по-арабски означает «череп» и увязывает это слово с содержанием легенды, которую он считает вымыслом, привязанным к этой могиле в более позднее время⁸⁶. Для нас же ясен древний характер легенды и интересна она именем якобы похороненного здесь правителя — «Джюмджуме», «Джамджамах», «Чюмче», которое, на наш взгляд, есть не что иное, как «цумучу». Как бы ни варьировалось содержание легенды у разных записывавших ее авторов, речь в ней идет о древнем правителе этих мест, жившем до шамхалов. Хотя содержание легенды не имеет отношения к погребенному в ней, судя по эпитафии, Махмуду, она могла быть связана с более древним погребением, бывшем когда-то в этом месте, задолго до мусульманства и событий, вызвавших смерть Махмуда.

Надо полагать, что самый древний вариант легенды был зафиксирован А. Олеарием, а затем и другими авторами, до Березина И. Н. В этих вариантах Джюмджуме жил еще до Иисуса Христа и, будучи им оживлен, поверил в истинность его религии и принял ее. Понятно, что такой сюжет не мог возникнуть после принятия ислама населением района Дербента, время его появления скорее можно увязать с периодом бытования здесь христианства. Таким образом, из всего сказанного ясно, что «цумучу» в различных вариантах произношения — древнейший титул правителей в Дагестане, какой бы его областью они ни управляли; происхождение его, вероятно, надо искать в древнем пласте дагестанских языков.

В 20-е годы XIII в. в Дагестане впервые появляются монголы. Вторично они появились здесь в конце 30-х годов XIII века; в это время через Рича они проникают в Лакию, и в начале апреля 1240 года Кумух был разрушен монголами⁸⁷. К нашествию мон-

голов на Лакию принято относить описание разорения Кумуха в «Тарихи-Дагестан» Мухаммеда Рафи. «Они (обитатели Кумуха) сражались с великим мужеством и 70 юношей пали мучениками. Эти заняли укрепление выше мечети (называемое) Кекели⁸⁸ и обязали себя клятвой сражаться и пожертвовать своим имуществом, жизнью и телами. Когда эти юноши исполнили свой долг в укреплении (т. е. были все убиты), оба князя Сартан и Каудер опустошили Кумух в субботу месяца Сафара⁸⁹. Столица лакцев Кумух восемь раз разрушалась монголами⁹⁰.

В конце XIV века Лакия подверглась нашествию войск Тамерлана. Шереф-ад-дин Иезди сообщает о взятии Тимуром укрепленных лакских крепостей Кулы (Жули — А. Б.) и Тауса⁹¹. «Оба отряда согласованно сверху и снизу напали (на крепость). Сколько ни бросали (из крепости) стрел и камней и сколько ни гибли храбрецов, другие верующие смельчаки, благодаря счастливой судьбе могущественного Тимура, храбро принимались за это дело. Жители крепости, видя эту небесную и земную беду, сверху и снизу спускающуюся, оробели и растерялись»⁹².

Объединенные силы лакцев и аварцев выступили против Тимура в количестве 3000 человек, помогая жителям Ушкуджа. Войска эти, предводительствуемые «шаукалом Казикумухским и Аухарским», потерпели поражение. «...Старейшины (калантары) казикумухские и аухарские вместе с тамошними кадиями и вельможами (акабир) прибыли ко двору Тимура, признали свою вину и поступок, каялись и просили прощения и выполнили обычай подчинения и службы»⁹³. Борьбе лакцев с полчищами Тимура посвящена лакская эпическая песня «Парту Патима».

Напомним ее содержание, которое по смыслу делится на три части. В первой части говорится об обычной горянке Патиме, которая с полным кувшином воды из родника возвращается домой и видит молодых мужчин-односельчан, занятых военной тренировкой. Они просят дать им воды из кувшина. После утоления ими жажды Патима хочет попробовать свои силы, сразившись с ними. Встретив с их стороны насмешку, Патима дома переодевается в доспехи убитого брата и вызывает на соревнование одного из наемщиков, по имени Ахмед, который обладал большой физической силой и сиоровкой. В этом единоборстве победила девушка, и посрамленный соперник просит у нее прощения. Далее восхищенный Патимой Ахмед отправляет к ней соседку с любовным посланием. В третьей, последней, части в Кумух прибывает гонец с сообщением о приближении войска Тимура. Лакские воины собираются в Кумухе, чтобы отсюда идти на Тимура. Увидев девушку во главе лакского воинства, воины Тимура недоумевают, а сам Тимур презрительно улыбается. Но вскоре его отно-

шение к противнику меняется: «Клинки о щиты ударяться стали, друг с другом противники драться устали, устали скакать скакунны боевые, монгольское войско омутилось впервые. Тимур не запомнил победных боев»⁹⁴. Обе стороны решают выделить по одному воину для единоборства. Монголы выставили крепкого, высокого Тугая, от лакцев вышел Ахмед. Тугай мечом рассекает надвое Ахмеда, но тут яростно вступает в бой Парту Патима: «Тугай замахнулся, но сабле Тугая ответила девушки сабля кривая. Еще один взмах и еще один взмах, и пал перед ней обезглавленный враг»⁹⁵. Далее Патима выдерживает поединок со старшим братом Тугая, который также падает с лошади, сраженный ею. Победив в единоборстве, Патима сумела увлечь за собой лакских джигитов, которые ринулись на противника и обратили его в бегство. Воины, изгнавшие врага с родной земли, с победой возвращаются домой, а Парту Патима оплакивает гибель Ахмеда.

Является ли Парту Патима исторической личностью, или это собирательный фольклорный образ героической женщины? О Парту Патиме сообщал еще в начале XX века Саид Габиев в своей работе «Лаки, их прошлое и быт»: «У лакцев есть своего рода Иоанна Д'Арк — Парту Фатима, которая некогда спасла родной край от нашествия монголов. О ее подвиге свидетельствует и надгробный памятник, который привлекает летом много паломников, преимущественно женщин; ее считают святой де-вой»⁹⁶. Прозвище «Парту» возникло от названия местности «Парту-Тувалу», недалеко от селения Хуна, где, по рассказам, находилась могила этой девушки. Могила Парту Патимы до наших дней не сохранилась, нет об этой девушке и каких-либо конкретных исторических сведений; основные сведения о ней можно почерпнуть главным образом из вышеуказанной эпической песни и из предания о «Парту-Тувалли Патимат», которое было записано нами в Кумухе в 60-е годы нашего столетия. Согласно этому преданию Патима была девушкой из знатного кумухского рода, любимицей семьи, с детства отличавшейся отчаянным характером. Единственный ее брат, бывший прекрасным наездником и воином, искусно владевший оружием и приемами джигитовки, с детства обучал сестру воинскому искусству и умению обращаться с оружием. Переодевшись в мужскую одежду, Патима, по преданию, не раз участвовала во внутрисельских и межсельских соревнованиях по скачкам лошадей, приходя к финишу в числе первых. Однажды, как рассказывает предание, в ежегодный «День скачек» (вероятно, это был праздник первой борозды, который обязательно сопровождался скачками) Патима, также готовившаяся к ним, взглянув рано утром из дома, увидела, что с четырех сторон к селе-

нию скачут черные всадники на черных конях. Удивленная увиденным, поскольку до начала скачек было еще далеко, Патима позвала подругу-соседку посмотреть на них, но та ничего не увидела, а между тем всадники, двигавшиеся навстречу друг другу, проскочили селение и исчезли. Тогда Патима поняла, что это видение предназначалось для нее одной и обозначало приближение к Лакии жестокого Тимура. Спешно стало собираться народное ополчение. Одета в мужскую одежду, вступила в ополчение вместе с братом и Патима. Она отчаянно сражалась, не щадя ни себя, ни врага. В разгар боя тяжело раненная Патима упала с коня, отлетела в сторону ее папаха, и изумленному взору противника предстала чернокося красавица-горянка. Лакские ополченцы стали теснить противника, рубя воинов Тимура налево и направо, пока не одержали над ними полной победы. Брат же, мстя за сестру, «укоротил» ее убийцу, лишив его головы. Патима была похоронена на месте ее гибели. Народная молва приписывала умиравшей Патиме обещание оказывать помощь своему народу и после смерти до тех пор, пока память о ней будет жива. Она была признана святой и ее могила на протяжении пяти с лишним столетий была местом поклонения лакцев и приношения жертв. Здесь больные просили себе исцеления, девушки — женихов, бездетные — детей, во время засухи процессии жителей из близлежащих селений приходили с заклинаниями о дожде. В народе существовало представление о том, что в годину тяжелых для лакского народа испытаний на его защиту поднимается новая Парту Патима.

У нас нет сомнений в исторической реальности нашей героини и ее подвига, так как часто именно в фольклоре сохранялась память о знаменательных событиях истории и значительных исторических деятелях. К примеру, о героическом поведении храброго Муртазали-бека — сына Чолак Сурхай-хана в Турчидагской битве мы также знаем по историческим песням и народным преданиям, а не по письменным источникам, хотя жил он по историческим меркам сравнительно недавно — 250 с небольшим лет назад. Да и сюжет о девушке-воительнице, надо полагать, возник сразу же вслед за описываемыми событиями, как воспевание реально совершенного подвига, поскольку позже, после еще большего усиления в Лакии позиций ислама, которому было чуждо изображение в качестве воинов женщин, он просто не мог явиться.

Кроме того, сам факт пребывания девушки, хоть и кратковременного, на передовых ролях свидетельствует о том, что традиции былого амазонства в горах Дагестана, когда женщина ни по своей воинственности, ни по общественному своему положению ни в

чем не уступала мужчине, были еще не до конца изжиты в XIV веке⁹⁷.

В XIV—XVII вв. Казикумухское шамхальство значительно усиливается. Арабская надпись XIV века из даргинского сел. Ашты, открытая Л. И. Лавровым, гласит: «Построил эту мечеть Бадр-шамхал сын... с (?) войском для жителей Зирих-Герана. Если (они) избавятся от неверия, то нет на них хараджа»⁹⁸. Эта надпись свидетельствует о том, что в XIV веке вся область Зирих-Геран (Кубачи) с окружающими селениями находилась в политической зависимости от казикумухских шамхалов и платила им харадж (поземельный налог). Из нее же, кроме того, ясно, что в XIV в. при распространении в Зирих-Геране ислама активную роль играл Бадр-шамхал Казикумухский, построивший с этой целью мечеть в с. Ашты, входящем в состав политического объединения Зирих-Геран, и пообещавший освободить зирихгеранцев от уплаты хараджа после окончательного перехода их в ислам⁹⁹.

Об усилении власти Кумуха в верховьях реки Уллу-чай свидетельствует и надпись из с. Худуц (718/1318—1319 г.), в которой говорится о том, что жители Гумика собрались на месте сбора и решили отдать все пашни, горы, пастбища жителей Худуца жителям сел. Андж. б. к. Договор этот был написан, как говорится в надписи, в присутствии шамхала Ах. обара¹⁰⁰. Здесь «кумухская сельская община представлена как реальная сила, выступающая в качестве коллективного распорядителя земельными участками на подвластных Кумуху территориях»¹⁰¹.

В этой же хронике как местность, в какой-то степени зависимая от Кумуха, названо селение Рича, а в надписи 1031/1622 из сел. Гельхен пишется «вилаят Рича в подчинении Кумуки»¹⁰². В хронографе из рутульского сел. Шиназ, нанесенном на могильную плиту среди прочих важнейших событий, имевших место в Дагестане в XV — нач. XVIII вв., сообщается о сожжении селения Ахты «жителями Кумуха и Рутула» в 943/1536—1537 г.

О значении казикумухского шамхала в Дагестане говорится и в завещании Андуника (XV в.): «Затем обрати внимание на свидетельство наших почтенных предков о численности мужей в Дагестане. В нем 250 тыс. воинов, из них 60 тыс. табасаранского, 50 тыс. Хайдакского, 100 тыс. кумухского падишаха, 40 тыс. — нуцала...»¹⁰³.

Факты свидетельствуют, что власть кумухского шамхала в отдельные периоды распространялась на весь Дагестан. Согласно исторической хронике «Тарихи-Дагестан» Мухаммеда Рафи (составлена до серед. XVI в.) шамхал собирал подати зерном и скотом со всего населения Дагестана: «Народы Караха ежегодно

платили шамхалу 500 голов овец, народы Кусрахи — 300 голов овец, а для наследника шамхала — 400 голов овец, за предоставление им пастбищ, принадлежащих шамхалу (гора в Кусрахи) — 1000 голов овец. Народы Хидалал за каждые 4 года должны были платить по одной овце с дома, народы Чамалал — 500 голов овец, Тиңдал — 20 быков, Арчу — 130 овец, а для наследника шамхала — 30 баранов, Хумз — 700 баранов, 700 мерок пшеницы и 60 мерок меда, Анди — по одному быку и 8 штук войлоков. С городов Кадар и Аркас — половину того, что было назначено для Хумза, с жителей Тумал — по барану и по мерке пшеницы с каждого дома. С города Костек — с каждого дома по рыбе, с города Таргу — с каждого дома два сахара рису. С Губдена — 100 баранов, с Қайтата — 170 буйволов, Усиша и Акуша — 100 быков. С жителей Сурха — с каждого дома по одному дирхему, с жителей селения Цудахар — 50 быков, с жителей Унчукатль и Куқби — 6 ослов, навьюченных маслом. С города Зарат Керан (Кубачи) за пользование пастбищной горой — 30 мерок порошу и 50 баранов. С жителей селения Иргана — по мерке хлеба и за пользование пастбищной горой Заштеб — 80 овец, с жителей Баклал (Гумбет) — 30 быков и 30 баранов. За пользование пастбищными порами Цагур и Голода — 50 овец, с общества Риш-ор и Мукрах — 70 баранов, с общества Каралал (кюринцы) — 100 жеребцов и 100 кобыл»¹⁰⁴.

Натуральный характер дани говорит о том, что основной формой ренты в данное время была продуктовая рента, которую получал шамхал за счет использования летних и зимних пастбищ, находившихся в его собственности. Это указывает на неразвитость феодальных отношений. Господствующим был феодальный способ производства при наличии устойчивых патриархально-родовых пережитков. В сельской общине в это время еще в значительной степени сохранялись родовые порядки, что фиксируется в лакских адатах. Во многих случаях сельская община пока выполняла свои административные функции, но притязания шамхалов на общинные земли не только не прекращались, но и принимали все более настойчивый характер.

Развитие феодальных отношений происходит в условиях классовой борьбы, выразившейся в противодействии общин наступлению феодалов на общинные свободы, в попытках уклонения крестьян от платежа податей и выполнения повинностей. В этом отношении представляет интерес «Соглашение жителей Казикумухского сел. Унчукатль», относящееся к XVII в. и переведенное Т. М. Айтберовым. В нем говорится о том, что джамаат Унчукатля договорился о том, что если кто-либо из эмиров (правителей) загубит или захватит скот кого-либо из жителей селения, они

обязаны силой взять у эмира стоимость скота. Они договорились также не продавать эмирам свою недвижимость, свои поля и свои дома; на сделавшего это будет наложен штраф один бык, а проданное — возвращено. Если между эмирами и жителями селения Унчукатль произойдет бой и кто-либо из унчукатлинцев не прибежит на зов о помощи, то на него — кровь быка... Если кто-либо скажет хотя бы полслова в пользу эмиров, то на него будет наложен штраф — один бык. Если кто-либо донесет эмирам на старейшин или на других жителей селения, то на него штраф — один бык¹⁰⁵.

Иногда общинники от пассивной борьбы переходили к открытым выступлениям. Одно из таких выступлений против шамхалов в 1640 году закончилось изгнанием последних из Кумуха.

§ 3. ОТ ЧОЛАК СУРХАЙ-ХАНА ДО АГЛАР-ХАНА

Об изгнании шамхалов из Казикумуха в статье А. В. Комарова «Казикумухские и кюринские ханы» сообщается следующее: Казикумух служил местопребыванием шамхалов до конца XVI века; около этого времени шамхалы холодное время года стали проводить в Тарках или Бойнаке, теплое время — в Казикумухе. В период правления шамхала Сурхай-Мирзы-хана в Казикумухе возникла партия, выступающая против шамхальской власти, и в 1640 году после смерти Сурхай-Мирзы-хана последующих шамхалов более не допустили в Казикумух, а лакцы избрали себе правителя хахлавчи (кзуклавчи) из побочной ветви семьи шамхалов, оставшейся в Казикумухе. Первым казикумухским хахлавчи, избранным на собрании феодальной знати «кзат», был Алибек. Хахлавчи имел власть более военную, нежели светскую, и занимался главным образом сбором ополчения и руководством им как при набегах на другие области, так и при защите своей территории. Каждое селение при нем управлялось выборными старшинами, власть которых на местах была столь сильной, что они могли отказаться выставлять вооруженных людей по требованию хахлавчи. Духовная власть была в руках главного кадия Казикумуха.

После смерти хахлавчи Алибека около 1700 года у него остались внуки от двух сыновей — Сурхай-шамхала и Гирей-шамхала, умерших еще при жизни отца. От Сурхай-шамхала осталось 7 сыновей и 1 дочь, от Гирея — сыновья Сурхай, Сулейман и дочь Итаргу. После смерти Алибека надо было избрать нового хахлавчи. Избрание происходило на большом сборе «кзат» в Казикумухе выборными старейшинами селений. Первым кандидатом на

должность хахлавчи был обычно самый старший из членов шамхальской фамилии, оставшейся в Кумухе. Если же по каким-то причинам он не мог быть избран, выбор останавливался на следующем за ним по старшинству. Избираемый обязательно должен был быть чистым потомком казикумухских шамхалов, ни в коем случае не чанка. Таким образом, в это время, о котором идет речь, хахлавчием должен был быть избран старший сын Сурхай-шамхала или хотя бы кто-то из его братьев. Сыновья Сурхай-шамхала не имели никаких выдающихся качеств, но лакские старейшины, придерживаясь обычая предков, отправили своих представителей к вдове Сурхай-шамхала с просьбой разрешить им избрать правителем лакского народа ее старшего сына. Однако, как пишет А. В. Комаров¹⁰⁶, вдова к пришедшим не вышла, выразив этим самым свое неуважение к ним, а вела разговор через служанку. Узнав о цели их прихода, вдова заявила, что ее сын является законным наследником лакских правителей и не нуждается в специальном избрании, и вслед уходящим велела выбросить старый башмак со словами: «Избирайте его». После этого она вместе с сыновьями вынуждена была поспешно уехать из Казикумуха, боясь мщения оскорбленных узденей.

Посоветовавшись, выборные решили провозгласить хахлавчием Сурхая — сына Гирей-шамхала и отправили сообщить об этом своих представителей теперь уже в дом вдовы Гирей-шамхала — Умамат-бика. Она их приняла вежливо, ввела в дом, усадила на почетные места, угостила и внимательно выслушала. Сурхая она дала наставление быть всегда честным в своих поступках, помнить, что он отвечает перед богом за свой народ, со старшим обращаться как с отцом, с равным — как с братом, с младшим — как с сыном.

Сурхай старался следовать наставлениям матери и, как известно, остался в памяти народной как демократичный и справедливый в отношениях со своими подданными правитель. В то время, когда Сурхай избрали хахлавчием, ему было 20 лет. Он был высок ростом, как и все представители шамхальской, а позже ханской фамилии в Казикумухе, широкоплеч, лицо имел открытое и мужественное; он хорошо владел всеми видами оружия и был одним из лучших наездников Лакии. Военскую подготовку он получил в сел. Тужчар у своего воспитателя — атабага¹⁰⁷ узденя Абдуллы.

Вскоре после избрания Сурхая хахлавчием ему пришлось сразиться со своими 7 двоюродными братьями. Уехавшие в Акушу со своей матерью сыновья Сурхай-шамхала, когда пришло время собирать дань с подвластных хахлавчию селений, прибыли туда

за этим. Старшины аулов сообщили об этом Сурхая, и он отправился к двоюродным братьям с просьбой не затевать междоусобных войн. Но братья не хотели слушать Сурхая, поскольку считали себя наследниками правителя, и ему пришлось сразиться с ними, выступив одному против семерых. В результате сражения, по преданиям, четверо из братьев были убиты, трое — ранены¹⁰⁸. Сам Сурхай лишился кисти левой руки, из-за чего получил прозвище «чолак» — безрукий. Трое, оставшихся в живых, двоюродных его братьев бежали в Аварию и навсегда там остались.

Эти же события, рассказывающие о приходе к власти в Казикумухе Сурхая, сына Гирея (или Гарая, как его называют в дагестанских исторических сочинениях), несколько по-другому излагаются в анонимном сочинении на арабском языке, которое называется «Историей потомков Мухаммадхана Казикумухского» и составлено на основании преданий, восходящих к потомкам Мухаммадхана¹⁰⁹. Здесь отец соперников Сурхая назван Мухаммадханом, а не Сурхай-шамхалом, как об этом сказано у А. В. Комарова¹¹⁰. Издатель этого документа Т. М. Айтберов склонен верить этой версии, поскольку, по его мнению, потомки Мухаммадхана «вряд ли могли забыть имя последнего из своих предков — владетелей Кумуха»¹¹¹. Здесь названы 3 сына Мухаммадхана — Кунашхан (Гунаш), Алихан и Алибекхан. Об упомянутых выше событиях рассказывается следующее: «Мухаммадхан умер в 1092 (1681) году. Он был эмиром в Гумухе. Остались, однако, его отпрыски, которые вознамерились поставить эмира из своей среды по прошествии сорока дней. У них был обычай ставить эмиром старейшего из них с их общего согласия. Сурхайхан стал, однако, оспаривать у них их эмирство: «Неправильно, если эмир будет у них и только. Мы ведь тоже из поколения султанов. Сейчас наша очередь. Пусть эмиры будут поочередно». Отпрыски Мухаммадхана сказали ему тогда: «Эмир будет только из нас — старший из нас по возрасту, как то в обычае наших предков. Неприлично нарушать наш обычай». Он, однако, не принял их наставления и сказал: «Мы спросим у вилайата».

У Сурхай-хана была хитрая, богатая и щедрая мать. Она, собрав их (то есть жителей вилайата), попросила их, и те сказали так, как сказал Сурхайхан: «Пусть эмир будет поочередно. Если вы и старше его, то это потому, что ваш отец был старше его отца. Сейчас время Сурхайхану быть эмиром». Когда они поняли хитрость этой женщины и речь жителей вилайата, то вознамерились сразиться и убить Сурхайхана. Печальные и задумчивые, они вернулись в свои обители. И вот однажды Кунашхан отправил посланца к Сурхайхану, чтобы он позвал Сурхайхана к нему домой для того, чтобы там они с ним коварно расправи-

лись. Сурхай-хан, однако, не пошел, а послал к нему своего отрока, чтобы тот посмотрел на положение их дел и разведал их истинное намерение. Его отрок, подслушав их речи, узнал их истинное намерение и сказал: «О мой эмир! Не ходи к ним, ибо они ожидают тебя для того, чтобы убить».

Сурхай-хан, узнав об их коварстве, вторично направил посланцев и послания к жителям вилайата Гумук, смиренно жалуюсь. Тогда ночью тайком они пришли к воротам Сурхай-хана с намерением перебить отпрысков Мухаммадхана в восьмую ночь джумада ал-ахира 1092 (1681) года. Отпрыски же Мухаммадхана, когда убедились в их прибытии, той же ночью бежали в Варайб. В нем они просидели восемь дней и ночей. Они разведали затем истинное положение Сурхай-хана и услышали, что он прибывает на свой хутор косить свою траву. Они тогда пошли, чтобы перерезать его путь.

Сурхай прибыл в тот же день, и между ним и отпрысками Мухаммадхана произошел бой. Кунашхан собственноручно отрубил тогда руку Сурхай-хану, а брат его был убит рукой Алибека¹¹².

Отпрыски Мухаммадхана, смиренно жалуюсь, ушли тогда в вилайат Хид и Андалал. Хид отдал местность Хулук, и они просидели в ней два года. Затем, однако, они испугались порячки (малыри) и вторично попросили у Хида и Андалала. Хид дал местность Тилик (Телетль), а Андалал — местность Хунуда (Гонода) и Хужал (Гоцатль). Они бросили тогда между собой жребий. Выиграл Кунашхан и пошел в Хунуда (Гонода), вторым был Алибек, он пошел в Тилик (Телетль). Остался Алихан, который пошел в Хужал (Гоцатль)¹¹³.

В изложении А. В. Комарова и Саида Габиева истории казикамукского ханства родословная Чолак Сурхай-хана ограничивается отцом Гиреем и дедом Алибеком. Между тем существует и более полная его родословная, которая дошла до нас в нескольких близких друг другу по содержанию списках, написанных по-арабски и переведенных и комментированных Т. М. Айтберовым. По его предположению, родословная Чолак Сурхай-хана составлена между 1721 и 1728 г., в ней сообщается: «Он — Сурхай б. Кирай, б. Али-байк, б. Тучалав, б. Али-байк, б. Сурхай, б. Уммал-Мухаммад, б. Усуми, б. Усуми, б. Бугдай-шамхал, б. Уммал-Мухаммад, б. Сурхай, б. Али-байк, б. Шайх-Ибрагим, а это — их предок (происходящий) из рода (насл.) Хамзы, дяди пророка — да благословит его Аллах и приветствует — по линии отца»¹¹⁴.

В уточненном Т. М. Айтберовым виде эта родословная выглядит так:¹¹⁵

Уцуми (рубеж XV—XVI вв.)

Уммал-Мухаммад (первая половина XVI в.)

Бугдай-шамхал (убит в 974) (1566-67)	Сурхай (убит в 974) (1566-67)	Меседо (ум. в 1005) (1596-97)	Банухусру (ум. в 950) (1543-44)
Мухаммад (убит в 960) (1552-53)			
Уцуми (ум. в 980) (1572-73)	Али-баг (ум. в 1030) (1620-21)	Сурхай-шамхал (ум. в 979) (1571-72)	Чупан (ум. в 1017) (1608-09)
Уцуми (упом. под 1045) (1635-36)	Тучалав (упом. под 1614-1635)	Илдар-шамхал (1623—1635)	Гирай (ум. в 1619)
	Али-баг, Гарай, Сурхай (упом. под 1681, ум. в 1747)	Сурхай-шамхал (1642—1668)	

Эту родословную можно несколько углубить во времени — до XIII в. — за счет других источников. В приведенной выше надписи из Цахура упоминается «Исми-шамхал» (надо полагать — Уцуми-шамхал — А. Б.), разрушивший сел. Хиц в 677/1278 г., а в надписи из с. Ашты назван шамхал по имени Бадр — XIV в. А. Р. Шихсаидов считает, что вторым в списке выявленных шамхалов должно стоять имя шамхала Ах. с. бара из Худуцкой хроники начала XIV в. (1318—1319 гг.), в которой речь идет о передаче с благословения шамхала и старшин Кумуха пастибицных и пахотных участков Худуца селению Ан. дж. б. к.¹¹⁶ В событиях 1396 г. (битва с Тамерланом у с. Ушкуджа) фигурирует безымянный «шаукал Казикумужский и Аухарский». Ко второй половине XV в. относится правление шамхала Мухаммада, далее идет Газисултан сын Мухаммада — 1500/01 г. Далее — Усми¹¹⁷, видимо, это уже известный по таблице Т. Айтберова, открывающий ее Уцуми.

Родословная Мухаммадхана — дяди Чолак Сурхай-хана в приведенном выше документе предстает следующим образом: Мухаммадхан, сын Алибека, сына Мухаммада, сына Гиримшамхала, сына Ильдар-шамхала, сына Сурхай-шамхала, сына Бугдай-шамхала, сына Шабали, сына Абдаллаха, сына шейха Насираддина — это их дед — сына Аббаса, сына корейшита Абдалмутталиба¹¹⁸.

Если сравнить эту родословную с родословной Чолак Сурхай-хана, то можно заметить в ней большие расхождения после Али-

бека вплоть до того, что в «родословной Сурхая, сына Гарая» сказано, что его предком был Хамза, дядя пророка, а в «родословной Мухаммадхана Казикумухского» предком является Аббас — другой дядя пророка. Кроме того, в «Записке о знатных кумухских родах» сообщается, что в Газигумухе было два тухума, которых именовали: Шамхаловичи (Шамхалилал) и Алибековичи (Алибикилал). Потомки Мухаммадхана — из Алибековичей, а потомки Сурхай-хана — из Шамхаловичей»¹¹⁹.

Неясно, как могли появиться разные предки у потомков одного и того же человека — хахлавчи Алибека. На нынешнем этапе изученности вопроса трудно установить, какая из родословных более близка к истине.

Вернемся к Чолак Сурхай-хану. После боя с двоюродными братьями некоторые изменения произошли и в личной его жизни. Ко времени описанных выше событий он уже был женат и имел сына Магомедхана — будущего правителя Лакии. Матерью его сына была двоюродная сестра — сестра семерых братьев, сражавшихся с Сурхаем. После убийства нескольких ее братьев Чолак Сурхай счел для себя невозможным продолжать жить с их сестрой и развелся с ней. После этого он женился на дочери своего атабага Айшат, и от этого брака родился будущий герой Турчидагского сражения дагестанцев с Надир-шахом — Муртазалибек, оставшийся в памяти народов Дагестана, в песнях и преданиях как доблестный защитник родной земли.

При всех положительных задатках своего характера Чолак Сурхай был сыном своего времени и благополучие своего народа видел в расширении территории своих владений. Период его правления отмечен рядом войн, которые он с переменным успехом вел в Закавказье. После взятия в 1712 году Шемахи Чолак Сурхай стал именоваться ханом казикумухским и ширванским и этим самым положил начало династии казикумухских ханов. Он отстраняет «кыат» и духовенство от вмешательства в дела управления, и власть его становится неограниченной.

Для своего времени Чолак Сурхай-хан был образованным человеком, выступал покровителем грамоты и наук, окружал себя образованными людьми. Так, известно, что знаменитый лечебник Дамадана Мегебского, названный им «Ханнал мурад» («Пожелание хана») был составлен им по настоянию Чолак Сурхай-хана по данным, взятым из лечебников арабского Востока. Образованных людей Чолак Сурхай-хан выбирал даже из военнопленных. Так, по преданию, после одного из сражений с Надир-шахом, когда последний вынужден был срочно уйти со своим войском из Дагестана, Чолак Сурхай-хан обнаружил в сел. Мискинджа молодого воина из войск Надир-шаха, серьезно раненого, которого

сердобольные мискинджинцы оставили у себя до излечения. Воин исповедовал мусульманство суннитского толка, хорошо знал арабскую грамоту и был образованным человеком. Чолак Сурхай-хан забрал этого юношу с собой в Кумух и сделал своим письмоводителем. Юноша стал родоначальником тухума Кажлаевых, из которого впоследствии вышло много образованных людей, в числе которых реставратор кумухской пятничной мечети Абдулхалик Кажлаев, много учителей, врачей, в том числе и один из лучших отоларингологов СССР в 40—50 годах — профессор Магомедхан Кажлаев, известный в нашей стране и за ее рубежами композитор Мурад Кажлаев и др.

Не надеясь собственными силами удержать Ширван с Шемахой, Чолак Сурхай-хан обратился с просьбой о покровительстве к турецкому султану. Но, удовлетворив просьбу, султан назначил правителем Ширвана не Чолак Сурхай-хана, а некоего Дауд-бека из Кубинского ханства, который с Чолак Сурхаем участвовал во взятии Шемахи. Оскорбленный этим назначением, Чолак Сурхай-хан сделал набег на Ширван, разорил его и вернулся в Казикумух.

В 1723 г. шах Тахмасп уступил России весь прикаспийский край от Астрабада до Сулака, сюда не вошел Казикумух. Трактатом же от 27 июня 1725 года Казикумух вместе с частью Ширвана был присоединен к Турции, а Сурхай-хан назначен правителем Ширвана и Казикумуха. В это время значение Казикумуха в Дагестане возросло.

В 1733 году, когда турецкое войско было разбито Надир-шахом близ Багдада, султан издал хатти-шериф, по которому все завоеванные у Персии земли возвращались ей. От Надир-шаха к Чолак Сурхаю был послан гонец с требованием оставить Ширван и Шемаху. Однако Сурхай-хан отказался выполнить это требование, велел убить посла и написал в ответ дерзкое письмо. Следствием этого, считается, был первый поход Надир-шаха против Чолак Сурхай-хана. В августе 1734 г. Надир-шах подступил к Шемахе. Главное сражение произошло в местности Деве Батан. Здесь войска Сурхай-хана были разбиты численно многократно их превосходившими войсками Надир-шаха, а сам Сурхай-хан бежал в Казикумух. В этом бою погиб и легендарный сподвижник Чолак Сурхая Карат. По своему происхождению, Карат был рабом Сурхай-хана из с. Хурхи, по некоторым сведениям — из с. Щара, взятый к нему в услужение еще в то время, когда Сурхай подростком жил и обучался воинскому искусству у своего атабага. Выступая партнером Сурхая в повседневных многочасовых тренировках, Карат был обучен владению оружием не хуже самого Сурхая. Позже, когда Чолак Сурхай стал ханом, Карат

всегда был при нем, являясь не столько его слугой, сколько верным, преданным другом и соратником, самым доверенным его лицом. Обращение с ним Сурхай-хана как с равным себе, дружба с ним и доверительное к нему отношение способствовало тому, что в преданиях о нем его часто называют Карат-ханом, Карат-беком. Как Карат-бек упоминается он и в исторической литературе¹²⁰. Настоящее имя Карата неизвестно; Карат — это прозвище, которое он получил, как гласит предание, еще в детстве из-за своей необыкновенной смуглости.

Карат оказывал неоценимые услуги Чолак Сурхай-хану. Известно, что отношения Чолак Сурхай-хана с Россией не сложились и вовсе были испорчены со времени взятия им Шемахи, когда его войнами были ограблены и убиты находившиеся там русские купцы. Когда в 1722 году Петр I прибыл в Дагестан, многие из дагестанских правителей изъявили ему покорность и были приняты в подданство России. Им был разрешен ввоз из России в их владения железа, свинца, пороха. Этого был лишен Чолак Сурхай-хан, державшийся независимо, и поэтому испытывал большие затруднения с боеприпасами. По преданиям, из-за отсутствия свинца для пуль одно время лакские воины вынуждены были заряжать свои ружья мелким щебнем (шамарал биты) или горохом (хьюрурал биты). Выход был найден: Сурхай-хан стал тайно посылать верного Карата в Кизляр, где тот заказывал и скупал большие партии свинцовых подносов якобы для бытовых целей. Привезенные в Кумух, они расплавлялись и шли на отливку пуль.

Многочисленные поездки Карата с этой целью в Кизляр позже послужили старшему сыну Чолак Сурхай Магомедхану, ставшему правителем Лакии, основанием для обвинения Карата в шпионаже в пользу русских и его казни, по одной из версий легенды о Карате. Популярность Карата в народной среде способствовала сложению о нем множества легенд и преданий, где иногда историческая правда уступает место вынужденным обстоятельствам, чтобы подчеркнуть какие-то его черты, которые особенно импонировали слушателям. Вот одна из таких легенд, которая своеобразно передает реакцию Чолак Сурхай-хана на требование Надир-шаха освободить Ширван с Шемахой после заключения им Багдадского мирного договора с Турцией, о котором говорилось выше, и показывает роль Карата в развернувшихся далее событиях. Как рассказывает легенда, Надир-шах прислал к Сурхай-хану гонца с письмом такого содержания: «Соберите всех жеребят, которые произошли от моих иранских жеребцов, со склонов дагестанских гор и отправьте их в Иран для моих доблестных всадников, а также очистите город Шемаху и прилегающий вилайят от своих нечистых горцев». Письмо прочли Сурхай-хану, но он не

понял первой его части. На помощь позвали главных советников и приближенных хана, однако, и они не поняли смысла письма и не могли найти на него достойного ответа. Сурхай-хан впал в глубокое раздумье и за советом обратился к кадию Кумуха Амиру Али. Тот порекомендовал послать нукеров по селениям ханства и найти такого человека, который расшифровал бы письмо Надир-шаха и написал ему достойный ответ. Два раза объехали нукеры хана с письмом Надир-шаха все ханство, но такого человека не нашли. Расстроенный и впавший в отчаяние хан послал и в третий раз с повелением проникнуть в самые отдаленные места и тщательно проверить все население. Но все было тщетно, и неудачливые нукеры хана в третий раз возвращались с пустыми руками и в плохом настроении через селение Щара. И вот недалеко от селения на поляне они увидели подростка, который пас ягнят. В тот момент, когда нукеры хана проезжали мимо него, он одной рукой держал краюху хлеба и ел ее, другой рукой уничтожал насекомых на воротнике своей рубахи, локтем удерживая спадавшие штаны на месте, при этом из его носа текло в два ручья. Это был Карат. Удивленные таким зрелищем нукеры хана остановились и, указывая друг другу на странного мальчугана, стали смеяться. Обиженный этим смехом подросток обратился к нукерам с дерзкими словами: «Вы не из тех ли неудачников, которые не могут понять письма конюха (намек на незнатное происхождение Надир-шаха) и не в состоянии ответить на его ничтожное послание? А еще величаетесь ханами, беками и нукерами. Что касается меня, то я бедный сирота, по нужде и необходимости делающий то, что я не смог скрыть от вашего появления. Если бы у меня была третья рука, я бы очищал одновременно и нос».

Обиженные ханские нукеры вернулись в Казикумух к Сурхай-хану и рассказали ему обо всем, в том числе и о подростке-пастушке. Хан немедленно послал за ним двух нукеров, которые привели мальчика к хану. Хан спросил его, сможет ли он расшифровать письмо Надир-шаха и дать ему достойный ответ? Подросток в знак согласия кивнул ему головой, но тут же поставил условие, а именно, чтобы в течение 40 дней его кормили лучшими блюдами с ханского стола. Хан согласился. На сорок первый день хан вызвал его к себе и не сразу узнал: он увидел перед собой здорового красивого юношу, полного сил и энергии, который заявил, что готов приступить к выполнению обещанного. Карат попросил хана, чтобы в ханстве нашли для него сорок юношей его возраста и всем им заказали черкески белого цвета и военное снаряжение одинакового вида, цвета и качества, а также подготовили сорок белых скакунов настоящих горных пород. В течение

десяти дней все было подготовлено. Тогда юноша заявил хану: «Вы позвольте мне самому дать достойный ответ лично Надир-шаху, а этим юношам разрешите сопровождать меня». Хан согласился и распорядился обеспечить юношу и его отряд всем необходимым в дорогу.

Юноша со своими спутниками незаметно доехал до границы Надир-шаховских владений и здесь остановил свой отряд. Там, обращаясь к своим товарищам, он сказал: «Вот теперь до самого Тегерана мы будем убивать всех встречных собак, не разбирая их масти, возраста и принадлежности хозяевам. Специально искать мы их не будем, но встречных, попавшихся нам, надо обязательно всех, до единой, убивать». Затем они отправились в сторону столицы Надир-шаха, убивая всех встречных собак. Весть о собакоубийцах, опережая их, разнеслась по всему Ирану и дошла до Тегерана и шахского дворца. Ни один иранец, будь то простой крестьянин или владыка провинции, не мог выяснить, откуда взялась эта белая туча, эти крылатые кони и красивые джигиты и зачем они убивают собак. Людям они не причиняли вреда, а собак не щадили. Так они доехали до самого Тегерана, до дворца шах-ин-шаха и там убили любимую собаку шахского визиря. На майдане Туп-хана их окружили и привели к Надир-шаху. Юноша обратился к шаху с требованием принять их как послы великого дагестанского Сурхай-хана. Тотчас Надир-шах распорядился организовать достойный гостей пир и пригласить на него своих приближенных, чтобы обольстить юношей и подарками и ласковыми словами побудить их вступить в свою непобедимую армию.

После приветствий и угощения Надир-шах спросил юношей, почему они, такие молодые и красивые, убивают всех иранских собак. Карат ждал этого вопроса и ответил Надир-шаху так: «В недалеком прошлом огромные стаи волков напали на дагестанские отары и стали их нещадно истреблять. Когда собственными силами дагестанские чабаны не сумели справиться с волками, они поднялись на гору Дюльтидаг и позвали на помощь иранских собак. Собаки же не пришли на помощь, хотя иногда пытались нашей падалью. Поэтому теперь мы их убиваем, поскольку они оказались недостойными соседями». Надир-шах — шах-ин-шах Ирана и звезда Востока — удивился сказанному и заявил юноше: «Как может такое случиться? Где Дюльтидаг и где Тегеранские равнины? Как могут на таком огромном расстоянии собаки Ирана услышать призыв дагестанских пастухов? В уме ли Вы?», на что юноша ответил: «О великий Надир, меч Израиля! Странно и удивительно не то, что собаки не слышали призыв наших чабанов, а достойно удивления то, что Вы требуете от нашего мудрого

Сурхай-хана жеребят, происходящих от иранских жеребцов, обитающих в Мазандаране и степях Исфахана, которые при всем желании не могут переплыть реку Куру и Хазарское море. Как могли случиться с иранскими жеребцами кобылицы дагестанских гор, тем более, что их охраняют жеребцы более лучшей, горной породы? О великий шах! В своем ли разуме Вы позволили себе затребовать то, что в природе не существует?». Шах, разозленный таким ответом, объявил пир закрытым, а дагестанских юношей свободными и тут же отдал приказ готовиться к походу на Дагестан. Юноша со своими товарищами быспрыми переходами явился к Сурхай-хану и доложил ему о своем ответе и сообщил, что войскам Надира уже дан приказ отправляться в поход. Сурхай-хан, довольный достойным ответом юноши, дал ему в знак благодарности звание сотника «цивикъана» и зачислил его в свою свиту»¹²¹. По этой легенде вместе с Каратом погиб и весь его отряд, вступив в сражение с передовыми частями Надир-шаха в урочище Деве-Батан.

Возвращаясь к противостоянию Чолак-Сурхая и Надир-шаха, отметим, что после победы при Деве-Батане войска Надир-шаха заняли Шемаху и двинулись далее к Дагестану и Лаккии. Под натиском превосходящих сил противника защитники Кумуха вынуждены были сдаться, а сам Чолак-Сурхай бежал в Аварию. По заступничеству шамхала Хасбулата, который придерживался проиранской ориентации, Надир-шах не разрушил Кумух и назначил его правителем Магомедхана — старшего сына Чолак-Сурхая.

В декабре 1735 года Надир-шах вновь двинулся через Акуша на Казикумух, но вернулся, не дойдя до него.

В июле 1741 г. войска Надир-шаха заняли Кумух и захватили в плен Чолак-Сурхая с его женой Айшат, которых отправили в Дербент. Спасение их из плена легенда приписывает сестре Чолак-Сурхая Итаргу, которая, чтобы выволить их оттуда, поступила в услужение к любимой жене Надир-шаха, привезенной им из Индии, и сумела так ей понравиться и возбудить к себе такое сочувствие, что по ее просьбе Сурхай-хан с женой были освобождены Надир-шахом из плена и ушли оттуда на заранее подготовленных лошадях с прибитыми наоборот подковами. Надо отметить, что А. В. Комаров, а вслед за ним и С. Габиев спасение Сурхай-хана из плена приписывают его жене Айшат¹²².

В сентябре 1741 г. объединенные силы лакцев, аварцев, даргинцев разбили полчища Надир-шаха в битве на Турчи-даге. Здесь своей отвагой прославился младший сын Чолак-Сурхая Муртазали-бек, рожденный в браке с узденкой Айшат. О смелости, храбрости Муртазали широко известно, эти его качества вос-

петы в народных песнях, преданиях лакцев и аварцев. В одной из лакских песен от имени Надир-шаха в адрес Чолак-Сурхай произносятся такие слова: «Гуржистан, Индустан пусть твои будут, Сурхай, твой хан Муртазали пусть будет моим, Сурхай». Муртазали был демократичен, прост в отношениях с простыми людьми, за что они его и любили. Теплые дружеские отношения связывали его и с Каратом, но со своим старшим братом Магомедханом у него сохранялись напряженные отношения из-за неприязни к нему последнего.

В песнях и преданиях Муртазали-бек так сильно бился с иранцами во время Турчидагского сражения, что у него разболелась рука, от чего он и умер. По другому же преданию, после битвы на Турчидаге, когда Муртазали был в зените своей славы, он был тайно отравлен Магомедханом, который якобы заявил народу, что он умер от желудочных колик. Почти сразу же после него, по одной из легенд, был убит и Карат, которого, как говорилось выше, Магомедхан обвинил в шпионаже в пользу русских; по его же приказу была задушена и Итаргу, якобы за близкие отношения с Каратом. Но народ не хотел поверить в столь бесславную кончину своих любимцев, поэтому возникла и имела хождение версия о том, что Карат и Итаргу сумели спастись, сбежав в Турцию; где и прожили якобы до глубокой старости.

К 1741 году относятся и события, связанные с разрушением сел. Гьухьал и известные в научной литературе под названием «восстания табахлинских узденей»¹²³. Причиной его считается возмущение табахлинцев захватом ханом их общинных земель. Р. М. Магомедов, говоря об этом восстании, не указывает года события. На наш взгляд, оно относится именно к 1741 году. На полях книги «Джазаир-аввалу» шейха Ибрагима ал-Бейджури¹²⁴ мы видели запись о том, что в месяце сафар в пятницу 1154 г. х. (апрель 1741 г.) во времена Магомедхана разрушено сел. Гьухьал (Табахлу). Другого случая разрушения Табахлы в XVIII в. мы не знаем. Следует уточнить, что восстания как такового не было, а было недовольство табахлинцев, переход которого в восстание и предотвратил Магомедхан своей расправой над ними. Магомедхан вообще неприязненно относился к табахлинцам по причине того, что они в расприх между ним и Муртазали поддерживали последнего.

По преданию, Магомедхан созвал мужчин Табахлы в Муркелинскую мечеть якобы для проповеди и запер их там, а затем ввел своих нукеров в Табахлу, разгромил и разрушил ее фактически без сопротивления. Жители Табахлы переселились в другие места, в частности, считается, что сел. Шадни в нынешнем Дахадаевском районе было основано изгнанниками из Табахлы. Поз-

же, через несколько лет, некоторые из них вернулись с разрешения Магомедхана, но им не позволили селиться на прежнем месте, а дали небольшой ровный участок ниже прежнего местоположения села, размером, как говорили, с «табакъ» (деревянный поднос), отсюда и официальное, вошедшее в русские документы название села, которое сами лакцы и поныне называют Гьухьал. О другой версии наименования Табахлу мы говорили выше.

После Турчидагского сражения Чолак Сурхай-хан полностью передал власть Магомедхану, а сам удалился на покой. В 1748 г. он скончался и был похоронен в Кумухе на ханском кладбище. Магомедхан был весьма образованным для своего времени человеком, хорошо знал коран, мог толковать его изречения, любил беседовать с учеными-богословами. При нем нанятые им писцы занимались переписыванием лучших сочинений арабских писателей, а ученые-алимы — их переводом. Мнюние мечети при нем стали получать большие доходы от земель, которые он им дарил¹²⁵, и при этих мечетях собиралось много учащейся молодежи, что способствовало распространению грамотности. Подданные считали его правителем гуманным и справедливым, однако, предания связывают с его именем и расправы с некоторыми из своих родственников и подавление недовольства гьухьалинцев, о которых говорилось выше.

Хотя Магомедхан отличался своей склонностью к мирному образу жизни, тревожное время, в которое он жил, вынуждало и его брать в руки оружие и вести войны. Как только Надир-шах ушел из Дагестана, Магомедхан стал готовиться к походу на Ширван с целью присоединения его вновь к Кавикумухскому ханству. Со значительным ополчением он подошел к Шабрану, занятому персидским гарнизоном. При его осаде лакцы взорвали миной часть крепостной стены и, войдя в укрепление, вырезали всех защитников. Спаслась только дочь начальника гарнизона (у А. Комарова он назван Абдул-ханом, у С. Габиева — Абдулла-пашой¹²⁶) Истаджала, на которой женился Магомедхан, и от нее в 1744 г. родился сын Сурхай — будущий хан Сурхай II. Имя Истаджалы сохранилось в названии принадлежавшей ханам горы ИсучГалу над сел. Хуты, которая была ей подарена Магсмедханом в качестве калыма, вообще-то не принятого у лакцев.

После Шабрана Магомедхан захватил Шемаху, но вынужден был вернуться в Кумух раненым после того, как персидские войска изгнали его оттуда. Еще раз в 1760 г. он на короткое время завладел Шемахой, но вынужден был уйти оттуда.

В 1774 г. Магомедхан завладел Кубой и Кюрой, ранее захваченными Фет-Али-ханом, и присоединил их к Казикумуху. В этом сражении погиб Эльдар-бек — один из трех сыновей про-

славленного Муртазали-бека, сражавшийся на стороне Фет-Али-хана. После скоростной смерти отца он уехал к Фет-Али-хану Кубинскому, который сделал его правителем Дербента. Два других его брата бежали один в с. Марки, другой — в с. Цушар. Через небольшое время Эльдар-бек тайно прибыл в Кумух с несколькими мешками пороха, намереваясь взорвать дом Магомед-хана, чтобы отомстить за своего отца. Его действия заметил ханский визирь Гусни и поставил в известность хана. Эльдар-бек спасся бегством, а Гусни в качестве награды за верность был переселен Магомедханом поближе к ханскому дому. То место, где до этого события располагался дом Гусни, до сих пор известно под названием Хюсни кьатта.

Вскоре, однако, Фет-Али-хан изгнал Магомедхана из Кубы, а в 1775 г. русский отряд под начальством генерал-майора барона Медема заставил его уйти из Кюры. Вся Кюра с Гюнейским и Курахским магалами оказалась в руках старшего сына Магомед-хана — Шахмардан-бека, который, будучи в ссоре с отцом, получил ее от Фет-Али-хана Кубинского.

В 1789 году умер Магомедхан Казикумухский, ханом стал его сын Сурхай, известный как Сурхай-хан II, доживший до глубокой старости и получивший прозвище Хъунбутта — дед, которое в официальных бумагах иногда фигурирует в качестве титула и пишется то Хамбутай, то Хамутай и т. п.

После смерти в 1789 г. Фет-Али-хана и последовавшей вскоре затем смерти Шахмардан-бека Сурхай-хан II завладел Кюрой и присоединил ее к Казикумуху. При нем в состав лакских владений вошли лезгинские селения Ялаг, Кака и Луткун в долине р. Самур, несколько селений в Ихрекском ущелье и агульское сел. Буркихан. Правление этого хана знаменательно многократными его попытками завладеть Кубой, а также многолетней войной с русскими, завоевывавшими Дагестан.

В 1796 г., когда предводительствуемые графом Зубовым русские войска стали быстро продвигаться к владениям Сурхай-хана II, он, собрав ополчение, хотел напасть на передовые отряды русской армии, но вернулся, узнав, что ими взяты Дербент и Куба. Однако, как только русские войска покинули Дагестан, он двинулся на Кубу и под сел. Алпан вначале истребил батальон русских, затем с получением ими подкрепления вынужден был отступить и позже дать клятву на подданство русским. Но стоило русским уйти из Дагестана, как сын Сурхай-хана II Нухбек занял Кубу, а сам Сурхай-хан — сел. Куллар на Самуре, но вскоре они вынуждены были оставить их.

В 1806 г. ради спасения своих владений Сурхай II вторично присягнул на верность России, но не согласился платить дань.

В 1811 году сыну Сурхай-хана Нухбеку не удалось вместе с Ших-Али-ханом Дербентским вернуть Кубу, потерпев поражение в битве с генерал-майором Хатунцовым. Сам Сурхай-хан после кровопролитного боя с Хатунцовым около сел. Шихихюр бежал, терпя поражение, к Курахе, но не сумел удержаться и в Курахе и вместе с группой родственников и дружиной едва успел уйти и добраться до Казикумуха. Кюринцы присягнули на верность русскому царю. Здесь русскими было образовано отдельное владение, управлять им поставили Аслан-бека — сына Шахмардан-бека — непримиримого врага Сурхай-хана. Ему был пожалован чин полковника и дарована инвеститурная грамота на Кюринское ханство, знамя с российским гербом и драгоценная сабля¹²⁷.

В мае 1813 г. Сурхай-хан двинулся к Курахе с целью захватить его, но был разбит около сел. Гельхен отрядом кюринцев и русским гарнизоном Кураха. После этого Сурхай-хан II с 20 близкими родственниками отправился в Тавриз просить помощи у персидского шаха, оставив управлять Казикумухом своего сына Муртазали.

Узнав об отъезде Сурхай-хана, в Кумух в марте 1814 года с семейством и имуществом переехал Аслан-хан. Между тем 12 октября 1813 года был заключен Гюлистанский мирный договор между Россией и Персией, по которому Персия отказывалась от вмешательства в дагестанские дела, и поэтому Сурхай-хан, лишенный возможности получить помощь от Персии, выехал из Тавриза со всеми своими приближенными и конвоем (всего их было 125 человек) и тайно через Грузию направился в Дагестан. При переправе через р. Куру он встретился с отрядом русских в несколько сот человек и сумел вырваться оттуда с большими потерями и добраться до Хосреха. В пути к нему присоединились его приверженцы, и когда он подошел к Хосреху, у него было уже около пятисот человек¹²⁸. Брат Аслан-хана Гасан-ага, встретивший его здесь с отрядом кюринцев, после перестрелки бежал отсюда с потерями.

Муртазали-бек вышел из Кумуха с отрядом лакцев и братом Аслан-хана Фет-Али-беком навстречу Сурхай-хану, заверив Аслан-хана, что не допустит отца в Кумух. Однако на привале он напоил допьяна Фет-Али-бека, приказал отрубить ему голову и послал Сурхай-хану в Хосрех в знак того, что он готов принять отца без сопротивления. Узнав об этом, Аслан-хан поспешил бежать с женой в Касумкент и вернулся к управлению Кюринским ханством.

Сурхай-хан II вновь стал управлять Казикумухским ханством, но у него появилась стойкая неприязнь к сводному сыну Муртазали-беку, который в отсутствие отца успел завоевать популярность

в народе как правитель мирный и справедливый. В начале марта 1816 года Муртазали-бек был смертельно ранен по приказанию Сурхай-хана его внуком Магомед-беком и дорублен шашкой племянником Гарун-беком. Вскоре после этого Сурхай-хан вновь присягнул на верноподданство России, был признан и утвержден ханом Казикумухским. Но Сурхай-хан не оставлял мысли вновь овладеть Кюрой, и в декабре 1819 г. появился под Чирахом, где стоял русский гарнизон. После боя Сурхай-хан вынужден был отступить к Хосреху.

19 января 1820 г. Ермолов назначил ханом Казикумухским полковника Аслан-хана Кюринского. В июне 1820 г. генерал-майор князь Мадатов вначале разбил ополчение лакцев и аварцев, собранное Сурхай-ханом, на перевале между Чирахом и Хосрехом, а затем занял без боя Казикумух и передал управление Аслан-хану. Сурхай-хан бежал в Согратль, а в начале августа этого же года он отправился в Персию, надеясь получить там помощь войсками и деньгами.

В начале декабря Аслан-хан высочайшим указом был утвержден ханом Казикумухским и Кюринским с пожалованием чина генерал-майора, инвеституры грамоты на правление, знамени с российским гербом и драгоценной сабли. С этого времени Казикумухское ханство фактически было присоединено к России, хотя официальной датой его присоединения было установлено 12 июня 1820 года.

В 1826 г. Сурхай-хан, пользуясь вторжением персов в Грузию, через Шемаху пробрался в Дагестан и прибыл в Согратль, где и скончался в 1827 г. на 83 году жизни.

Время правления Асланхана ознаменовалось появлением в Дагестане учения о мюридизме. Он не выполнил приказа Ермолова об аресте Муллы-Магомеда Ярапского и дальнейшем препровождении его в Тифлис. Тайно содействовал он и Казимулле и Гамзат-беку, рассчитывая получить управление Аварией после истребления аварских ханов.

После гибели аварских ханов Аслан-хану было поручено управлять и Аварией, и он послал в Хунзах своего племянника Гаджи-Ягью. В апреле 1836 г. Аслан-хан умер в Казикумухе. После его смерти ханством короткое время управляли его сыновья Нуцал-ага (умер в августе 1836 г.) и Магомед-Мирза (умер в 1838 г.).

В 1839 г. Казикумухское и Кюринское ханства снова были разделены. Кюринским ханством управлял сначала Гарун-бек, затем Юсуф-бек. В Казикумухском ханстве правительницей была оставлена вдова Аслан-хана Умму-Гюльсум-бике. С 1839 г. ее помощником состоял Махмуд-бек, который был связан с мюри-

дизмом и в 1842 г. перешел к Шамилю. Правительницу тоже увели мюриды, но вскоре она была освобождена. Управляющим к ней назначили Абдурахман-бека, при котором был создан совещательный орган в составе казикумухского кадия и двух старшин из знатных узденей; каждому платили по 300 рублей жалованья в год.

В 1847 г. Казикумухским ханом был утвержден Аглар-бек. Еще в детские годы он обнаруживал недюжинные способности и хорошие задатки, но став ханом, прославился своей грубостью и жестокостью в отношении своих подданных. Настоящее имя Аглар-хана было Шахмардан. Однако в детстве мать называла его Аглар-ханом, т. е. ханом агаларов, и за ним осталось это прозвище¹²⁹. Еще в юные годы он был отправлен аманатом в Петербург, откуда вернулся на родину в чине штаб-ротмистра пвардии. Став ханом, он прежде всего учредил постоянное войско, состоявшее из нескольких сотен человек, остальное же мужское население Лакии должно было всегда быть готовым к мобилизации. Постоянное войско было составлено следующим образом. Все ханство было разделено на 4 участка и каждый участок должен был выставить определенное число воинов в одежде того или иного определенного цвета: Казикумух выставлял полторы сотни всадников в белых папахах и белых черкесках; воины из Заречного магала должны были быть одетыми в желтые черкески и папахи, из Кули — Хосреха — в серые папахи и черкески, из Вачи-Чайминского магала — в черные черкески и папахи. Каждая сотня имела своего сотенного командира, свое знамя, свою музыку (3—4 зурны и барабаны) и певцов. Вооружены они были ружьями-кремневками, пистолетами, шашками, кинжалами. Кроме того, у Аглар-хана были 3 сотни личных нукеров, вооруженных штуцерами¹³⁰.

Надеясь использовать постоянные лакские войска против Шамиля, русское правительство давало им жалованье, которое Аглар-хан им не платил, не давал он им и крестов и медалей, пожалованных русскими, за исключением отдельных своих доверенных лиц. После смерти Аглар-хана нашли заполненный ими сундук.

Видя несовершенство вооружения своих воинов, Аглар-хан открыл в Кумухе оружейную мастерскую, вызвав мастеров из с. Кубачи. Здесь изготовлялись ружья, называвшиеся «ханскими жазирами». Работали в этой мастерской вихлинцы. Однажды, как пишет А. Каяев, мастерскую посетил Аглар и, видя как усердно работают вихлинцы, сказал им: «Терпите, молодцы, терпите, я вас научу изготавливать ружья», на что один из вихлинцев

ответил: «Наш господин, пока ты жив-здоров, мы не только ружья изготавливать, а пушки отливать научимся»¹³¹.

В ближайшем окружении Аглар-хана, помимо лакцев, были и аварцы: секретарем его был чохец Магомед-Мирза Мавраев, знаменосцем — тоже чохец Мусаев¹³².

Аглар-хан в быту и со своим окружением был человеком непредсказуемым и жестоким. Как рассказывают, он не любил мужчин из сильных тухумов, которые держались более или менее независимо, и старался посеять вражду между сильными тухумами, которая, заставив их убивать друг друга, обескровливала их настолько, что у них не оставалось сил быть смелыми с ханом. При нем были полны тюрьмы и ямы, в которые сажали неугодных хану людей. Никто из авторитетных в народе мужчин не мог быть спокойным за себя. Нами еще в 60-е годы у престарелых информаторов были записаны рассказы о разных происшествиях во времена правления Аглар-хана, которые они в свое время слышали от представителей старшего поколения. Вот некоторые из них. Как-то на пиру у Аглар-хана один из знатных кумухцев позволил себе довольно резко ответить на какое-то замечание хана. Поняв свою оплошность, он тут же вскочил и бросился бежать с пира. За ним вдогонку кинулись ханские нукеры. Спасавшийся бежал, путаясь в своих широких шелковых штанах, по моде того времени, и в конце концов, на бегу распустив державший их шнур, избавился от них и побежал теперь значительно быстрее и сумел скрыться от преследователей. Но если находчивый кумухец для спасения своей жизни предпочел расстаться с важной принадлежностью своего туалета, этого не могли позволить себе нукеры и потому не сумели угнаться за беглецом. Для того, чтобы добиться прощения хана, родственникам беглеца пришлось приложить много усилий.

Рассказывали еще такую историю. Незадолго до своей смерти Аглар-хан решил в очередной раз жениться, невеста была из эрпелинских беков. Когда свадебная процессия невесты была уже на подъезде к Казикумуху, встречать ее вышло все его население, и по всему пути ее движения сквозь ряды охранявших невесту нукеров к ней прорывались многочисленные просители, ходатайствующие за своих родственников, заключенных в тюрьму и брошенных в ямы. Когда невеста прибыла в ханскую резиденцию, при первой же встрече с Аглар-ханом она потребовала освобождения всех заключенных. Аглар-хан, уже больной и еле державшийся на ногах, уважил просьбу молодой и приказал выпустить всех заключенных на волю. Ожидавшие этого момента родственники заключенных поспешили увести их домой и вывезти из се-

ления, пока хан не передумал. Но в эту ночь, как рассказывают, он умер.

Двойственным было отношение Аглар-хана к Шамилю и русским властям. С одной стороны, он соблюдал верность русскому правительству, по первому требованию спешил на помощь русским и создавал видимость войны с Шамилем. Он строго карал тех из своих подданных, кто выказывал симпатии Шамилю или переходил к нему на службу. Так, по его приказанию был убит Абдулла-паша-бек — его же родственник, который, не выдержав творимых им беззаконий, ушел к Шамилю: его подкараулили ханские нукеры, когда он тайно возвращался в Кумух, чтобы повидаться с семьей, и убили в местности над с. Мукар, где он и был похоронен.

С другой стороны, он выручал Шамиля, когда тому грозила опасность. Так, Аглар-хан помог Шамилю под Закаталами: он предупредил его о засаде, устроенной русскими, приказав к тому же своим сотням стрелять только холостыми снарядами¹³³.

Сохраняя верность русским, Аглар-хан вместе с тем держал себя с ними независимо и даже выказывал некоторое пренебрежение к русской власти в крае. С. Габиев в своем труде рассказывает о случае, когда Аглар-хан по вызову командующего войсками Дагестана отправился в Темир-Хан-Шуру, взяв с собой две сотни дружинников-узденей и полсотни нукеров. Когда он проезжал через Дженгутай, его правитель Рашид-хан пригласил его на свадьбу своего брата Ибрагим-хана, на что Аглар-хан пообещал заехать на обратном пути.

В Темир-Хан-Шуре несколько его нукеров ограбили лавки торговцев, из-за чего вышла потасовка между торговцами, подержанными полицейскими, и дружинниками Аглар-хана. Затребованный к генерал-губернатору для объяснения случившегося Аглар-хан взвалил всю вину на своих непослушных узденей и наметнул на тревожное положение в Дагестане. Осторожный генерал-губернатор тут же решил замять это дело и разрешил Аглар-хану с сопровождавшими его дружинниками уехать домой. На обратном пути, сдержав свое обещание, Аглар-хан заехал к Рашид-шамхалу. На свадьбе присутствовало много важных гостей: ханов, беков, а также тогдашний начальник Дагестанского округа полковник Лазарев. Все вели себя корректно, за исключением Лазарева, который был настолько бестактен, что подходил к женщинам и за рукав выводил их на танец. Хотя это никому не нравилось, все молчали, не желая обидеть русского офицера. Один Аглар-хан не мог этого вытерпеть и, бросившись к Лазареву с обнаженным кинжалом, вышвырнул его в окно¹³⁴.

В 1859 г. Аглар-хан умер и ханством стал управлять князь

Тархан-Моуравов, а в октябре 1859 г. было утверждено гражданское управление во главе с царским штаб-офицером. По «Положению об управлении Дагестанской областью и Закатальским округом» (1860 г.) Казикумухское ханство было преобразовано в Казикумухский округ, разделенный на 4 наибства: Кумухское, Вицхинское, Мукарское и Аштикулинское. Все жители округа были обложены налогом в 1 рубль с дыма¹³⁵. Что же касается сельского управления, то оно осуществлялось, как и везде в Дагестане, выборными старшинами влиятельных и богатых фамилий¹³⁶.

§ 4. ВОССТАНИЕ 1877 ГОДА

В 1877 г. во время русско-турецкой войны началось восстание горцев против русской власти в Дагестане, оно охватило главным образом Лакию и Андалал. Как только весть о первых победах турок в Армении дошла до Дагестана, согратлинский шейх Абдурахман-Гаджи собрал вокруг себя большую группу мюридов.

В Казикумухе ханом избирается подполковник гвардии Джафар-Али-бек Агларханович. Одновременно возник тайный комитет, который составлял временные инструкции для действий повстанцев. В числе руководителей восстания был мукарский наиб Фатали-бек. Отряд штабс-капитана Абдулмеджид-бека, посланный начальником Казикумухского округа Чембером против восставших в Мукарском магале и Согратле, присоединился к ним и вместе с ними вернулся в Казикумух¹³⁷. Как рассказывают предания, Абдулмеджид-бек пытался вначале образумить восставших, говоря о бесперспективности восстания, о несравнимости сил русских и повстанцев, но его обвинили в трусости, и тогда он сам присоединился к восставшим.

Фанатичная толпа повстанцев ворвалась в ханский дворец, где находилась квартира и канцелярия начальника округа, и все находившиеся там чиновники и сам начальник округа были убиты. Затем приступом была взята Кумухская крепость, занятая батальоном русского войска. Весь гарнизон был перебит.

По решению руководителей восстания Джафар-хан отправился с отрядом через Акушу в Кайтаг и Кюру, в пути к нему присоединялись все новые повстанцы. Оттуда он двинулся к Дербенту.

Абдулмеджид-бек и Фатали-бек отправились в Левашу. В первой же битве у Левашу был убит Фатали-бек; принявший же командование Абдулмеджид-бек бежал к местечку Халчи, где на следующий день вновь потерпел поражение. Часть повстанцев оказалась в Цудахаре; прибывшие сюда русские войска дотла разорили Цудахар, в живых остался только маленький конный отряд, который пробился к своим¹³⁸.

Терпевшие поражение повстанцы отступали к Согратлю, но и он был взят русскими. Главари восстания были захвачены и казнены в Гунибе, среди них были Абдулмеджид-бек, Зубаир-бек (брат Фатали-бека), Амир Баратов, Канкул-гаджи.

Вернувшийся в Кумух отряд Джафар-хана был разгромлен генералом Меликовым, взявшим Кумух. Восстание было окончательно подавлено. Офицеров лишили чинов и орденов. Арестованных целыми семьями с малыми детьми под усиленной охраной войск пешком двинули в Темир-Хан-Шуру, оттуда после разбора дел одних отправляли в ссылку, других на каторгу. Наказание отбывали в Псковской, Саратовской, Астраханской, Казанской, Тобольской губерниях. Имущество сосланных было конфисковано или разграблено. После 5-летней ссылки по манифесту императора Александра III в 1883 г. оставшимся в живых ссылкой разрешено было вернуться домой¹³⁹.

Вернувшиеся в родные места сосильные, в том числе и лица ханской и бекских фамилий, оказались без средств существования и дополнили собой ряды торговцев и ремесленников. Они привнесли в быт родной стороны элементы прогрессивной русской культуры, тягу к образованию.

Присоединение Дагестана к России объективно было прогрессивным явлением, так как оно способствовало положительным сдвигам в социально-экономических отношениях. В Дагестан начинает проникать передовая русская культура.

После реформы 1861 г. в России начинается бурное развитие капитализма. В русло капиталистического развития оказываются втянутыми и национальные окраины России, в том числе и Дагестан, в сельское хозяйство которого проникают элементы капиталистического уклада. Ускоряется процесс классового расслоения крестьян и обезземеливания трудящихся масс.

Для Лакии второй половины XIX века характерен рост торговли. Появились специальные скупщики изделий кустарей, в частности, усиленно скупались шерстяные ткани, так называемые лезгинские сукна. Эта прослойка торговых людей носила название «совдажары». Скупленные у мастериц разных селений ткани вывозились на вьючных лошадях через горные перевалы на рынки Закавказья. Оттуда «совдажары» привозили в Лакию бумажные и шелковые ткани, а также другие товары. В руках этих скупщиков сосредоточивались значительные средства.

Установление прочных связей Дагестана с другими районами страны после окончания Кавказской войны вызвало усиление отходничества, в частности в Лакии. Отходничество было прогрессивным явлением, так как способствовало повышению культурно-

го уровня не только самих отходников, но и всего населения дагестанских аулов.

В начале XX в. быстро развиваются рыночные связи Дагестана с центральной Россией. Из года в год увеличиваются поставки на общероссийский рынок животноводческой продукции — в 1902 году Казикумухский округ поставил около 6 тыс. овец и 880 пудов шерсти, а в 1914 году — 17575 овец и 9105 пудов шерсти¹⁴⁰.

§ 5. СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ЛАКИИ В XIX—НАЧАЛЕ XX в.

При рассмотрении социальных отношений в Лакии в XIX в. бросается в глаза резкое деление всего ее населения на два антагонистических класса — феодалов и крестьян: первый составляли хан и его приближенные, беки, чанки и знатные уздени «хъуни къаттри», а также высшее духовенство. Ко второму классу относились зависимые уздени, раяты и лаги (рабы).

Хан был главой феодального общества, ему принадлежало право отправлять суд, а до присоединения к России — объявлять войну, заключать мир, издавать законы. Он был не только верховным правителем, но и главным собственником земли. Основным источником доходов казикумухских ханов были летние горные пастбища, которые отдавались ими в аренду. Так, Магомед-Мирзе — хану Казикумухскому принадлежало более 40 пастбищных гор, и доход хана составлял ежегодно 2500 овец¹⁴¹. Кроме пастбищ, ханы имели обширные сенокосы и пашни в самых лучших местах. Все полевые работы для ханского дома выполнялись раятами, они же платили ханам значительную дань продуктами.

В XVIII — первой половине XIX века в Лакии были известны следующие виды феодальных податей и повинностей: харж — доля урожая, взимаемая с зависимых сословий; касима — налог на животных, принадлежащих зависимым сословиям; магъала — дань, взимаемая животными и выплачиваемая отдельными обществами; шилтач — налог за уличение в неправде; тангъа — налог с торговцев; тамач — налог со строений; бигар — работа на хана по очереди; сурмухъху — выделение рабыни для обслуживания вышедшей замуж дочери феодала; караваш — предоставление прислуги во двор хану; зунтах ятту — бараны за пастьбу с овец; зунтах ниц — бык за пастьбу с овец; ниц биххаву — убой быка при посещении владетеля; каччил дукра — корм для собак.

Некоторые из этих повинностей (магъала, тамач) сохранились до конца XIX века, хотя и в значительно сокращенных раз-

мерах. Помимо твердо установленной ренты продуктами, зависимые слои населения Лакии обязаны были в любое время по требованию хана поставлять ему продукты своего хозяйства: масло, сыр, корм для скота. Кроме того, ханский скот отправлялся для откорма в зависимые селения. В ханскую казну поступало имущество тех жителей ханства, после смерти которых не оставалось наследников по мужской линии (за вычетом доли дочерей).

Судя по записям в старых мечетских книгах, каждый дом Хосреха был обязан ежегодно поставлять ханскому дому 2 датIя-ла сыра и 1 датIял масла, каждые два дома ежегодно давали один палас (ххютIа) определенного размера. Паласы брали на вес; если вес не соответствовал требуемому, то палас не принимали. Рассказывают, что поскольку у хосрехских бедняков не бывало достаточно шерсти для тканья этих паласов, они выдирали шерсть у собак и мешали ее с овечьей шерстью. Во времена Чолак Сурхая для сбора этой дани привлекались ханские лаги: Къарава из Щара, Данги из Тухчара. В случае приезда хана для его угощения со всего аула собирались яйца, сыр, кувшины браги «мачча».

В селении Чаравалли в пользу хана ежегодно выделялся один бык, собиралось масло и сыр. Необходимые для ханского скота овес, сено, мякину также собирали в селениях. Сельская же администрация распределяла по домам очередность поставки для ханов требуемого. А. Каяев приводит записи из шовкринской мечетской книги, где говорится: «Прошла очередь Макки, перешедшая к нему от отца, теперь очередь за его братом Магомедом, сыном Омара... Овсяная очередь дошла до Айгуна, сына Пахливана... По очередности выплатил овес Амир-Али, теперь очередь дошла до Гасана, сына Пахливана...»¹⁴².

Поборами в пользу хана было обложено население не только зависимых, но и узденских селений. Так, аулы Ури, Мукар, Камахал, Бухты, населенные узденями, обязаны были ежегодно поставлять ханскому дому по 15 вьюков дров. Помимо дров, жители аула Бухты ежегодно поставляли хану 30 датIу ячменя, а несколько семейств этого селения давали ханскому дому 300 овец. Из аула Арчи ежегодно посылалось для хана 10 вьюков дров, а Арчи и Хосрех для перевозки ханского зерна выделяли 50 ослов, из них 30 — для хана, 20 — для перевозки зерна бекской фамилии Абдуллапашаевых. Подати с Арчиба брались потому, что они сидели на ханской земле и ханских горах. Из Къучура ханы получали 210 датIу зерна, из них в пользу хана шло 130 датIу, для фамилии Абдуллапашаевых — 80 датIу. Эта подать зерном была не на всем къучурском джамаате, а на трех из четырех тухумов этого села. Тухум, занимавший верхнюю часть села, ни-

чего не платил; три остальных тухума платили подать потому, что они пользовались ханскими землями.

Жители с. Шали платили каждому правящему дому Казикумуха долю дохода с джамаатских гор и сенокосов: каждый дом платил ежегодно ханам 1 дачу зерна, 3 датяла сыра, 1 датял масла, с каждых 10 ягнят — 1 ягненка. Кроме того, говоря для аппетита, от джамаата давали еще 10 овец. В последние годы существования этой подати она поступала в пользу Тагир-бека и Омар-бека.

С каждого дома сс. Чукна и Кара ханам поступало по 1 дачу зерна. Появление этой подати жители указанных селений объясняли тем, что когда-то ханам понадобилось зерно и они, прибыв в эти селения, раздали по домам по одному куску шелка «дарай», за которые потребовали по 1 дачу зерна. Сельчане согласились с этим, но ханские нукеры с этого времени стали приезжать ежегодно за этой платой. С отказавшихся платить брали дань силой, и она в конце концов закрепилась за этими селениями навсегда. Только 5 домов в Чукна не платили хану подать, это были семьи его лагов¹⁴³.

До установления в Лакии русской власти жители с. Хуты платили хану 15 дачу зерна в год.

Характерно, что все эти повинности были отменены Шамилем после взятия им селений в ущельях Дусрарат и Мукардарат, а натуральная подать арчинцев была заменена денежной (200 рублей). Окончательно от этой подати арчинцы избавились лишь с утверждением в Дагестане царской администрации.

Кроме вышеуказанных доходов, важным источником обогащения ханов были горные пастбища, сдававшиеся в аренду отдельным животноводам и целым сельским обществам.

Таким образом, в первой половине XIX в. в Лакии сосуществовали отработочная рента и рента продуктами, причем последняя была наиболее распространенной. Во второй половине XIX в. стала распространяться денежная рента.

Привилегированным сословием были также беки и чанки, жившие во многих селениях Лакии. Чанки, то есть лица, происходящие от неравного брака, например, хана с узденкой, не пользовались привилегиями своего отца, но стояли выше сословия своей матери¹⁴⁴.

Доходы беков составлялись из натуральной ренты с населения. Так, с. Арчи платило оброк не только ханам, но и бекам. Каждому беку и бике, «чистым с обеих сторон» (т. е. когда оба их родителя были из бекского сословия), арчинцы давали ежегодно по 3 коровы; тем, кто был «чист» только со стороны от-

ца — по 2 коровы. Подать арчинцев бекам уменьшалась, когда бек или бике умирали, и увеличивалась, когда у них рождались дети.

Если многие селения Лакии освободились от повинностей в пользу хана во время Кавказской войны и после ликвидации ханской власти, то зависимые отношения крестьян к бекам сохранялись до конца XIX в., а кое-где и до начала XX в. Так, в конце XIX в. жители 6 селений Лакии (Тулизма, Говкра, Шовкра, Щара, Хурхи, Чирах) продолжали нести повинности в пользу беков с. Кумух. В селении Кани 14 дымов из 182 отбывали повинности в пользу беков с. Цуцар, а в с. Куцы 2 дыма из 15 — бекам с. Акар¹⁴⁵.

Боркиханские беки даже в начале XX в. продолжали получать с жителей Боркихана повинности, заключающиеся в следующем: 1) уздени и райты совместно платили бекам по 8 баранов малых и по 1 барашку с каждого стада или пастуха; 2) райты давали бекам по 9 саб зерна и 1 овцу с дыма; имевшие улья — по одному улью с десяти и каждые 4 двора по очереди по 4 батмана (2 пуда) масла, всего в год 15 батманов¹⁴⁶.

Владение беков первоначально носило временный характер. Хань практиковали передачу отдельных селений в управление своим родственникам, а иногда и просто любимцам, передавая им вместе с тем свои права на доходы. Из этих родственников постепенно составилось бекское сословие, причем царская администрация сохранила создавшееся положение.

Поскольку большинство горных пастбищ оставалось в собственности беков и потомков ханской фамилии, сельские общества вынуждены были арендовать их на кабальных условиях, особенно те общества, которые совершенно не имели своих выгонов и пастбищ.

Утверждение царской администрации в Лакии не изменило положения зависимых сословий в части обеспечения их земель. Беки сохранили все свои права и владения.

Беки и чанки жили в следующих селениях: Кумух, Табахлу, Унчукатль, Караши, Кямаши, Шахува, Кума, Турчи, Щитли, Багикла, Варайми, Кихарчи, Хути, Марки, Хурхи, Дучи, Щара, Тохчар, Цуцар, Сумбатль, Кули, Хосрех, Вихли, Виратти, Хойми, Хуна. Некоторые из беков этих селений принадлежали к фамилии Чолак Сурхая. Насчет многих, как пишет А. Каяев, ничего не известно, они сами не знают, от кого происходят¹⁴⁷. Чанки из Хурхи заявляли, что они происходят из с. Марки, чанки из Цуцара считали себя потомками Муртазали-бека, сына Чолак Сурхая.

Самой многочисленной сословной группой лакского общества были уздени. Узденями называли тех, кто имел все права, кто ни на кого не работал, не платил никому подати. Уздени не были

обложены данью в пользу ханов и беков, но последние, имея на своей стороне силу, заставляли их работать на себя. Уздени составляли основную производительную силу феодальной Лакии. В исследуемое время разные узденские общества Лакии зависели от хана в различной степени. Часть из них (Ури, Мукар, Камал, Чукна, Хути и др.) платила подати и несла определенные повинности в пользу хана. Зависимость других заключалась в предоставлении хану воинов со своим продовольствием или в выделении из своей среды работников для выполнения определенных работ для хана (например, ежегодно несколько жителей с Сумбатль обязаны были очищать в Кумухе озеро от ила). Имелись и такие узденские общества, которые были полностью свободны от каких-либо обязанностей в отношении хана. Экономической основой власти феодалов над узденями в Лакии была собственность первых на горные пастбища.

В XIX в. сословие узденей было неоднородно. Среди них выделялись так называемые «хъуни къаттри», просто уздени и «гъарза уздантал». «Хъуни къаттри» — это состоятельные слои узденства, накопившие в своих руках значительные богатства. Эти уздени стояли близко к знати и не несли никаких повинностей в пользу кого бы то ни было. Они пользовались покровительством хана и по своему положению были, по-видимому, близки к кумыкским «сала-узденям».

«Гъарза уздантал» — это уздени, смешавшиеся в одном или нескольких поколениях с более низким сословием: раятами, лагами.

Следует отметить, что такое деление узденей было свойственно в основном Кумуху. В некоторых других селениях Лакии среди узденей различали только «чистых» и «смешанных с лагами».

К зависимым сословиям в Лакии относились лаги (рабы) и раяты. Раб являлся полной собственностью владельца, который мог его продать, обменять и т. д. Первоначальными источниками рабства были пленные, но затем появились и другие источники рабства. Рабы в Лакии не были однородны, среди них различались: ханские и узденские. Ханские лаги были доверенными лицами, обязанности которых заключались в усмирении непокорных. Ханские лаги отбирали имущество у тех, кто не хотел отдать его добровольно, арестовывали виновных в чем-либо, в общем, исполняли в Лакии полицейские функции. Сборщик дани в Хосрехе «дарагъа» назначался из числа лагов, в других раятских селениях должностные лица также являлись ханскими лагами.

По-видимому, ханские лаги в основном составляли ханский аппарат принуждения. В селениях Верхний и Нижний Катрух, где лаги жили оседло, они обрабатывали ханские земли и соби-

раемый на этих землях хлеб отдавали своим владельцам. Хань имели право брать отсюда прислугу как мужского, так и женского пола; лаги этих селений имели и собственные земли¹⁴⁸.

В более стесненном положении находились лаги, принадлежавшие узденям. Их хозяева могли заставить их работать на себя, либо по своему усмотрению продать.

Следует заметить, что в горах рабство не получило широкого распространения, так как небольшие площади удобной для обработки земли ограничивали возможности использования рабского труда в хозяйстве. Так, самый крупный феодал в Лакии в середине XIX в. — хан Аглар владел пашней всего на 178 саб (8—9 десятин). Чаще всего рабы, принадлежавшие узденям, получали свободу за выкуп или без выкупа и постепенно становились членами сельского общества. Однако, несмотря на формальную свободу, потомки освобожденных рабов особенно сильно испытывали на себе все тяготы сословного неравенства. Породниться с потомками лагов уздени считали для себя унижительным, их не допускали к участию в общественной жизни селения, во многих аулах им не разрешали посещать квартальные мечети.

К 60-м годам XIX в. — ко времени упразднения ханской власти, рабы, в основном, были посажены на землю на правах зависимых крестьян или отпущены на волю.

В 1864 году в Казикумухском округе насчитывалось всего лишь 40 неосвобожденных рабов обою пола¹⁴⁹. Во многих селениях к лагам приравнивались члены тухумов, которые по каким-либо причинам переселились в данный аул. Их недружелюбно называли «асбакълут» (дословно: «бессовестные»). Они не имели в аулах земельных наделов, сельское общество часто не разрешало им пользоваться выгонами и сенокосами. Зарабатывать себе на жизнь они могли, арендуя на кабальных началах землю у зажиточных людей или исполняя у них всевозможные работы по хозяйству, но чаще всего в XIX в. этот слой тружеников занимался ремеслом. Бесправное положение, отсутствие у них недвижимого имущества приравнивало их в глазах местных жителей к рабам.

В с. Щара имелось три рабских тухума: Чаргас лагъарт, Мугъалтар (мугалы) и Щангъи лагъарт. Здесь наряду с лагами из числа пленных, захваченных во время набегов на другие области, фигурируют выходцы из аварского селения Щангада. В с. Убра рабскими считались тухумы, переселившиеся сюда из Кая, Хойми и других лакских селений.

Другим зависимым сословием лакского общества в XIX в. были раяты. Раятами называли жителей некоторых селений Лакии, которые должны были вносить определенную ренту ханскому дому и выполнять некоторые работы для ханского дома. По одним

сведениям, 16 селений в Лакии были раятскими¹⁵⁰, по другим — их было значительно больше. Документ 1864 г. «Сведения о видах крепостной зависимости, существующих в Дагестане» называет такие раятские селения Казикумухского округа: Чирах, Ашты, Кунки, Олюх, Худуц, Анлух, Цырха, Санджи (даргинские селения), Щара, Тохчар, Гамиех, Копран, Хурхи, Тулизма, Хулисма, Арчи, Хосрех¹⁵¹. Жители всех этих селений отбывали повинности тому, кто был правителем лакцев. Население двух аулов — Шали, Халатки — являлось наследственными раятами братьев Аслан-хана, Омар-бека и Таир-бека, а жители Боркихана — боркиханских беков.

Сословие раятов формировалось в Казикумухском ханстве двумя путями. С одной стороны, за счет пленных — лагов, которых ханы сажали на землю, с другой — путем закабаления разными способами свободных общинников. Например, жители даргинских селений Чирах, Ашты, Кунки, Худуц и др. были силой оружия превращены в раятов казикумухского хана, а в таких лакских селениях, как Тулизма, Хулисма, Хосрех и др., раятская группа в основном сложилась за счет лагов, посаженных на землю¹⁵².

Положение раятов в Лакии не отличалось от положения крепостных крестьян. Раяты производили для хана все виды сельскохозяйственных работ: пахоту, посев, сбор урожая, молотьбу, помол зерна на мельнице. Они же косили сено и привозили его хану домой. На своих лошадях и ослах они вывозили навоз на ханские поля. Во время полевых работ раятов подгоняли ханские лаги и нукеры с нагайками. Все строительные работы для хана или его визиря выполнялись также раятами: они добывали и привозили камень, помогали мастерам, выполняя всю черную работу. При этом ханы могли в любое время собирать с раятов любые продукты.

Необходимо отметить, что не во всех раятских селениях, названных нами, поголовно все жители были раятами казикумухских ханов. В этих селениях жили и свободные уздени. С другой стороны, в ряде узденских селений часть жителей выполняла работу на хана.

С утверждением в Дагестане царской администрации господство ханов и беков над раятами нашло полную поддержку со стороны новой власти. Представители царизма видели «в отношении беков и поселян с детства знакомый им институт крепостного права»¹⁵³.

Стремление хана к постепенному закреплению свободных общинников вызывало среди последних протест, часто активный. Характерно решение общества сел. Убра, записанное ученым Ма-

гомедом из Убра, умершим в 1146 г. х. (XVIII в.): «Если ханские лаги или нукеры явятся за данью или за мужчинами, следует всем выйти на борьбу с ними. С невышедшего берется и режется в пользу джамаата бык, а также в пользу джамаата конфискуется его угодыя и все его имущество»¹⁵⁴.

Все имеющиеся документы свидетельствуют, что в первой половине XIX в. позиции феодализма в Лакии были очень сильны. Однако рядом с феодальными отношениями в земледелии и землепользовании уживались пережитки патриархальных отношений. Как указывает Р. М. Магомедов, в XVIII — начале XIX вв. уровень развития отдельных областей Лакии был неодинаков. В Кумухе и окружающих его селениях были развиты ремесла и торговля, а в селениях нынешнего Кулинского района в силу внутренней замкнутости и изолированности продолжали сохраняться полупатриархально-полуфеодальные отношения¹⁵⁵. Эта неравномерность общественно-экономического развития разных частей Лакии наблюдалась на протяжении всего XIX в., хотя и не в такой сильной степени, как в более ранний период.

В исследуемое время все земли в Лакии делились на следующие категории: частновладельческие угодыя (абсолютное большинство земель); земли, принадлежащие казне; вакуфные земли. Кроме того, сохранялось общинное владение выгонами и частично покосами, пастбищами и лесом. По данным 1897 г. в Лакии в частном владении находилось свыше двух третей земельных угодий¹⁵⁶. Часть частновладельческих земель состояла из владений хана (в первой половине XIX в.) и беков, а также разбогатевших узденей (хъуни къаттри). Другую часть частновладельческих земель составляли мелкие участки — мюльки, находившиеся во владении свободных узденей.

Самым крупным землевладельцем в Лакии в первой половине XIX в. был хан. Последний лакский хан Агалар владел 34 пастбищными горами¹⁵⁷, являвшимися основным источником доходов этого хана. Значительные доходы горные пастбища приносили и бекам, сдававшим их в аренду.

Крупнейшими землевладельцами в Лакии были Кадиевы и Качаевы. Так, Камиль Кадиев в 1905 году имел 243 десятины земли, Максуд Мустафа-оглы — 375 десятин и т. д. В то время как 47 хозяйств крупных землевладельцев имели 3622 десятины, на один крестьянский дым приходилось в среднем 0,65 десятины¹⁵⁸.

По данным 1897 г., в частном владении было всего (без Мукарского участка) 5386 дес. пашни, 3534 дес. покосов, 19977 дес. пастбищ¹⁵⁹. Из них в руках привилегированных сословий (без земель Мукарского участка), по данным 1901 года,

было лишь 114,1 дес. пашни, 136,9 дес. сенокосов, 23,6 дес. леса и 4627 пастбищ¹⁶⁰.

Следовательно, в конце XIX — начале XX в. основную массу частновладельческих земель в Лакии составляли крестьянские мюльки. Установить точное время перехода пахотных участков в частную собственность не представляется возможным, но, несомненно, это произошло задолго до XIX в.

В XIX в. в частной собственности находилась также часть покосов и пастбищ. Следы же былой общинной собственности на пашни и покосы сохранились в Лакии вплоть до начала XX в. в виде сервитутов «барт—уртту», «духра» и «ках». «Барт—уртту» (дословно: кромка травы) представляло собой право весеннего выпаса скота на пастбищах и покосных угодьях, принадлежащих сельскому обществу или отдельному лицу. «Духра» или «дух—уртту» (дословно: старая трава) — право на использование травы после сенокоса. «Кях» — право на осенний выпас на пахотных участках после снятия урожая.

По адату, право «барт—уртту» действовало до 10—20 июня, после чего покосные участки оставались под травой для сенокоса. Право «барт—уртту» могло принадлежать отдельному сельскому обществу, распространяясь на угодья другого сельского общества, или отдельным лицам — на определенный участок покоса в своем или в другом селении.

Злоупотребление этим правом вызывало споры и тяжбы между владельцами угодий и обладателями сервитутного права. Так, в 1865 году жители с. Суки начали тяжбу с выхляндцами, которые имели право трехдневной пастыбы на землях с. Суки не в весенние месяцы, как обычно практиковалось, а по прошествии 27 дней после начала лета (т. е. в 20-х числах июля). Жители с. Суки справедливо указывали, что это право наносит им большой ущерб, поощряя порчу их сенокосов¹⁶¹.

Много неприятностей доставляло хозяину пашни право «ках». Владелец «ках» мог запретить хозяину пашни произвести зяблевую вспашку или сев озимых на этом участке. Если, несмотря на запрет, хозяин пашни вспахивал ее или засеивал озимыми, он обязан был выплатить владельцу «ках» 2 руб. 85 копеек с десятины¹⁶² или 1/3 сабы ячменя с каждой высеянной сабы ячменя¹⁶³. Правом «ках» пользовались как отдельные лица, так и целые сельские общества. Общественное положение хозяев полей и владельцев «ках» не имело никакого значения.

Возникновение указанных сервитутов можно связать с былой собственностью общины на пашню и покосы. С прекращением переделов и переходом отдельных участков в частную собственность на первых порах земля после сбора урожая вновь как бы

поступала в собственность сельской общины. Отсюда и право «ках» у лакцев, которым пользовалась вся сельская община. Впоследствии право общины претерпело некоторые изменения, выразившиеся в том, что это право перешло в собственность отдельного владельца и могло таковым передаваться другим лицам за обусловленное вознаграждение на определенный срок.

Точно так же в первое время после того, как возникла частная собственность на покосы, они оставались на время до начала косыбы в общинной собственности. Отсюда и право «барт—уртту» целого селения на какой-нибудь покосный участок, принадлежащий определенному лицу. Появление же отдельных собственников права «барт—уртту» — явление более позднего порядка, развившееся в результате купли-продажи.

Разумеется, в сохранении этого права вплоть до Октябрьской революции определенную роль сыграли и другие причины социально-экономического характера: земельный голод в Лакии, развитие отгонного животноводства. После пригона скота с плоскости несколько дней нужно было где-то пасти овец до угона их на альпийские пастбища. Осенью и зимой часть овцепоголовья оставалась в селениях, и пасли его на землях, на которые существовало право «ках».

Мечетские земли-вакуфы образовались в результате пожертвований и завещаний отдельных лиц в пользу мечети. По данным 1899 года в мечети Казыкумукского округа ежегодно поступало 2923 пуда зерна, 4870 пудов печеного хлеба, 1392 барана, 196 пудов мяса, 521 баранья ляжка, 493 пуда сала, 15 пудов масла и столько же сыра, 717 пудов толокна, 6 пудов соли, 44 пуда халвы, 3 пуда нефти¹⁶⁴.

По форме пользования все земли можно разделить на: 1) земли, находившиеся в личном пользовании владельца; 2) земли сельских обществ, находившиеся в подворном пользовании с периодическими переделами; 3) земли, находившиеся в совместном поочередном пользовании нескольких владельцев — «латал».

В Лакии в исследуемое время все пахотные земли находились в личном пользовании владельца. Если пашня отдавалась им в аренду другому лицу, то, как правило, на условиях половины урожая. В частном владении в ряде случаев находились и сенокосы. Эти угодья можно было отчуждать, закладывать и т. д. Пользование сенокосами было либо личным, либо подворным с периодическими переделами. По Всероссийской сельскохозяйственной и поземельной переписи 1917 года, в сел. Вильтах, например, пользование сенокосными угодьями было подворным, причем в передел поступал весь участок. Переделы бывали здесь ежегод-

но; разверстка осуществлялась посредством выюков и единицу разверстки составляли 3 выюка¹⁶⁵.

Выгоном пользовались все члены общества без ограничений, чужих не допускали. Пастбищами, принадлежащими обществу или арендуемыми им, также пользовались все жители селения.

Там, где в пользовании был лес (кустарник), каждый дом получал ежегодно по 3 выюка дров¹⁶⁶.

В личном пользовании феодалов были пахотные участки и пастбища. Они отдавались феодалами в аренду сельским обществам или отдельным лицам. Отдавать их в аренду было принято только на летние месяцы, в остальное же время близлежащее сельское общество имело право использовать их для своего скота как выгоны. В результате многократных разделов между наследниками и свободной купли-продажи их долей во второй половине XIX в. на многие горные пастбища оказывалось большое количество совладельцев, часто не имевших между собой никаких родственных отношений. Таким образом, получалась довольно пестрая картина владения и пользования пастбищами.

Сельские общества, не имевшие достаточного количества пастбищ, прибегали к их аренде, иногда частичной. Решение Казикумухского окружного суда от 1292 г. х. гласит: «Джамаат с. Чаравалли взял в аренду Ухчаравалу за 31 бухца у Абдул-Каира. Договорились на том, что джамаат с. Чаравалли через каждые три дня на четвертый может пасти там свой скот»¹⁶⁷.

Мечетские земли также сдавались в аренду, и полученные от них доходы тратились на нужды мечети.

Среди вакуфных земель выделялись такие, доходы от которых шли не в пользу мечети, а в пользу сельского общества. Каждый член общества, пользовавшийся этими землями, ежегодно готовил хлебцы из условленного количества муки и раздавал их в мечети, либо резал барана и, сварив мясо, относил его в мечеть для раздачи посетителям. Таких земель в Лакии было немного и в лучшем случае на 20—30 саб.

За использование других земель, принадлежащих сельскому обществу, арендатор должен был выполнять какие-либо работы для сельского общества: ремонтировать дороги, очищать от ила бассейны для воды, зимой делать во льду проруби. На некоторых сельчанах, пользовавшихся подобными пахотными участками, лежала обязанность готовить саваны и надмогильные плиты для умерших бедняков, или приобретать инвентарь для рытья могилы.

Для Лакии XIX — начала XX в. характерно наличие земель нескольких владельцев, находившихся в их совместном очередном пользовании — «лагал шайсса лухчив». Происхождение их та-

ково. Пахотный или сенокосный участок, ранее принадлежавший одной семье, затем разделившейся, переходил в поочередное пользование новых родственных семей, если нельзя было рационально его использовать, поделив между отдельными семьями (из-за малых размеров или по другим причинам). Этим участкам могло быть два или больше, в таких случаях отдельные семьи пользовались поочередно то лучшим, то худшим участком. Причем на пашне хозяин менялся через каждые два года (так как ее удобряли через 2 года), а на покосе ежегодно. Если же один из совладельцев хотел продать свой пай, то при наличии двух или больше неоднородных участков лучший продать он не мог из-за несогласия партнера. В итоге продавался хороший участок с условием очередности в использовании обших участков с другим совладельцем, т. е. на условиях «лагал». Так как в исследуемое время пашни и часть покосов были уже в частной собственности, пай на уголья свободно покупались и продавались, поэтому часто партнеры по «лагал» не были даже дальними родственниками.

Институт «лагал», который в Лакии имел широкое распространение, был вызван к жизни частной собственностью на пахотные и частично на сенокосные участки, а также земельным голодом и неспособностью раздела земель, находившихся ранее в общей собственности одной большой семьи, из-за малых размеров земельных участков, из-за неудобства их расположения, из-за различной структуры и разной степени плодородия разных частей одного и того же участка.

На правах «лагал» могли использоваться и уголья, принадлежавшие общине. Например, в с. Унчукатль сенокосные участки в местностях «Шачал рягь», «Курбанул сун», «Акъни сун» использовались на правах «лагал» жителями трех кварталов аула. Так, если Магомедов из верхнего квартала косил в этом году первый участок, то во второй раз, когда до него доходила очередь, он пользовался вторым участком, а третий раз — третьим и т. д.

Таким образом, все население Лакии XIX — начала XX в. делилось на два антагонистических класса — феодалов и крестьян. Доходы феодалов состояли в ренте, выступавшей в трех формах: отработочной, продуктовой и денежной (со второй половины XIX века).

Существовали следующие виды земельной собственности: 1) частная (крупное феодальное землевладение и мелкие крестьянские участки — мюльки), 2) казенная и 3) вакуфная. Кроме того, сохранялись пережитки общинного землевладения.

Землепользование также имело несколько форм: личное, под-

ворное пользование с периодическими переделами и поочередное пользование нескольких владельцев.

В целом для Лакии в исследуемое время характерны были вполне сложившиеся и сравнительно с некоторыми горными районами Дагестана более развитые феодальные отношения. Однако в землевладении и землепользовании рядом с феодальными отношениями соседствовали пережитки патриархально-родовых отношений.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Алиханов-Аварский М. В горах Дагестана. Путевые впечатления и рассказы горцев // Тифлисский листок. 1899. № 5.

² Услар П. К. Лакский язык. Тифлис, 1890. С. 1—2.

³ Бакиханов А.-К. Происхождение племен, населяющих нынешние закавказские провинции // К., 1848, № 1; его же. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926. С. 14.

⁴ Услар П. К. Указ. соч. С. 30.

⁵ Алкадари Г.-Э. Асари Дагестан. Махачкала, 1929. Примеч. А. Гасанова. С. 12, 171.

⁶ См. Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. X—XVII вв. М., 1966. С. 179.

⁷ Маршаев Р. Г. Обзор источников и литературы по истории лаков до начала XVIII в. // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 45. Л. 3.

⁸ См. Амирханов Х. А. Чохское поселение. Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М., 1987. С. 205—206.

⁹ Там же. С. 206—207.

¹⁰ Гаджиев М. Г. Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. М., 1991. С. 127.

¹¹ См. Котович В. М. Древнейшие писаницы Горного Дагестана. М., 1976.

¹² См. Котович В. М. Антропоморфные образы в древних наскальных рисунках горного Дагестана // *Studia Praehistorica*. 8. София, 1986. С. 69.

¹³ Котович В. М. Верхнегунисское поселение — памятник эпохи бронзы горного Дагестана. Махачкала, 1965.

¹⁴ Пиккуль М. И. Хабдинский могильник // *Материалы по археологии Дагестана*. Т. II. Махачкала, 1961.

¹⁵ Бокарев Е. А. Введение в сравнительно-историческое изучение дагестанских языков. Махачкала, 1961. С. 17—18.

¹⁶ Дьяконов И. М., Старостин С. А. Хуррито-урартские и восточнокавказские языки // *Древний Восток: этнокультурные связи*. М., 1988.

¹⁷ Старостин С. А. Индоевропейско-северокавказские изоглоссы // *Древний Восток: этнокультурные связи*. М., 1988.

¹⁸ Дьяконов И. М., Старостин С. А. Указ. соч.

¹⁹ Старостин С. А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде // *Древняя Анатолия*. М., 1985. С. 90.

²⁰ Гаджиев М. Г. Указ. соч. С. 241.

²¹ Гаджиев А. Г. Происхождение народов Дагестана. Махачкала, 1965. С. 111—114.

²² Алексеев В. П. Некоторые вопросы происхождения народов Дагестана в свете антропологии Северного Кавказа // *Ученые записки Института ИЯЛ*. Т. XIII. 1965. С. 166.

²³ Страбон У. I; XI. 7, 1. ВДИ, 1974, № 4. С. 222, 226; Плутарх. Помпей XXXV. ВДИ, 1947, № 4. С. 283.

²⁴ Армянская география VII в., приписываемая М. Хоренскому. СПб., 1877. С. 37.

²⁵ Фест. Краткий очерк истории римского народа. Гл. XX; Евтропий. Кн. VIII. Гл. 3.

²⁶ Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // *СМОМПК*. Вып. 36. Тифлис, 1906. С. 8.

²⁷ История Армении М. Хоренского. М., 1858. С. 194.

²⁸ Давудов О. М. Святилище у высокогорного сел. Хосрех // *Древние и средневековые поселения Дагестана*. Махачкала, 1983. С. 43—56.

²⁹ См. Давудов О. М. Сумбатлинский могильник // *Древние памятники Северо-Восточного Кавказа*. Махачкала, 1977. С. 108—129.

³⁰ Джанашивили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // *СМОМПК*. Тифлис, 1897. Вып. XXII. С. 11—12.

³¹ История Дагестана. Т. I. М., 1967. С. 117.

³² Полевой материал автора.

³³ История Дагестана. М., 1967. Т. I. С. 140.

³⁴ Бакиханов А.-К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926. С. 13.

³⁵ Алиханов-Аварский М. Тарихи Дербенд-Наме. Тифлис, 1898. С. 33, 96.

³⁶ Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда. М., 1963.

³⁷ Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962.

³⁸ Балладзори. Книга завоевания стран. Баку, 1927. С. 7.

³⁹ Лакцы и сейчас называют его Гьухъал.

⁴⁰ Масуди: Луга золота и рудники драгоценных камней / Караулов Н. А. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении, Азербайджане. // *СМОМПК*. Тифлис, 1908. Вып. 38. С. 52.

⁴¹ См. Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Часть I. Надписи X—XVII вв. Тексты, перев., комментарий и приложения Л. И. Лаврова. М., 1966. С. 181; Ахмедов Ш. М. К вопросу о распространении ислама в Дагестане // *Вопросы истории Дагестана*. Махачкала, 1975. Вып. III. С. 121.

42 Шихсандов А. Р. Вопросы исторической географии Дагестана X—XIV вв. (Лакз, Гумик) // Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980. С. 71.

43 См. Шихсандов А. Р. Указ. соч. С. 72.

44 Ибн Русте. Из книги драгоценных камней / Караулов Н. А. Указ. соч. // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. 32. С. 48.

45 Ануширван-Хосров I, Ануширван-шахиншах Ирана (531—579 гг.) См. Саидов М.-С., Шихсандов А. Р. «Дербенд-наме» (к вопросу об изучении) // Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980. С. 39.

46 Шихсандов А. Р. Освободительная борьба народов Дагестана против Халифата VII—VIII вв. (в трудах арабских авторов) // Освободительная борьба народов Дагестана в эпоху средневековья. Махачкала, 1986. С. 17.

47 Минорский В. Ф. Указ. соч. С. 132.

48 Хосрой — общее имя персидских царей Сасанидской династии. Прим. Н. А. Караулова к Ибн-Хаукаль. Книга путей и царств / Караулов Н. А. Сведения арабских писателей... // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. 38. С. 115.

49 Ибн-Хаукаль. Указ. соч. С. 115.

50 См. Масуди. Луга золота... // СМОМПК. Вып. 38. С. 52—53.

51 Там же. С. 53.

52 Масуди о Кавказе // Минорский В. Ф. Указ. соч. Приложение III.

53 Там же.

54 Ибн Русте. Указ. соч. С. 47.

55 История Дагестана, с. 123.

56 Табари. История народов и царей. Стамбул (I) 306 г. х.

57 Низами Гянджеви. Искандер-наме. Перев. с фарси и коммент. Е. Э. Бертельса и А. К. Арендса. Баку, 1983. С. 221—231.

58 Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана. Перев. с древнегрузин., предисл. и коммент. Г. В. Цулая. М., 1979. С. 25.

59 Об этом см. Ал-Истахрий, СМОМПК, 29. С. 52—53.

60 Минорский В. Ф. Указ. соч. С. 136.

61 Алкадари Г.-Э. Указ. соч. Примеч. С. 172; Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение // Труды II сессии ассоциации арабистов. М., 1941; Саидов М.-С. Данные о некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах // Уч. записки Ин-та ИЯЛ. Махачкала, 1957. Т. III; Шихсандов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.). Махачкала, 1969. С. 168—175.

62 Масуди. Луга золота / Караулов. Указ. соч. // СМОМПК, 38. С. 52.

63 Минорский В. Ф. Указ. соч. С. 74.

64 См. Лавров Л. И. Указ. соч. С. 182; Шихсандов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане, с. 168—175.

65 Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1957. С. 144.

66 Маршаев Р. Г. О термине «шамхал» и резиденции шамхалов // Уч. записки Ин-та ИЯЛ. Т. VI. С. 167.

67 История Дагестана. Т. 1. С. 158.

68 См. Саидов М.-С., Шихсандов А. Р. Указ. соч. С. 61.

69 Лавров Л. И. Эпиграфические памятники... Ч. I. С. 85.

70 См. Саидов М.-С., Шихсандов А. Р. Указ. соч. С. 61—62.

71 Там же. С. 61.

72 Хашаев Х.-М. О. Общественный строй Дагестана в XIX в. М., 1961. С. 158.

73 Архив автора.

74 Сообщение д. ф. н., в. н. с. Ин-та ЯЛИ ДНЦ РАН Джидалаева Н. С.

75 Минорский В. Ф. Указ. соч. С. 138.

76 См. Малачиханов Б. О прошлом Аварии (к материалам по истории Нагорного Дагестана). Махачкала, 1928; его же. К вопросу о Хазарском Семендере в Дагестане (материалы по истории Нагорного Дагестана) // Уч. записки Ин-та ИЯЛ. Т. XIV. Серия историческая. Махачкала, 1964. С. 179.

77 См. Артамонов М. И. История хазар. С. 408.

78 Каяев А. Материалы по истории лаков // Рук. фонд Ин-та ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. I. Оп. 1. Д. 444. Л. 32.

79 Минорский В. Ф. Указ. соч. С. 128.

80 История Дагестана. Т. 1. С. 158.

81 Лавров Л. И. Указ. соч. С. 174.

82 Там же. С. 174—175.

83 Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию. СПб., 1906. С. 487—488.

84 Лавров Л. И. Указ. соч. С. 175.

85 Там же.

86 Лавров Л. И. Указ. соч. С. 175.

87 Шихсандов А. Р. О пребывании монголов в Рича и Кумухе // Уч. записки Ин-та ИЯЛ, 1958. Т. 4. С. 7.

88 Это место в наши дни называется «Ччиккула».

89 Извлечение из «Тарихи Дагестана» Мухаммеда Рафи // Тарихи Дербенд-наме. С. 180.

90 История Дагестана. Т. 1. С. 70.

91 Недалеко от сел. Хосрех до недавнего времени сохранялись развалины Тауса.

92 Тнзенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.-Л., 1941. С. 182.

93 Там же. С. 186.

- 94 Пoesия народов Дагестана. Махачкала, 1954. С. 54.
- 95 Пoesия народов Дагестана. С. 55.
- 96 Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып. 36. Тифлис, 1906. С. 105.
- 97 См. Булатова А. Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обряды народов Дагестана. СПб., 1999.
- 98 Лавров Л. И. Новое о Зирих-Геране и Казикумухских шамхалах // Из истории дореволюционного Дагестана. Махачкала, 1976. С. 217.
- 99 Там же.
- 100 См. Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана. М., 1984. С. 85—86.
- 101 Там же. С. 361.
- 102 Там же. С. 371.
- 103 Хашаев Х.-М. О. Указ. соч. С. 135.
- 104 Тарихи Дагестан // Дербенд-наме. Тифлис, 1898. С. 176—177; Бакиханов А.-К. Гюлистан-Ирам. С. 53.
- 105 Айтберов Т. М. Эпистолярные и документальные материалы о классово-борьбе в Аварин, Казикумухе и Табасаране в XVII в. // Классовая борьба в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1983. С. 156—157.
- 106 Комаров А. В. Казикумухские и кюринские ханы // ССКГ. Тифлис, 1869. Вып. II. С. 1—12.
- 107 У феодалов Северного Кавказа и некоторых народов Дагестана было принято отдавать своих детей на воспитание в семьи своих подданных — узденей. Эти порядки назывались атальчеством, а воспитатель — атальжом (см. Косвен М. О.). Предания лакцев сохранили имя только одного атальжа — атабага Чолак Сурхая, хотя, несомненно, этот обычай практиковался значительно шире.
- 108 По сведениям А. В. Комарова, в этом бою Сурхай убил троих братьев, а четверо, оставшихся в живых, вскоре скончались от ран. См.: Комаров А. В. Казикумухские и кюринские ханы, с. 8. По данным С. Габиева, Сурхай убил четырех и ранил троих братьев. См. Габиев С. Лаки, их прошлое ... С. 22—23.
- 109 См. История потомков Мухаммадхана Казикумухского. Введ., перев., коммент. Т. М. Айтберова // Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Т. М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 178—189.
- 110 Комаров А. В. Указ. соч. С. 6.
- 111 История потомков Мухаммадхана Казикумухского ... Примеч. 4. С. 185.
- 112 Нам известен только один брат Чолак Сурхая, по имени Сулейман, который в литературе упоминается еще живым в 1734 г. в связи с событиями на Деве-Батане. См. Хроника войн Джара в XVIII столетии. Баку, 1926.
- 113 История потомков Мухаммадхана Казикумухского. С. 181—183.
- 114 Айтберов Т. М. «Родословная Сурхая б. Гарая Казикумухского» как источник по истории Дагестана XV—XVIII вв. // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984. С. 7.
- 115 Там же. С. 9.
- 116 См. Шихсаидов А. Р. Эпиграфические памятники Дагестана. С. 85—88.
- 117 См. Лавров Л. И. Шамхалы Казикумухские и Тарковские // Источниковедение истории досоветского Дагестана. Махачкала, 1987. С. 130.
- 118 История потомков Мухаммадхана Казикумухского ... С. 187—188.
- 119 Там же. С. 189.
- 120 См. Хроника войн Джара в XVIII столетии...
- 121 Архив автора.
- 122 Комаров А. В. Указ. соч. С. 12; Габиев С. Указ. соч.
- 123 Магомедов Р. М. Указ. соч. С. 311.
- 124 Книга принадлежала краеведу М. А.-П. Пашаеву, местонахождение ее после его смерти неизвестно.
- 125 См. Габиев С. Указ. соч. С. 33.
- 126 См. Комаров А. В. Указ. соч. С. 13; Габиев С. Указ. соч. С. 34.
- 127 Комаров А. В. Указ. соч. С. 20.
- 128 Габиев С. Указ. соч. С. 46.
- 129 Каяев А. Материалы по истории лаков. С. 58.
- 130 Габиев С. Указ. соч. С. 85.
- 131 Каяев А. Указ. соч. С. 69.
- 132 Там же.
- 133 Габиев С. Указ. соч. С. 86.
- 134 Там же. С. 84.
- 135 История Дагестана. Т. I. С. 245.
- 136 Хашаев Х.-М. О. Указ. соч. С. 40—41.
- 137 Габиев С. Указ. соч. С. 91.
- 138 Там же. С. 92—93.
- 139 Там же. С. 94.
- 140 Османов Г. Г. Социально-экономическое развитие дагестанского доколхозного аула. М., 1965. С. 61.
- 141 Хашаев Х.-М. О. Указ. соч. С. 161.
- 142 Каяев А. Указ. соч. С. 10.
- 143 Там же. С. 50.
- 144 ЦГА РД. Ф. 7. Оп. 1. Д. 145. Л. 6.
- 145 ЦГА РД. Ф. 95. Оп. 1. Д. 3. Л. 1—3.
- 146 ЦГА РД. Ф. 90. Оп. 2. Д. 30. Л. 8—9.
- 147 Каяев А. Указ. соч.
- 148 ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11-6. Л. 3, 4.
- 149 ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11-6. Л. 5.
- 150 Магомедов Р. М. Указ. соч. С. 263.
- 151 ЦГА РД. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11-6. Л. 6.
- 152 См. Османов Г. Г. Указ. соч. С. 157—158.

- 153 ЦГА РД. Ф. 7. Оп. 1. Д. 145. Л. 6.
154 Каяев А. Указ. соч. С. 21.
155 Магомедов Р. М. Указ. соч. С. 281—282.
156 ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 1. Д. 12. Л. 8.
157 Магомедов Р. М. Указ. соч. С. 264.
158 Хашаев Х.-М. О. Указ. соч. С. 162.
159 Вычислено нами по данным ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 1. Д. 12. Л. 12.
160 ЦГА РД. Ф. 72-р. Оп. 2. Д. 8. Л. 1.
161 ЦГА РД. Ф. 90. Оп. 2. Д. 15. Л. 1—4.
162 Хашаев Х.-М. О. Указ. соч. С. 164.
163 ЦГА РД. Ф. 90. Оп. 1. Д. 18. Л. 7.
164 Обзор Дагестанской области за 1899 г. Т.-Х.-Шура, 1900. С. 46.
165 ЦГА РД. Ф. 59. Оп. 1. Д. 99. Л. 4.
166 Там же. Л. 5.
167 Архив автора.

Глава II

ХОЗЯЙСТВО

В XIX — начале XX в. лакцы занимались земледелием, животноводством, а также разнообразными домашними промыслами и ремеслами.

Древнейшим занятием лакцев, как и всех горцев Дагестана, было земледелие. Об этом свидетельствуют археологические материалы, а также сохранившиеся у лакцев пережитки аграрных культов и сельскохозяйственных обрядов.

Другим древним занятием лакцев было животноводство. Лакция обладала прекрасными альпийскими пастбищами, которые благоприятствовали развитию животноводства, особенно овцеводства. Однако оно тормозилось полным отсутствием зимних пастбищ, которые нужно было арендовать на плоскости. Это и вызвало к жизни отгонную систему животноводства.

Так как ни земледелие, ни животноводство не обеспечивали полностью потребностей населения, здесь в сильной степени развился отхожий промысел, служивший для бедной части населения единственным источником существования. Большое развитие также получили разнообразные ремесла: слесарное, ювелирное, лудильное и др.

Среди женщин были развиты домашние промыслы: изготовление сукон («лезгинских шалей»), паласов, вышивание золотом по сукну, шелку, коже, изготовление войлока, гончарное производство.

§ 1. СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Хотя в исследуемое время земледелие и не могло полностью прокормить лакцев, но каждый мало-мальски пригодный клочок земли ими тщательно обрабатывался. Как и у других народов Дагестана, земледелие у лакцев имело свои издревле сложившиеся приемы и технику обработки земли, свои традиции, обряды и

сельскохозяйственный календарь, вырабатывавшийся в течение многих веков. Создателем его явилась народная наблюдательность и мудрость. Календарь регламентировал основные сроки сельскохозяйственных работ с учетом местных климатических условий, поэтому в разных частях Лакии он отражал разные природные условия.

Год лакцы делили на четыре части: весну «инт», лето «гъи», осень «ссут», зиму «кли». В каждом времени года выделяли по три месяца, которые в быту в исследуемое время различали как порядковые во временах года, например, «первый месяц весны», «второй месяц лета» и т. п. Вместе с тем исследование показывает значительное развитие в прошлом у лакцев природного, фенологического календаря, основанного на смене явлений природы в разные периоды времени года. Именно этот календарь был тесно связан с трудовой деятельностью лакцев, с нуждами их хозяйства. Интересны названия месяцев фенологического календаря. Так, первый месяц весны назывался «лаччи тату» — «загустевание чеснока» (с. Хосрех), т. е. холодный, «тун дуку» или «тун канакала» — «поедатель прута» (с. Куба, Цовкра II). В одних случаях название это объясняли так: в это время года местами тает снег и лед, из-под них высовываются прошлогодние сухие былинки травы, которые могут поедать овцы (с. Куба). С этим же было связано и название периода, охватывающего конец марта — начало апреля в некоторых селениях (с. Хосрех) — «сун ч'алачли» («показывающий былинки травы»).

В других случаях этому названию давали другое объяснение: лед в этот период уже тонкий, быстро тает и, если на него упадет прут, он тут же проваливается, т. е. поглощается льдом (с. Цовкра II). Этот же месяц назывался еще «нувщи бихху» — «копатель картошки» (имеются в виду клубни дикорастущего растения бутеня, которые были съедобны и выкапывались лакцами осенью или весной, в последнем случае они имели сладкий вкус), если был теплым, или «урша гъагъу», т. е. «разбиватель кувшина», если был холодным: в этом случае во многих местах сохранялся лед, особенно около бассейнов воды, и бились кувшины, которые у основной массы населения были глиняными, дешевыми.

В отдельных селениях (с. Хурхи, Хундаши) первый месяц весны носил название «поносящего месяца» — «цихти барз», так как, по наблюдениям местных жителей, в это время все таяло, текло, многие места покрывала жидкая грязь и трудно было найти твердый комок снега или земли.

«Циххи п'апи» (поносный) — так назывался второй месяц весны (с. Хосрех), так как в это время было еще мало травы и

она была еще так низка, что скот поедал ее вместе с землей и поэтому страдал расстройством кишечника.

Последний месяц весны и начала лета (июнь) назывался «мит'икъукъулл барз» — «месяц муравьев» (с. Хурхи), их действительно много в этом месяце.

Средний месяц (июль — начало августа) считается самым жарким временем года, он имел в быту лакцев несколько наименований: «аьк'урдил барз» — «месяц слепней» (с. Хосрех, Кули), в это время действительно много слепней, они очень злые и сильно досаждают скоту, особенно молодняку. Однако эта жара считалась необходимой для созревания полей. Кроме того, его называют «к'ачлул барз» (с. Хурхи) — «блошинный месяц», так как в этом месяце количество их неимоверно возрастает. В некоторых селениях этот месяц известен просто как «гъиналев барз» — «средний месяц лета» (с. Вихли, Суки).

Последний месяц лета, в основном, та его часть, которая приходится на август, назывался «ттуршилухсса» (с. Вихли) или «ттуршилл барз» (с. Хурхи, Кумух и др.).

Фенологические наименования осенних месяцев нам выявить не удалось, возможно, их и не было.

Первый месяц зимы (декабрь — большая часть января) называли «лаччи тату» — «загустевание чеснока» (с. Кули, Цовкра II), «къякти барз» — «крепкий месяц» (с. Кумух, Хурхи) из-за холодов, которые, сковывая землю морозом, делали ее крепкой. В этом месяце выделялся период в девять дней (с 18 по 26 декабря), называвшийся «ч'иру къабуччей гъантри» — «дни, когда не наедаются ягнята», это были самые короткие дни в году.

Второй месяц зимы (конец января — февраль до 21-го числа) также имел несколько наименований: «к'иналев барз» (с. Вихли, Суки) — «средний месяц зимы», «к'урал тала» (с. Хосрех) — «столб сажки», так как из-за усиленной толки центральный столб и балки потолка интенсивно покрывались сажкой; «урша гъагъу, къукъу гъагъу» (с. Вихли, Цовкра II) — «разбивающий урша, къукъу» (названия водоносных кувшинов), так как в этом месяце были еще морозы и дороги были скользкими; «лаччи тату» (с. Куба, Суки) — «замерзание чеснока», «къякти барз» (с. Хосрех) — «крепкий (морозный) месяц», лед трещит от мороза; «мик'ирей тун дуку» (с. Хурхи) — «на льду поседающий прут». Этот месяц зимы считался самым холодным, существовала поговорка: «Ганз кацлул лякълувусса тъя жирижири багъайссар» — «во чреве упитанной кобылы лопается жеребенок» (от холода)» (с. Вихли). Существовало представление о том, что холод среднего месяца зимы уравновешивается жарой срединного летнего ме-

сяца, что они всегда идут параллельно, т. е. если середина зимы очень холодная, середина лета будет чересчур жаркой.

Последний месяц зимы (с 22 февраля до 21 марта) называли «бассу-тату» (с. Хуржи) — «оттаивай — затвердевай», так как днем солнце растапливало лед, а ночью лужи снова замерзли; «массу-тату» (с. Кумух) — снег понемногу таял и вместе с водой образовывал кашеобразную массу. Если этот месяц выдавался холодным, его в некоторых селениях (с. Куба, Суки, Хосрех) называли также «лаччи тату» — «загустевание (т. е. замерзание) чеснока».

Как видно из вышеприведенного материала, часто одни и те же наименования («лаччи тату», «тун дуку», «кьякти барз») в разных селениях использовались для разных месяцев одного периода (месяцы внутри зимы) или двух связанных между собой периодов (последний месяц зимы — первый месяц весны). Это объяснялось тем, что в разных частях Лакии климатические условия, будучи близкими, не проявляли тем не менее абсолютной идентичности: в южной, более высокой части природа суровее, чем в северной. Даже находящиеся в одной природной зоне селения (в нынешнем Кулинском районе) отличаются между собой по температурным показателям, зависящим, кроме общих погодных условий, от целого комплекса локальных факторов. Не исключается и определенная неточность информативных данных, так как приводимые здесь наименования месяцев уже давно вышли из употребления. Их плохо помнят даже люди старшего возраста. Тем не менее даже сохранившийся материал дает представление о тонкой наблюдательности народа, подмечавшего характерные черты того или иного периода, связанные с изменениями в окружающей его природе, животном мире, погоде, умевшего связать с ними детали быта, повседневной жизни.

Природные условия Лакии таковы, что иногда зима может сильно затянуться. По этому поводу у лакцев есть такая притча: Как-то Аглар-хан спросил у известного ученого из с. Хойми Алани, из скольких месяцев состоит зима. На это Алани ответил так: «Люди говорят, что зима состоит из трех месяцев: кьякти барз, тунканаку, лаччи тату. Однако, зима такой же злодей, как ты, могущий отнять у любого, что угодно. Поэтому она отнимает один месяц у весны, другой — у осени, таким образом, зима состоит из пяти месяцев».

В конце зимы — начале весны выделяли холодный период, который называли «абжюжал гьантри» (дни Ажюжи), «кьярил дяркью» (холод старухи). В некоторых селениях в этот период включались 3—4 дня в последнем зимнем месяце, идущие вслед за его пятнадцатым днем (с. Суки), в других — 7 дней зимы

и 7 дней весны (с. Вихли); по отдельным сведениям, этот период состоял из 10 дней зимы и 20 дней весны (с. Вихли) или даже из трех месяцев, начиная от середины января до середины апреля. Считалось, что в последнем случае погода бывает или постоянно пасмурной, или же постоянно солнечной, т. е. отличается своей стабильностью, однако, если меняется, то происходит это очень резко.

Лакцы связывали этот период с образом злой или глупой старухи Ажюжа. В первом случае это капризная, вздорная старуха, которая никак не хотела умирать. Она олицетворяла зимние холода, которые иногда затягивались надолго и не хотели отступать перед весенним теплом. С образом этой старухи связывали ряд легенд, высмеивающих ее. Наиболее распространена в разных вариантах такая легенда: некая старуха, имевшая овец, неэкономно расходовала корм для них и топливо для себя и к началу апреля осталась без того и другого. Она как будто говорила: «Март гу лавгунни, дард гу ларгунни, кьярил цуртигу бакI бужунни» — «Март ушел, заботы исчезли, старухины овечки выжили» (с. Хосрех) или же: «Март тих, дард тих» — «Март позади, заботы позади» (с. Вихли). Но апрель занял семь холодных дней у марта, и овцы ее погибли. Эту же легенду рассказывают и по-другому: одна старуха, не имея корма для своих овец и считая, что настало тепло, вышла с ними на пастбище, где они и пали от холода (Цовкра II). Это, считают, произошло 15 апреля. Чтобы такого не случилось, старались растянуть корм для скота до наступления устойчиво теплых дней и появления травы.

С холодным периодом между зимой и весной связывалась и другая версия легенды о старухе, которую в этом случае называли «щаршей кьяри» — «старуха, хотевшая выйти замуж»: старуха, имевшая взрослых сыновей и внуков, изъявила желание выйти замуж. Сыновья разрешили ей это сделать при условии, если она сможет простоять всю ночь на крыше. Старуха согласилась с условием, но до утра не выстояла и умерла. Это событие относили к последним дням марта. Ей, дрожавшей от холода, приписывают крылатое выражение: «Гьярхьхунуней валалей, валалей, гьунтти-кьуннир дада-кьяда кьядад шану» — «Хотя сегодня ночью и ой-ей-ей, но зато завтра ночью — желанная постель». В быту это выражение имеет следующий смысл: для достижения желаемого надо терпеливо относиться к временным неприятностям.

Кое-где в Лакии в конце зимы — начале весны выделяли период «чилла», когда почва уже достаточно прогрелась и можно было начинать весенние полевые работы.

В первые 3—4 дня после начала весны («вивбургил гьантри») женщинам не рекомендовалось расчесываться, а мужчинам

бриться, иначе, считалось, они поседеют. В эти же дни нельзя было готовить «дукъра гъян», так как, считалось, он обязательно скиснет (с. Унчукатль).

Поскольку погода в конце зимы — начале весны была переменчива, то даже после наступления календарной весны в условиях Лакки мог один или несколько раз выпасть снег, особенно в высокогорной ее части. Для всех этих моментов существовали специальные названия: «мярчӓннил чӓкӓру» — снежная порошка конца зимы, «къаркънил дяркъу» — холод конца зимы, «мурчӓнил цӓрцӓуллив» — снег, падающий большими хлопьями в конце зимы, «интнил люа» — самый большой последний снег вперемешку с дождем, иногда он бывает даже в мае (с. Вихли). Тем не менее считалось, что через 20 дней после начала весны количество травы таково, что за световой день может наестся ярка, а через 40 дней весны наедается уже крупный рогатый скот.

Если весна была поздней, холодной, ее называли «оьлуу ласу» — «забиратель коров» (с. Вихли). Осень вместе с зимой в народе называли «думур дуку» — «поедатель всего имеющегося» (с. Вихли), подчеркивая длительность этого периода, свободного от производительного сельскохозяйственного труда.

Лакцы имели представление о весеннем и осеннем равноденствиях, когда день и ночь равны, о летнем и зимнем солнцестояниях и связанных с ними самом длинном и самом коротком днях в году. Эти переломные моменты года лакцы представляли в виде весов «цирициину»: во время равноденствий обе стороны весов находились на одном уровне, во время летнего солнцестояния на этих воображаемых весах солнце находилось в наивысшем положении, во время зимнего солнцестояния — в самом низком из возможных положений. По образному представлению лакцев, через один день после летнего солнцестояния день уменьшается на 1 зерно злака «ца куккуксса», через два дня — на 1 горошек — «ца магъарда къюру уксса», через три дня — на размер одного конского боба — «ца люхӓи къюру уксса». Уменьшение светового дня за 10 первых дней после летнего солнцестояния приравнивалось трем горошинам конского боба (с. Хосрех).

В каждом селении были свои ориентировочные вехи, естественного или искусственного происхождения, по которым определяли наступление того или иного времени года: это могли быть определенные возвышения и впадины в окружающих селение горах, какая-нибудь выдающаяся скала или искусственные насыпи камней, каменные столбы, поставленные в соответствующих местах. Абдулла Омаров писал в середине XIX в.: «...На вершинах, окружающих аул, из-за которых восходило солнце и за которыми скрывалось, были сделаны каменные столбы для обозначения

времен года; смотря по тому, около какого столба солнце восходило или заходило, старики определяли начало каждого из четырех времен года. Этот простой календарь существует в горах везде¹. Так, в с. Бурши отчет движения солнца начинался с вершины горы «Кибла», обращенной к югу. День, когда солнце касалось вершины этой горы, был самым коротким в году — день зимнего солнцестояния и первый день зимы. Отсюда солнце медленно двигалось к оврагу «Дяликӓу», а когда оно подходило к местности «Цултиял бучулин», считалось, прошла первая половина зимы. Затем солнце двигалось по направлению к местности «Яхъив» — как только оно начинало восходить здесь, считалось, что началась весна. Восход из-за «Хъун дяликӓу» был признаком середины весны, а из-за «Хъун хъици» означал начало лета. Отсюда солнце по той же линии возвращалось обратно, а отчет времени начинался к осени и зиме.

В с. Вихли началом весны считали время, когда солнце восходило из-за «Лукӓубизану» и двигалось до «Хъун рягъ», а началом зимы — восход его из-за «Бюхтул муруллу». Восход солнца из-за гряды «Ялун бигъу» и заход в стороне Цудахара были признаком начала лета. Восход из-за пика горы Шуну-даг был признаком наступления осени. Особое внимание здесь уделяли фиксированию периодов зимы: так, если солнце «вышло на дорогу Ттурши», т. е. стало восходить по траектории появления звезды «Ттурши», считалось, прошел 1 месяц зимы; когда оно добиралось «до угла Шуну-дага», говорили, прошло 2 месяца зимы; когда солнце в своем годовом движении начинало появляться в местности «Гъургъулдуйн», считали, на исходе 3-й месяц зимы. По особым отметкам фиксировали и середину каждого времени года. Так, в с. Цовкра II в середине зимы солнце восходило из-за «Щаннил гъанал къакъах», в середине зимы, лета — из-за «Михӓрул гъаннил къачӓрах».

Наступление определенного времени года связывалось также с наличием на небе того или иного созвездия или с определенным положением его там. Согласно наблюдениям лакцев, созвездие Плеяд — «Кӓурчӓлу» (досл. сито) наблюдалось на ночном небе после конца первого месяца зимы и пропадало через два месяца после начала весны.

Появление созвездия «Мукъва цӓку» (досл. четыре звезды) означало начало зимы. Восходило оно поздней ночью и наблюдалось до конца второго месяца весны.

Особенно важное значение придавалось наблюдению за звездой «Ттурши» (Сириус). Она появляется на ночном небе по истечении двух месяцев лета (5—7 августа) и исчезает через два месяца с начала весны, т. е. ее не видно на небе всего три самых

теплых месяца в году. За положением «Ттурши» на небе следили очень внимательно, так как по ней устанавливали сроки многих сельскохозяйственных работ, особенно весенних. В определенных положениях «Ттурши» сеяли пшеницу, ячмень, горох. Когда она скрывалась совсем, сеять что-либо было уже поздно. После исчезновения «Ттурши» в горах начинала буйно расти трава. До исчезновения звезды «Ттурши» с небосвода рекомендовалось закончить перегон овец с плоскости в горы. Если запаздывали с перегонем, овцы начинали гибнуть в пути, что приписывалось действию какой-то травы, якобы произрастающей на равнине после исчезновения «Ттурши» и отравляющей овец.

Время появления этой звезды, судя по срокам, определяемым народом, представляло собой переломный момент лета, когда днем еще жарко, а ночью уже довольно прохладно. По народным приметам, после появления на небосводе звезды «Ттурши» кончался самый жаркий период лета и начинался другой его период, имевший целый ряд фенологических характеристик: исчезают светлячки, трава более не идет в рост, становится грубее и суше, растительность ночью покрывается росой; желтеет кустарник «силлук», по его окраске узнавали часто о выходе «Ттурши»; созревают злаки; скот с этого времени тучнеет, мясо забитого начиная с этой поры скота бывает хорошего качества; уменьшаются количественно, а затем и вовсе исчезают оводы. После выхода «Ттурши» камни в речках покрываются слизью и становятся скользкими, вода в речках охладевает, поэтому с этого времени не рекомендуется в них купаться.

На сельскохозяйственных угодьях некоторых сельских обществ, согласно полевым данным, существовали родники, функционирование которых было связано с появлением на небосводе и исчезновением звезды «Ттурши»: одни из них начинали действовать после выхода этой звезды, другие, напротив, после ее исчезновения. Так, в с. Цовкра II нам рассказывали, что после выхода «Ттурши» мелеет околосельская речка, так как из двух питающих ее родников один засыхает на весь период пребывания «Ттурши» на небосводе. По другим сообщениям, на горе Шунудаг ежегодно в момент выхода этой звезды из земли с шумом выбивается родник, который действует до ее ухода с небосвода.

В некоторых селениях рекомендовалось до выхода «Ттурши» начинать жатву, так как считалось, что это явление сопровождается резким изменением погоды, иногда ливнями, градом, которые могли причинить существенный вред посевам и вообще всему живому.

У лакцев бытовало представление об опасности для людей и животных, связанной с первым появлением этой звезды на небо-

своде после трехмесячного отсутствия. В первые 3—4 ночи свет ее считался губительным для всего живого. К этому времени чабаны стремились спустить овец с горных вершин пониже, а если это было невозможно, загонять их в лощины, защищенные горами с востока, чтобы защитить их от света «Ттурши», которая появляется с востока; а губительная сила ее, считалось, сильнее проявляется в эти первые ночи именно на возвышенностях. Крупный рогатый скот в эти ночи старались держать в хлевах, если же он оставался на открытом воздухе, то, как говорили, у животных появлялись синяки на ляжках, и они погибали. Свет «Ттурши» считался смертельно опасным и для человека, поэтому в эти ночи избегали спать вне помещения. В связи с этим, если в одной семье в короткое время гибло несколько человек или несколько голов скота, говорили: «Ттурши шуну бур» («Ттурши коснулось (ударило)»). Существовали проклятия: «Вин Ттурши щивуй» — «Да ударит тебя Ттурши», «Ттурши тайлабацшивуй» — «Да найдет тебя Ттурши». Человека, впрямь с которым принесла несчастье другому человеку², называли «Ттурши цуку» («звезда Ттурши»); в этих случаях пострадавший заявлял: «Тун Ттурши цуку хунабавкуна» — «Мне повстречалась звезда Ттурши».

Лакцы знали, что вместе с «Ттурши» появляется и одновременно исчезает созвездие Орион, которое они называли «Хъами Ттурши». Оно состоит из трех звезд, расположенных на одной прямой линии. Под прямым углом к нему располагается другая тройка звезд, которую лакцы знали как «Цан Ттурши» — «Темный Ттурши».

Известно, что Орион вместе с Сириусом входит в комплекс звезд, составляющих созвездие Большого Пса нашего неба. Летом эти звезды наблюдаются глубокой ночью, ближе к утру, а затем по мере наступления осени и зимы время восхода их передвигается ближе к вечеру, и в начале зимы они становятся видными уже вечером. При этом, по наблюдениям лакцев, не все звезды «Хъами Ттурши» и «Цан Ттурши» становятся видимыми одновременно: по прошествии одного дня зимы становится видимой одна его звезда; если видны две его звезды, значит, считалось, прошло два дня зимы, три звезды — три дня и т. д., через шесть дней после начала зимы видимыми становились все шесть звезд.

Если в начале зимы «Хъами Ттурши» видно было низко над горизонтом, то в последующем оно поднималось все выше. По его положению на зимнем небосводе определяли период зимы. Так, если ко времени последней молитвы «Хъами Ттурши» находилось в зените, считалось, прошло два месяца зимы; если оно видно было несколько дальше к западу, говорили, близок конец зимы. Как

только «Хъами Ттурши» исчезало с ночного неба (в 20-х числа мая), считалось, что травы уже достаточно для выпаса скота.

Существовали туманные представления о некой, меняющей свое положение на небе, звезде, которая внушала опасения путникам: не рекомендовалось держать путь в ту сторону, где в данный момент якобы находилась эта звезда. Одна из информаторов в с. Хосрех рассказывала нам, что когда-то в молодые годы ей понадобилось срочно отправиться на животноводческий хутор, где находился скот ее семьи. Отец ее советовал не ходить туда в этот день, так как перед этим упомянутую звезду он видел в той стороне. Но информатор не обратила внимание на это предупреждение и пошла на хутор; на третий день после этого, как она рассказывала, пала ее корова.

Самой малой единицей измерения времени были сутки — «ххукъини» (ночь — день). Началом суток лакцы считали вечер после захода солнца, что отразилось в их названии. Это было характерно в прошлом для всех народов, пользовавшихся лунным календарем: сутки начинались вечером с появления луны. Так, у лакцев, к примеру, выражение «хамис хху» означало не вечер четверга, хотя «хамис» — четверг, а вечер среды и т. п. Несмотря на это, в быту началом суток привыкли считать рассвет и даже предрассветное время, когда в крестьянском хозяйстве начинался новый трудовой день.

Известно, что у многих народов древности (в Египте, Греции, Риме) каждый новый день, новое число месяца начинались с рассвета, а вся ночь, предшествовавшая этому рассвету, относилась к предыдущему числу. Однако с усложнением общественной жизни, когда во многих случаях стало приобретать важное значение точное знание времени, такой подсчет его становился неудобным, так как понятие «рассвет» сильно зависело от времени года, погоды, места и др. факторов, поэтому в древнем Риме новые сутки стали начинать с полуночи, как это принято теперь в большинстве стран³.

То, что у лакцев сохранился в быту такой древнейший способ исчисления суток — с рассвета в сочетании с другим, связанным с лунным календарем, является свидетельством тесной связи их календаря с трудовой деятельностью.

Сутки делились на следующие части:

1. Кюрххицун чун⁴ — это предрассветное время, около 2-х часов ночи; в это время поднимались с постели, если собирались в дальнюю дорогу; во время религиозного поста ураза в это время вставали, чтобы поесть.

2. Цан-чани (темень — свет) или Зунзул-чани (свет звезды Зунзул — Венеры) — это начало рассвета, около 3-х часов

утра, когда на востоке едва начинает обозначаться светлая полоса, а воздух особенно сильно свежеет; в это время вставали, чтобы идти на полевые работы, так как к рассвету уже надо было прийти на место.

3. Чани хъятлаву — рассвет, до появления солнца (3—4 часа утра).

4. Хяхха баргъ букваву — восход солнца, около 5 часов утра; в день летнего солнцестояния к этому моменту положено было людям находиться на вершинах соответствующих гор для совершения определенных обрядов (см. ниже).

5. Кюрх — утро (до 10 часов).

6. Хъун кюрхилсаннул чун — «время большого завтрака», посл., 10—11 час.

7. Ахтейн — от 11 до 12 часов.

8. Дя ахтейн — полдень, 12 часов.

9. Ахтея чул — около 14—15 часов.

10. Ахтакъун — около 16 часов.

11. Баргъ лагавал чун или Хъун ахтакъун — время солнечного заката, 18—19 часов.

12. Марклатан — время после захода солнца, сумерки — 20 — 21 час.

13. Къатлан — 22—23 часа, когда полностью темно.

14. Хху дядизу — полночь.

Период суток, охватывающий конец ночи и самый ранний период утра, членился еще на 3 части по петушину лению: а) цалчин ажартту (первые петухи) — около 2-х часов ночи; б) килчин ажартту (вторые петухи) — через полчаса после «первых петухов»; в) шамилчин ажартту (третьи петухи) — около 3-х часов ночи.

В конце дня выделяли еще период «аьнактив лакъей чун» — время, когда куры усаживаются на насест, оно совпадало с выделенным выше «хъун ахтакъун». Существовала поговорка: «Аьнакяшал лакъей, аьнакяшал бизей» — «с курами ложатся, с курами встают» о людях, которые привыкли начинать и заканчивать свою трудовую деятельность только в пределах светового дня.

В быту существовало еще выделение двух моментов суток: «гъаттара бакъай чун» — время выгона сельского стада на пастбище (около 5 часов утра) и «гъаттара бучей чун» — период после заката солнца, когда скот возвращался домой.

Из сказанного видно, что сутки лакцев отличались значительной дробностью, особенно в этом отношении выделялось раннее утро и предвечернее время. Это было важно для людей, занятых в сельском хозяйстве.

Бытовало, кроме того, разделение суток по времени молитвы на 5 частей: кюрх, ахтейн, ахтакъун, маркIаcIан, къатIан — утро, обед, послеобеденное время, вечер, поздний вечер.

В каждом селении были общесельские ориентиры, по которым определяли время суток. Ими являлись вершины гор, окружавших селение, или какие-то другие места вокруг села, которые освещались лучами солнца в определенные моменты дня, чаще всего по-разному в разные сезоны года. Часто на квартальных годеканах селений на стенах или на каменных столбах, поддерживавших перекрытия над ними, были зарубки, по времени прохождения через которые солнца фиксировалось время дня в разные времена года. Помимо этого, каждая семья могла иметь свои собственные суточные ориентиры, которыми часто являлись определенные точки на стенах соседних домов или какие-нибудь неподвижные объекты в собственных усадьбах, которые последовательно освещались солнцем в течение дня. О времени дня могли судить и по величине тени от какого-то определенного постоянно-го объекта в тот или иной период дня. Для того, чтобы определить полдень, становились лицом к югу; если тени не было, это был полдень; если тень была сзади, значит, полдень еще не наступил; если тень была спереди, по ее величине узнавали, сколько приблизительно времени прошло после полудня. Точно так же определяли полдень по среднему пальцу руки, обратив ладонь к югу и согнув все пальцы, кроме среднего.

Существовала некоторая ориентация во времени суток и по звездам. Обычно многие из пожилых людей знали, в какое время ночи какие из известных им звезд или созвездий можно увидеть на том или ином участке неба, и по изменению этого положения узнавали время ночи. Так, было известно, что созвездие «Хьами Ттурши» зимой в полдень видно в центральной части видимого участка неба, с приближением же утра уходит к западу; когда оно видно ближе к западному участку неба, считалось, прошла 1/3 послеполуночного темного времени; если же оно наблюдается в самом западном своем положении, знали, что прошло 2/3 послеполуночного времени, оставшегося до рассвета.

Если созвездия Плеяды и Орион видны были в зените, это была полночь, если они были на западе, это было предутреннее время.

Лакцы знали, что если на небе появилась Венера («Чанна цIуку»), скоро утро, значит, пора выходить в поле. Престарелая М. П. из Хосреха вспоминала, как в начале весны, встав затемно, они с матерью ходили рвать остатки сухой травы на склонах, которая использовалась в качестве топлива, но предварительно

смотрели на небо с целью удостовериться, далеко ли до расвета: если «Хьами Ттурши» было еще на небе, а «Чанна цIуку» не было, не выходили из дома, ждали ее появления.

У лакцев, как и у некоторых других народов Дагестана (аварцев, даргинцев), бытовала легенда о звезде-обманщице — «чарван кыр», которая появляется на небе за несколько часов до утренней звезды Венеры. По легенде, когда-то караван купцов, перепутав эту звезду с Венерой, вышел в путь раньше времени и погиб, замерзнув в пути. Вероятно, это планета Юпитер, которая иногда по яркости не уступает Венере. Эта легенда с небольшими вариациями была распространена и за пределами Дагестана⁵.

В исследуемое время лакцы знали семидневную неделю, для которой существовало арабское название «лужмяр»: итни (понедельник), талат (вторник), арвягь (среда); хамис (четверг), лужмяр (пятница), хуллун (суббота), алхIят (воскресенье). Названия всех дней недели, кроме субботы, арабские. Название субботы «хуллун» переводится как «дорожный», хотя с этим днем были связаны многие запреты, в том числе и запрет выходить в дорогу. Не рекомендовалось в субботу ничего начинать, кроить и шить одежду, надевать на себя что-нибудь новое. Если же приходилось шить что-то из одежды в этот день, ее не дошивали до конца: не доделывали петли, не пришивали пуговицы и т. п., чтобы закончить ее в другой благоприятный день. Новая же одежда, надетая в субботу, по поверью, считалась, или сгорит вместе с хозяином, или останется после его безвременной смерти. Вообще в субботу запрещались любые работы, существовала даже поговорка о том, что в этот день ни вервь, ни медведь не шевельнутся, чтобы не потерять ни один волос. Надо полагать, что трудовые запреты, связанные с субботним днем, восходят к древнейшим контактам с Переднеазиатским миром или к более поздним по времени и географически более близким связям с населением Хазарского каганата на Приморской равнине Дагестана в период его функционирования. Известно, что в Вавилоне последний день каждой четверти луны, или всякий седьмой день, считался проклятым, несущим всяческое зло, и законами религии предписывалось в этот день избегать делать все, что может создать неприятную случайность: царь не должен был одевать лучших одежд и ездить в колеснице, жрец не должен был входить в святилище, врач не должен лечить больных, никто не должен находиться в пути, работать на земле и готовить пищу⁶. Древние евреи, заимствовав у вавилонян их календарь вместе с его 7-дневной неделей, седьмому, проклятому ее дню придали другое содержание, переимено-

вав его в день покоя — субботу авва⁷, однако предписания проведения его остались такими же строгими, как и у вавилонян.

У лакцев, как и у других народов Дагестана, существовали определенные представления о «счастливых» и «несчастливых» днях недели. Пятница по мусульманскому календарю была праздничным днем, поэтому, если у человека была новая одежда, полагалось одевать ее именно в пятницу. Для этого дня также существовали трудовые запреты, однако сватовство, сговор разрешались.

Понедельник и четверг считались лучшими днями для всех работ и начинаний: строительных работ, свадьбы, дороги, отгона скота, шитья одежды, особенно для невесты, начала тех или иных видов хозяйственной деятельности.

Несколько противоречиво отношение к воскресенью «алхІят»: в некоторых селениях он считался хорошим днем для дороги, удачным его считали и для начала строительства, для посадки деревьев; в других случаях на него распространялись такие же запреты, как и на субботу; говорили, как и о субботе, что в этот день «кабан не пошевелит даже волоском»; называли этот день «закрывающимся» («лакълакъисса къини») в том смысле, что он неблагоприятен для кройки и шитья одежды (одежда, выкроенная и сшитая в этот день, бывает неудачной, она плохо сидит на человеке), для выезда куда-либо по делам.

Негативное отношение существовало ко вторнику «талат». В этот день также старались не начинать важных дел, так как считалось, что дело, начатое во вторник, долго не завершается, тянется бесконечно долго. По этой причине в некоторых селениях начинать использование муки из нового мешка рекомендовалось именно во вторник. Этому дню приписывали слова обиды: «Зузисса даврин кабакъивияв, амма на личІий дара» — «Любой работе я бы помог, но меня отделяют».

Повсеместно у лакцев, как и у других народов Дагестана, несчастливым днем считалась среда. В этот день нельзя было ничего начинать: ни хозяйственные работы, ни свадьбу, ни строительство. По поверьям лакцев, в среду души умерших возвращаются в свои дома, поэтому полагалось их кормить; это достигалось раздачей пищи. Кто бы и что бы ни ел в ночь среды, следовало пожелать, чтобы от этого была польза тем или иным родственникам, называемым поименно. Не рекомендовалось в эту ночь мыть посуду, чтобы остатки еды достались голодным духам. Возможно, в древности среда была праздничным днем (с этим, надо полагать, связаны трудовые запреты), посвященные памяти, почитанию предков, днем предков, когда считалось кощунством заниматься чем-то иным, кроме как заботами о кормлении умерших.

Особенно негативное отношение было связано с последней средой месяца Сафар мусульманского календаря — «ахир арвягъ». Этот день называли «балаллул къини» — днем несчастий. Считалось, что на земле в этот день случалось, по одним сведениям, 28 тысяч несчастий, по другим, 770, и, чтобы их избежать, рекомендовали раздавать в качестве жертвы что-нибудь съестное. Здесь чувствуется явное наслоение коранических легенд на древнейшие представления лакцев. В быту в этот день предпочитали воздерживаться от каких-либо начинаний и особенно от выезда из дома за пределы селения. Неблагоприятным днем среда считалась и у других народов Кавказа, например, чеченцев и ингушей⁸. Особое отношение к среде, особенно последней среде месяца Сафар, существовало и у некоторых народов Средней Азии. Так, у таджиков был обычай «прыгать через костры как в последнюю среду перед Новым годом, так и в последнюю среду лунного месяца Сафар»⁹.

Любопытно сравнить приведенные здесь данные с приметам и поверьями, связанными с днями недели и бытовавшими в Сасанидской Персии: «Суббота — день хитрости и обмана, воскресенье — день посадки и постройки, понедельник — день путешествия и искания выгоды, вторник — день войны и крови, среда — день, в который ничего не берут и ничего не даруют (т. е. день несчастия), четверг — день посещения важных лиц и удовлетворения желаний, пятница — день проповедей и брака»¹⁰. Здесь налицо почти полное тождество представлений о магических свойствах дней недели у лакцев и древних иранцев. Надо полагать, что отношение к дням недели и трудовые запреты, налагаемые на некоторые из этих дней, можно считать пережитками религий, в отдельных своих элементах разновременно проснивавшихся в прошлом на территорию Лакии или бытовавших там в определенное время.

Магические представления о днях недели были характерны и для многих народов Кавказа¹¹, русских¹², народов зарубежной Европы¹³.

Происхождение 7-дневной недели исследователи связывают с наблюдением за Луной и выделением времени (7 дней) одной ее фазы еще в палеолите. Считается, что закреплению семидневного отрезка времени в практике людей палеолита способствовали 2 группы факторов: объективно существующие чисто зрительные аналогии (фазы лунного диска, 7 звезд Большой Медведицы, 7 звезд в Плеядах и т. д.) и факторы психологические — 7 дней оказались наиболее удобными для ориентировки в длительных промежутках времени, т. е. соответствовали естественным границам оперативного внимания и памяти¹⁴. Для лакцев, как и для

других народов Дагестана, семиричный счет дней в неделе был традиционным, а с установлением ислама в Дагестане произошло наложение на него семидневной арабской недели.

В повседневной жизни лакцы пользовались счетом на определенное число дней вперед и назад: сегодня — «хIякьину», завтра — «гьунтти», послезавтра — «сарану», следующий день — «кьини», последующий за ним день — «кьияну даккьа тамур кьини», вчера — «лахху», позавчера — «цархху», предшествовавший день — «царххунин ххичI кьини».

В народном хозяйственном календаре существовало множество фенологических и метеорологических примет рационального и иррационального содержания, относимых лакцами к некоторым временам года, главным образом, к весне и лету. За погодой и различными фенологическими проявлениями именно в это время следили особенно внимательно, так как судьба урожая и характер травостоя определялись весной и в начале лета, хотя и зима не оставлялась без внимания. Так, вполне обоснованно лакцы считали, что чем больше зимой снега, тем лучше для посевов и для трав. Лакцы благосклонно относились к затяжным весенним и осенним дождям (в течение 1—2 недель); при этом они считали, что весной эти дожди укрепляют стебли посевов и растений, осенью — их корни.

Ранней весной было принято делать метеорологические прогнозы на предстоящий хозяйственный год или на ближайшие месяцы по разным признакам. Так, лакцы всех селений в начале весны выкапывали на пашне небольшого червяка, имевшего исходную окраску белого цвета, и внимательно его рассматривали: если головка его была черной, а остальная часть туловища белой, дождливым ожидалось начало хозяйственного года — весна; если темной была его середина, а остальная часть светлой, дождливым должно было быть лето, и т. п. Если же он весь был темным, год ожидался влажным и урожайным. В отдельных селениях (с. Унчукатль) прогнозы по этому червяку делались только на первый месяц весны. В некоторых случаях по форме этого червя прогнозировали качество посевов: если у него голова круглая, колос будет налитой, если утолщение отмечается со стороны хвоста, стебель будет крепким.

Для прогнозирования качества сельскохозяйственного года большое значение придавалось тому, с какой стороны гремел первый в году гром. Считалось, что если первый гром слышен был с юга, год будет урожайным, с достаточным количеством осадков. При первом громе рекомендовалось перекувыркнуться по земле, так как считалось, что в этот момент можно найти жемчужину, драгоценный камень, золотой самородок.

Услышавшие первый в году гром стучали по голове, чтобы она не болела во время сельскохозяйственных работ, и высказывали пожелания себе богатства, удачи в делах. Кроме того, хлопали камнем или рукой по сундуку с пожеланиями, чтобы он наполнился золотом и драгоценностями (с. Кумух). Лачки с. Унчукатль при первом громе клали на голову камень и, войдя в таком виде в комнату, произносили: «Къатта къалмул буцIннав, су пиринжрал буцIннав» («Да наполнится дом зерном, а зернохранилище — рисом») и толкали ногами деревянное зернохранилище и сундуки и стучали по ним. При этом принято было дотрагиваться до головы, чтобы не болела, до живота, чтобы всегда был полон, а также распахивать двери в дом, чтобы там всегда было полно всяческого добра.

Первый весенний дождь называли «лесал гьарал» и считали его целебным. Это должен был быть мелкий, спокойный, без грома и молнии дождь; он считался полезным для земли и растительности. Временем его выпадения в одних селениях считали середину апреля, в других — сороковой день весны (начало мая). Под «лесал гьарал» рекомендовалось всем выходить с непокрытой головой для избавления от болезней, а также для умиловления стихий, выражения уважения к ним. Воду этого дождя собирали в большие посудины, мыли ею головы, купались в ней, а также использовали для приготовления талисманов.

Существовали представления о том, что с первым весенним дождем падают с неба алмазы, жемчуг, золото, и их можно затем обнаружить на возвышенных местах.

Если первые весенние дни были ветренными, год, считалось, будет засушливым (с. Вихли). Во всех селениях были приметы, связанные с ближними метеорологическими прогнозами. Так, если при закате солнца тучи были красными, ожидали ненастья (с. Цовкра I). Если солнце при восходе «двоится», будет дождь (с. Вихли). Если в пасмурную погоду солнце становится видимым в момент своего заката, на следующий день будет хорошая погода (с. Вихли).

Если радуга появляется утром, день будет пасмурным, если во второй половине дня — следующий день будет солнечным (с. Хосрех). Если во время дождя в лужах набухают пузыри, ожидается долгое ненастье. Если в ненастную погоду от земли поднимается туман, следует ждать долгого дождя.

Если после полудня небо краснеет, погода следующего дня ожидается солнечной; если с утра небо красное, будет ветер.

Если тучи идут с запада на восток, будет солнечно; если тучи идут с юга на север, надо ждать дождя.

Все лакцы различали тучи дождевые и сухие. Когда горы покрывала хмарь, ожидали засухи.

Во всех селениях ряд погодных примет был связан с поведением птиц и животных. Так, всюду в Лакии кукованье кукушки, считалось, предвещает дождь; говорили, что она «просит» дождя. Существует предание о том, что когда-то она вместе со всеми птицами и животными не вышла на ремонт источников воды, чтобы не запачкать свои красные сатожки, поэтому ей было запрещено пить другую воду, кроме дождевой. А чтобы запрет ею не нарушался, приставили к ней маленькую птичку «ссиянтлу», которая всегда летает с ней вместе и не дает ей подлететь к воде и выпить ее.

Лакцы знали, что перед дождем беспокойно ведут себя многие птицы: галки кричат, орлы клекочут, слышны звуки, издаваемые куропаткой. Если утром слышали крик совы, ждали днем пасмурной погоды, если вечером, следующий день обещал быть солнечным.

Если овцы становились вялыми, скучивались, ожидали дождя. Дождя ждали и в тех случаях, когда беспокойно вели себя муравьи, собирались большими группами. Признаком скорого дождя было и близкое кваканье лягушки, где-нибудь около жилища.

Если кошка начинала тщательно умываться, говорили, это к хорошей погоде. И, напротив, если кошка долго и скрупулезно вылизывала себе спинку, ждали ненастья.

Если было много мышинных нор на склонах, зима, считалось, будет холодной.

Были приметы и сугубо местного, сельского значения. Так, в с. Цовкра I знали, что если дождевые тучи идут со стороны местности «Къа сунну», обязательно будет град. В с. Цовкра II считали, что если молодая туча¹⁵ коснется околосольской горы, покрытой лесом, будет дождь. В с. Хосрех говорили, что если гора «Ххюлубаклу» закрывается тучами, будет дождь; если по местности «Ххюлубу сунну» ползет туман, будет дождь или снег; если туман идет по ущелью «РяхIек гьярарей», будет затяжное ненастье. Хосрехцы же считали, что если ненастье идет с севера, это надолго, если с южной стороны — не надолго.

Кулиницы гору «Кюлухалу» и сейчас называют «дащей зунтту» — «гора ненастья», так как издавна было замечено, что если тучи ползут по этой горе, погода надолго портится.

Вихлинцы считали, что если тучи идут по местности «ЛуркIу бизану» или касаются вершины Шуну-дага, обязательно пойдет дождь. Когда тучи шли низко над рекой, говорили, что они «пьют воду», и ждали дождя.

Большинство из названных здесь примет основывалось на многовековых наблюдениях народа и содержало в себе рациональное зерно. Но были приметы и откровенно иррационального характера. Например, вихлинцы говорили, что если тучи движутся по «овечьей дороге» («ятту най бикIе хуллх»), умрет какой-нибудь чабан в селении; если тучи шли по равнине под селением, считалось, умрет женщина — специалист по ровному раскладыванию шерсти для войлока («варси бишейсса шарсса»).

По поверьям хосрехцев, если пасмурными выдались суббота и воскресенье, надо ждать долгого ненастья; если же дождь пошел в четверг или в пятницу, то к субботе или воскресенью он должен прекратиться.

Большое количество метеорологических примет, известных лакцам, является свидетельством прекрасного знания ими окружающей природной среды, о стремлении к практическому использованию знаний о природе, полученных эмпирическим путем.

Таким образом, фенологический календарь лакцев, тесно связанный с природно-хозяйственными циклами, наиболее целенаправленно служил нуждам крестьянского хозяйства. Он был вызван к жизни необходимостью фиксации по сезонам тех или иных повторяющихся трудовых процессов, хозяйственных занятий, заблаговременного напоминания о наступлении важных, решающих моментов в сельскохозяйственном году, т. е. трудовой практикой человека. Он является сводом метеорологических наблюдений, примет, рациональных и иррациональных действий, имевших конечной целью, по мнению его создателей, интенсификацию сельскохозяйственного производства.

§ 2. ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Земледелие в Лакии в основном террасное, причем здесь встречаются все виды террас, которые характерны для нагорного Дагестана: древние речные террасы и искусственные террасы с межевыми откосами или подпорными стенами, на которые часто дополнительно наносится почва¹⁶.

Вследствие сильно изрезанного горного рельефа Лакия бедна удобной для возделывания землей. Но и эта земля, будучи малоплодородной, не могла прокормить население Лакии. Своего хлеба Лакии часто не хватало даже на полгода, поэтому лакцы прикупали его у лезгин предгорья, а также у кумыков и терекменцев на плоскости. О том, что благосостояние лакцев зависело от урожая в соседних областях, существует поговорка: «Если в Кюре голод, то и в Лакии голод»¹⁷.

В 1897 году в Казикумухском округе полученного хлеба приходилось на душу населения 0,11 четверти; население могло им прокормиться всего 0,69 месяца или 0,08 года.

Основными культурами, которые возделывались в горах, были голый ячмень «у», ячмень «хъва», пшеница «лачIа», горох «хъюру», лен «турт», овес «никъа», просо «ши», конопля. В начале XX в. в северной части Лакии — Вицхинском магале — стали культивировать кукурузу.

Культура земледелия у лакцев имеет свои устоявшиеся традиции и навыки, выработанные веками.

Весенние полевые работы начинались в первой половине марта, причем в более высокой южной части Лакии эти работы начинались дней на 10 раньше, чем в северной части, а созревало зерно в южной части дней на 10 позже. Существовала определенная последовательность в севе. В первую очередь сеяли яровую пшеницу, затем горох и голозерный ячмень. Кукурузу сажали не раньше, чем через 40 дней после начала весны. В конце мая, когда овцы возвращались с равнины, сеяли ячмень. Когда овцы поднимались в горы, наступала очередь льна и проса. Бахчевых культур Лакия не знала.

В исследуемое время в Лакии господствовала трехпольная система земледелия, на которую наложило отпечаток малоземелье лакцев; широко использовалось также чередование культур. Пахотное поле делилось на три части, а если было несколько участков, то через каждые два года на третий один из участков оставлялся под так называемый «черный пар». Участок, бывший летом под паром, осенью засевался озимой пшеницей. Определенная последовательность культур существовала и на остальных участках.

Вообще любой участок осенью после снятия урожая старались перепахать, чтобы зеленая поросль, которая бывает на скошенном поле — «ках», оказалась бы в земле — «ках вив дишин». Считалось, что это необходимо для удобрения земли и для уничтожения сорных трав на пашне. Однако, по свидетельству А. Омарова, «весьма немногие хозяева исполняют это»¹⁸.

Участок пашни, оставленный под пар, обрабатывали следующим образом. После того, как остальные участки весной засеивались, участок, оставленный под пар, перепахивали, затем, дав вырасти траве, в середине лета снова перепахивали его. В конце августа — начале сентября этот участок в третий раз перепахивали, а дней через десять засеивали озимой пшеницей. Озимую пшеницу стремились посеять в такие сроки, чтобы уже к началу осени появились всходы. Рачительный хозяин старался, помимо

этого обязательного вспахивания, производить дополнительную вспашку пара через определенные промежутки времени, до 6—7 раз.

Участки, предназначенные под засев весной, обрабатывались следующим образом. Первым делом их старались удобрить. Удобрением служил навоз, а также зола. Участки обычно удобрялись через два года на третий, так как на ежегодное удобрение навоза не хватало. Удобрения разбрасывали по полю после того, как производили первую весеннюю вспашку «духъан». На следующий день после разбрасывания удобрений пашню засеивали. Делали это так: вначале крестьянин равномерно разбрасывал зерно по полю, затем, проведя сохой вспашку определенной глубины, заделывали зерно землей. При этом удобрения также оказывались внутри. Чтобы поле было засеяно равномерно, его предварительно делили на равные участки. Для этого пахарь вел плуг по нижнему краю поля «марща» до боковой межи. Затем по ней он проводил борозду на расстоянии 2,5—3 м. потом поворачивал плуг параллельно нижней границе и шел до второй боковой межи. Здесь опять вверх по меже он проходил около 3 м и вновь поворачивал плуг параллельно «марща» и проводил борозду до пересечения с первой боковой межей. Таким образом, весь участок оказывался разделенным на определенное количество четырехугольников. После этого крестьянин насыпал в мерку зерно и сначала засеивал один четырехугольник, разбрасывая зерно сначала в одну сторону, потом в другую, затем таким же способом засеивались все остальные четырехугольники. Весной до начала пахоты старики проверяли влажность почвы.

Для выхода в поле выбирался определенный день недели, который каждый считал для себя наиболее удачливым. Это происходило после празднования дня первой борозды, символизировавшего начало весенних полевых работ.

Если сев был чисто мужской работой, то прополку делали только женщины. Сроки прополки были строго регламентированы: после того, как у зерна начинал прорезаться колос, производить прополку было уже поздно.

Для того, чтобы сорняков на поле было меньше, во время осенней и весенней пахоты всю пашню очищали от корней сорняков.

Сорняки после просушки их там же на месте, через несколько дней перевозились домой и использовались зимой как корм для скота. Если сорняков было мало, то их после прополки связывали небольшими пучками и оставляли тут же на поле между стеблями пшеницы, чтобы они сгнили, а при зяблевой вспашке, попав в почву, образовали перегной. В засушливое лето посеи не очи-

шали от сорняков, так как, во-первых, из твердой почвы невозможно было выдернуть корни сорняков, а во-вторых, в этом случае сорняки давали тень всходам и защищали их от полного выгорания.

Для жатвы старшинами селения «хъунисса» назначался определенный день — «мюгъ шаву» (трогание серпом). К этому дню все готовились задолго. Для жатвы использовали серпы местной работы, а также фабричные покупные серпы. Употреблялись и маленькие косы «мирх». Эту работу выполняли женщины, а мужчины связывали снопы. Для выполнения этой работы у лакцев принято было организовывать «марща» — взаимопомощь.

У лакцев существовало два способа укладки снопов в поле: «чІанну» и «лизу». «ЧІанну» состоит обычно из трех или шести снопов. Шесть снопов в «чІанну» располагаются следующим образом: три снопа лежат на земле, на них кладут два снопа и на самом верху — один сноп. Когда «чІанну» складывали из трех снопов, два снопа располагались на земле, а один на них сверху. Способ «чІанну» применялся в тех случаях, когда уборка урожая производилась в сухую жаркую погоду. В случае сырой погоды или если мокли снопы, уже сложенные в «чІанну», их ставили «лизурде» (мн. ч. от «лизу»). «Лизу» представлял собой пирамиду из нескольких снопов, поставленных вертикально колосьями вверх. Через несколько дней снопы, сложенные в «чІанну» или «лизу», складывали в скирды в «ччантІу», которые получались наращиванием «лизу».

После окончания жатвы необходимо было приготовить в селении токи. На каждом току молотили свой хлеб несколько хозяев, причем очередь устанавливалась жребием. Были и такие токи, которые принадлежали отдельным владельцам на том основании, что они сделали ток на пустом месте. Преимущество хозяев было лишь в том, что они ежегодно на этом месте первыми производили обмолот «ччар». После них током могли воспользоваться соседи в порядке очереди по жребию. При подготовке тока прежде всего устраивали места для скирд. Эти места разравнивали, очищали от камней и травы, проводили вокруг канавку для стока воды. Обычно право на «къамузанну» (место для скирды) переходило из года в год одной и той же семье, и по свидетельству современника, каждый мог даже продать свое право на это место любому другому лицу¹⁹.

Укладка хлеба в скирды была далеко не простым делом. Часто для этого приглашали специального мастера, который умел так ставить снопы в скирды, чтобы в них не проникала вода. Скирды на току могли быть двух видов: «ччантІу» и «къаму» (скирда больших размеров, часто из разных культур). При устройстве

«къаму» мастеру нужны были помощники, подававшие ему снопы. Длинный шест, которым орудовали при этом, назывался «ччантІакъу».

Непосредственно перед молотьюбой ток подвергался специальной обработке «куртта баву». Вначале ток очищался от травы, затем посыпался землей, которую разравнивали, а потом утрамбовывали с помощью катка. После этого ток заливался водой, а затем сюда свозили навоз и, равномерно распределив по току, прибывали его метлой. Затем здесь опять разбрызгивалась вода и равномерно разбрасывалась мякина, которую также сбрызгивали водой и прибывали метлой. После этого ток должен был сохнуть не менее двух дней. На общественном току всю указанную процедуру должен был проделать тот хозяин, кому по жребию выпало первому сделать обмолот.

Обработка тока требовала значительных физических усилий, а также затраты большого количества навоза (10—15 вьюков, что по тому времени составляло топливо на большую часть зимы), но ток после этого в течение 4—5 обмолотов был твердым и почва тока не смешивалась с зерном и мякиной.

Обмолоту непосредственно предшествовал процесс «къов гъан» (дословно: разбить снопы). Рано утром хозяева начинали сбрасывать снопы из «ччантІу». Каждый сноп развязывали и ударяли о ток так, чтобы он разламывался в длину пополам. Прodelав это со всеми снопами, предназначенными для «ччар», их равномерно распределяли по току.

Орудием молотьюбы являлись общеизвестные молотильные доски, которые соединялись между собой кожаным ремнем у голов животных; этот же ремень соединяли с длинной палкой «куртта», которая прикреплялась одним концом к ярму. «Ччар» принято было делать на быках, но использовали для этого и лошадь или двух ослов, припрягавшихся как быки. По прошествии некоторого времени снопы трясли вилами — «кІусу даву». Этот процесс повторялся несколько раз.

Следующий процесс — «къусул даву» (или «ххутІу даву»). Он заключался в том, что размельченную солому переворачивали деревянными лопатами «чІатІа» таким образом, чтобы зерно падало наверх. Считалось, что зерно в верхних слоях способствует размельчению соломы. После окончания обмолота нужно было узнать, произошло ли «ччар дуччаву». Для этого, поднимая солому ногой, смотрели, не осталось ли в ней стеблей длиннее 8—10 см. Но самым главным было убедиться, что зерно выпало из колосьев. Отдельные целые колосья собирали вместе и били их сверху особыми дубинками «гъуннутив».

После этого все, что было на току, собирали в 2 кучки на расстоянии 2—3 м друг от друга («кьянцрен батлаву») и начинали провеивать зерно («гьуен»), подбрасывая его лопатами по направлению ветра. После этого зерно и солому сметали в отдельные кучи. Затем зерно провендали еще раз («марцлних личлаву»), чтобы очистить его окончательно.

Здесь же на току принято было производить приблизительный подсчет полученного зерна. Деревянную ручку лопаты опускали через вершину кучки зерна до основания; отметив глубину погружения, вынимали и измеряли количество обхватов руки на бывшей в зерне части лопаты. На каждый обхват приходилось 2 пуда зерна. Следовательно, если лопата погружалась на 10 обхватов, в кучке насчитывалось 20 пудов зерна.

Хорошим считался урожай в том случае, если один выюк давал 2 сабы пшеницы (приблизительно 1,5 пуда). Иногда выюк давал больше двух саб, а три сабы считались необыкновенно высоким урожаем²⁰.

Солома также имела в хозяйстве важное значение, так как являлась основным кормом для скота и топливом на зиму.

Полученное зерно хранили в больших балхарских сосудах «кара» или в деревянных ларях «су», поставщиками которых в Лакию издавна были аварцы (в основном, в нынешний Лакский район) и даргинцы (в нынешний Кулинский район).

Важным видом сельскохозяйственных работ было сенокосение. Сенокосы были двух видов в соответствии с правом собственности на них. Сенокосы, принадлежавшие общине, ограждались с ранней весны от скота, на них не разрешалось пастись скоту на каких условиях. Участки такого сенокоса ежегодно распределялись между жителями селения непосредственно перед сенокосением (в августе). Другие же сенокосы имели владельцев, но на них распространялось право «барт-уртту» отдельных лиц или сельской общины в целом. Владельцы «барт-уртту» пасли здесь скот с ранней весны и прекращали пастьбу за 10 дней до начала лета, т. е. 12 июня. На таких сенокосах после прекращения пастьбы вырастала невысокая нежная трава, из которой получалось первосортное сено.

Сенокосы своеобразно удобрялись. Для этого владельцы не очень хороших сенокосов просили какого-нибудь овцевода поставить на ночь свою отару на сенокосе. Делалось это весной или осенью, когда овцы перегонялись на горные пастбища и обратно на плоскость. Такой способ удобрения применялся не только для сенокосов, но и для пашен.

Косами сено косили мужчины, а серпами — женщины. Скошенное сено оставляли сохнуть рядами «цуркъри». На третий день подсохшее сено собирали деревянными граблями (процесс

назывался «бяххин») и складывали в несколько стогов «ххала баклу». На следующий день сено перевозилось в селение и хранилось здесь либо на сеновалах, либо в стогах на крыше жилья.

Садоводство и огородничество в Лакии не были развиты. Так, в 30-х гг. XIX в. Гене писал: «Жители Казикумухского владения, Акуши, Сюрдя, Кхесеруха, Мукратль и Андалала об огородах понятия не имеют, к разводу коих и климат неблагоприятен, почему принуждены лук, огурцы, морковь и другие огородные овощи покупать у своих соседей; яблоки, груши, изредка виноград привозят туда на продажу из Аварии и из деревень, лежащих по Койсу ниже селения Хаджал-Махи»²¹.

По свидетельству очевидца, в 60-х гг. XIX в. у лакцев, как и везде в горах, было чрезвычайно мало огородов, и овощи считались излишним лакомством²².

В 1864 году медик Трипольский отмечал отсутствие в Казикумухском округе садов. Он говорил, что в некоторых аулах стараются их разводить, но труды не увенчиваются желаемым успехом; деревья или не принимаются, или же остаются в диком состоянии, и, по рассказам стариков, не плодоносят в течение многих лет, несмотря на самый тщательный уход²³.

В сведениях 1901 года по Кумухскому, Вицхинокому и Аштикулинскому участкам Казикумухского округа отмечается полное отсутствие садов²⁴. Всероссийская сельскохозяйственная перепись 1917 года зарегистрировала по Казикумухскому округу всего садов: в сел. Унчукатль — 0,6 дес., в сел. Цушар — 0,6 дес., Кукни — 0,1 дес. и Хурукра — 0,3 дес.²⁵. По-видимому, и эти участки состояли из дикорастущих плодовых деревьев.

Что касается огородов, то в середине XIX в. отмечается наличие их, хотя и в небольших размерах. Так, Абдулла Омаров сообщает, что его односельчане имели небольшие огороды, которые, как и сады, вскапывали кирками или железными лопатками, а потом делали маленькие грядки²⁶. Большею частью выращивали лук и чеснок, меньше огурцы, тыкву, стручковый перец и совсем немного — петрушку. Вокруг огорода высевали кукурузу, кое-где подсолнечник и коноплю. Последние разводились больше для украшения огорода, чем для использования их урожая. Те из хозяев, которые не имели своих огородов, приносили на своих плечах мешки с землей и, высыпав ее на крышу, на плоские камни или же в горшки, выращивали на ней перец, лук, чеснок.

Другой автор отмечал, что в Лакии овощи можно разводить с большим успехом. По его данным, некоторые лакские аулы были известны развитием отдельных отраслей огородничества. Например, жители сел. Кума, производившие много луку и в особенности огурцов, слыли за «огурцоедов» (чикабукулт); жители

сел. Хараши занимались выращиванием моркови²⁷. Разведением особого сладкого сорта моркови издавна занимались жители сел. Курла. Полагают даже, что отсюда произошло и название этого селения («кър» по лакски — морковь).

Согласно нашим полевым данным, уллучарлицы привозили на кумухский базар особого вкуса редьку в форме длинного корня — «ширтри къая», жители Курла, кроме моркови, разводили «кӀяла къая» (белая редиска).

В конце XIX в. в Лакии значительное распространение как огородные культуры получают картофель, кукуруза, табак, конопля, кое-где капуста (сел. Кума). Немалую роль в этом сыграли отходники, работавшие в разных уголках России и постепенно приобщавшиеся к русской культуре.

§ 3. ЖИВОТНОВОДСТВО

Животноводство у горцев, в частности лакцев, так же как и земледелие, было одним из древнейших и важнейших занятий. Древность животноводства в нагорном Дагестане подтверждается материалами археологических раскопок. Судя по некоторым костным остаткам овец и крупного рогатого скота (у сел. Чох Гунибского района), можно предполагать наличие зачаточных форм скотоводства уже в эпоху мезолита, причем приручался не только мелкий, но и крупный рогатый скот²⁸.

Обилие прекрасных альпийских пастбищ в Лакии издревле способствовало развитию здесь животноводства, хотя оно и тормозилось отсутствием зимних пастбищ и необходимостью отгона скота на плоскость.

Разведение крупного рогатого скота было несомненно явлением весьма древним. На древность этого занятия указывает, например, то, что в качестве штрафа народный обычай лакцев повелевал резать быка. В податях и повинностях лакским феодалам также фигурируют бык или корова.

Об этом же говорит характер таких феодальных повинностей в Лакии, как «зунтах ниц» — бык за пастьбу или «ниц биххаву» — повинность, лежавшая на сел. Табахлу: в случае посещения владельца джамаат обязан был зарезать быка.

На древность разведения крупного рогатого скота указывает и лакский обычай, связанный с древнейшим поверьем: обычно вечером из дому не выдавалась мука, кроме того единственного случая, когда она нужна была для того, чтобы снабдить ею пастуха. В этом случае следовало сказать: «Гъюхчил чантай бивуну, къат дакъа буссиявча», т. е. «до меня дошла пастушья сумка,

а у меня нет ни припоршни». Это говорилось и тогда, когда такой причины фактически не было. Однако пренебрегать этой обязанностью избегали из опасения рассердить злых духов отсутствием уважения к такому святому делу, как удовлетворение пастуха. Все это говорит об особом отношении к разведению крупного рогатого скота²⁹.

Овцеводство в Лакии также было очень древним занятием, особенно в селениях нынешнего Кулинского района, где животноводство всегда играло первенствующую роль благодаря близости прекрасных альпийских пастбищ, а также вследствие большей суровости климата, чем в других местностях Лакии, в результате чего за короткое лето могли созреть не все злаки, а преимущественно голозерный ячмень и озимая пшеница. На древность овцеводства указывает и то, что у лакцев сложились отдельные названия для овец не только в соответствии с возрастом, но и по цвету и по другим признакам. Всего возникло около 40 названий (сел. Вихли). Например, «дурцеллисса» — пестрая окраска с преобладанием белого с черным; «тарли чакалисса» — сочетание коричневого цвета с белым; «хиняк чакалисса» — белый цвет с серым; «лях кашисса» — белые челюсти; «туру сьрчлисса» — коричневый цвет с белым; «сангъравсса» — безухий баран (или овца); «автасса» — с короткими ушами; «цатлисса» — темного цвета с более светлой спинкой.

В исследуемое время у большей части населения имелся крупный рогатый скот (коровы, волю), а также лошади, ослы. Поскольку в Лакии не было зимних пастбищ, постольку домашнего скота было немного, держался он исключительно для нужд семьи и улучшением его породности никто не занимался. Современники отмечали невзрачность и малорослость скота местной породы при большой его выносливости³⁰. Средняя удойность местных коров зимой составляла всего лишь 4—5 стаканов молока в день, летом 7—8, иногда 10.

В 1889 году в Казикумухском округе насчитывалось 21604 головы крупного рогатого скота³¹.

Горные травы и сено с альпийских пастбищ были превосходного качества, очень питательны и богаты белковыми веществами, поэтому скот за лето хорошо отъедался. Зимой же скот кормили очень плохо. За нехваткой сенокосных угодий сено не заготавливалось в достаточном количестве, поэтому почти всю зиму скот кормился преимущественно соломой. В 1911 году в Лакии на 1 голову скота приходилось сенокосов и пастбищ всего 0,16 десятины³².

Были попытки улучшить породность крупного рогатого скота. Так, в 1907 году общество сел. Казикумух просило о выписке им

двух племенных быков, отпустив для этого 500 рублей. В начале 1908 года было приобретено на эти деньги два чистокровных швица из Харьковской сельскохозяйственной фермы. Содержались эти быки плохо: помещение для них было темным, грязным, корм не концентрированным, а уход посредственным. Результаты этого эксперимента оказались неудачными, и бычки были проданы в другое место³³.

Неблагоприятные условия содержания, недостаток кормов делали местный скот очень восприимчивым ко всевозможным заболеваниям. Так, в 1885 году чумой заболело в округе 2763 головы скота, а выздоровело всего 306 голов³⁴.

Крупный рогатый скот в те периоды, когда он нужен был в хозяйстве, держали дома. Быков осенью и зимой держали в селении, так как на них производили молотью и вспашку поля, а на лето обычно отправляли в горы. В селениях бывшего Мукарского наместничества, граничащих с Аварией (Мукар, Ури, Палисма, Камал), принято было на лето отправлять на горные пастбища и коров. Их пасли на горах «Нижкьучавахалу», «Нагьлил арду» (сел. Мукар), «Кумалю», «Кьатнил зунтту» (сел. Палисма). С животными уходили обычно старухи и дети. Для коров строили загоны, а для людей — временные жилища «Чатирду» или устанавливали палатки из паласов. Запасаясь продовольствием, люди жили здесь около трех месяцев.

Женщины брали с собой все необходимое для изготовления масла. Сосуды со свеженадоенным молоком ставили в речку, протекавшую рядом, где оно сохранялось несколько дней, как в холодильнике. Затем снимали сливки сразу с большого количества молока, наливали их в маслобойки и сбивали масло. Коровы в это время давали сравнительно много молока, так как день и ночь паслись на сочном корму.

Сливочное масло перетапливали, накапливая топленое масло на зиму. Из снятого молока приготавливали творог. Даже сыворотка не выливалась. Ее кипятили долгое время, пока в ней не появлялась творожистая масса, которая после стока жидкости имела приятный вкус; называлась она «магиш».

Такая форма летнего содержания молочного скота была характерна не для всех лакцев. Она зафиксирована нами лишь у жителей Мукарского ущелья. Поголовье коров, телят и ослов держали отдельно, нанимая отдельных пастухов.

Для получения мяса и шерсти разводили овец. Овцеводческими районами были селения нынешнего Кулинского района и ряд селений Вицхинского участка (Куба, Чукна и т. д.) нынешнего Лакского района.

В конце XIX в. возрастает товарность овцеводства, и оно приобретает крупный размах. Отдельные владельцы скота сосредотачивают в своих хозяйствах по несколько тысяч овец. В конце XIX в. К. Ган сообщал о жителях нынешнего Кулинского района: «Казикумухцы этого района все довольно состоятельны: они занимаются хлебопашеством и скотоводством. У многих есть от 3000—4000 штук овец и до ста и более лошадей, шерсть или на месте перерабатывается на ковры, сужна, бурки и т. д. или же продается с выгодой, по 9 руб. за пуд»³⁵.

Развитие овцеводства было связано с возросшими потребностями рынка в конце XIX — начале XX вв. Из года в год увеличивается количество поставляемой на общероссийский рынок животноводческой продукции. Рост этот происходит в основном за счет овцеводства. Так, в 1902 году Казикумухский округ вывез на внешний рынок около 6 тыс. овец и 880 пудов шерсти, а в 1914 году 17575 овец и 9105 пудов шерсти. Мясо вывозилось в основном в промышленные районы Закавказья и Северного Кавказа, а шерсть в текстильные центры — в Москву и Иваново-Вознесенск³⁶.

Разводились овцы местной горной породы с черной жесткой шерстью и большим курдюком. Поскольку Лакция не имела зимних пастбищ, овцеводство носило отгонный характер. Однако часть овец зимовала в селениях, довольствуясь порослью на солнечных склонах и стерне. Владельцы же большого количества овец перегоняли их на плоскость. В округе было также много коз с длинной черной или белой шерстью. Овечья шерсть шла на изготовление сукон, так называемых «лезгинских шалей». По данным 1888 года в округе от общего количества 182000 от бескормицы пало 80000 голов овец и коз, причем одно только селение Чукна потеряло до 30 тыс. голов³⁷. Подобные падежи случались довольно часто. Так, письмоводитель Вицхинского найма Зайди Курклинский написал некоему Магомеду письмо с просьбой найти покупателей для казенных пастбищных гор, на которые нет арендаторов, так как после неудачной зимовки от баранты осталась лишь половина. Тем не менее овцы здесь являются самым продуктивным видом скота.

В местах зимовки овец сено не заготавливалось. Они и зимой содержались на подножном корму. Обычно овцы отгонялись на плоскость в конце ноября и возвращались в конце мая. Овцеводы, имевшие небольшое количество овец, почти весь год пасли их на окрестных горах, арендуя кутаны на плоскости только на два весенних месяца (с конца марта до конца мая).

Каждые 300 овец составляли «гьухъала», которое сопровождали на равнину один чабан и «хойчо» (распорядитель) — хо-

зьян стада. Если в «гьухъала» были овцы нескольких хозяев, то «хойчо» назначался один из них, чаще всего тот, который имел в «гьухъала» больше овец. Остальные владельцы определенным образом вознаграждали хойчо. Плата чабану устанавливалась в соответствии с количеством овец. 3000 овец составляли «турзан», который сопровождали 8—10 чабанов и хойчо.

День возвращения овец с равнины отмечался как большой праздник. Все селение выходило навстречу чабанам с лучшими кушаньями. День первой дойки овец также отмечался как праздник — «даблун». В этот день устраивали «бега ятнят», и хозяин победившего ягненка должен был угощать пирогами с мясом всех чабанов. Молоко первой дойки заквашивали и раздавали в селении.

Для летней пастьбы овец нанимался чабан «хъун гьехчу». В порядке оплаты труда ему давали 12 овец, 6 овечьих шкур, 3 датала шерсти. Кроме того, ему полагались обувь, бурка и еда от хозяина. На питание чабану выделялось 3 овцы «тта» и 3 барашка «сси», а также первые три дня доились три овцы. Сезон дойки начинался в начале лета и кончался, когда проходило 2 месяца. Овец доили ежедневно с целью получения брынзы, которая готовилась также ежедневно. Приготавливали брынзу так же, как и у других народов Дагестана.

Как указывалось выше, не все овцы перегонялись на равнину — часть овец зимовала в горах. Некоторые хозяева имели специальные хутора — «мащи», где они зимовали с овцами. Так, жители сел. Мукар нынешнего Лакского района имели целый ряд зимних «мащи» в местностях «Ххюлунтав», «Гьаллав», «Гьаллавсса муруллу», «Хъучав» (2 мащи), «Агъяхъал мащи», «Пигъул мащи», «Аьттарах», «Асулал мащи», «Марсрах мащи», «Ибранхъал мащи», «Гъазилавдулал мащи», «Пиртвсса мащи», «Хъун ххалав» — 2 мащи, а всего 14 хуторов.

В селении Палисма в местности «Бургъи сун» было мащи, принадлежавшее семейству Бухарихъул. Особенно много этих «мащи» было в Кулинском районе. По нашим полевым данным, ряд поздних поселений лакцев возник именно на месте бывших овечьих «мащи». Они часто сохраняли указание на это в своем названии: Чакал-мащи, Джахпарал-мащи, Ула-Урта, Тукат, Барних, Тукра, Кичурдих, Халух. Вокруг «мащи» были пастбища, на которых паслись овцы. Кроме того, хозяева «мащи» имели право «ках» на окружающие мащи пашни, т. е. овцы поедали осенью молодую поросль на стерне. Если владелец пашни, не считаясь с правом овцевода на «ках», производил здесь зяблевую вспашку, он платил овцеводу значительный штраф зерном.

Из других животных, имевших в хозяйстве горца большое значение, следует назвать лошадей и ослов. Верховые лошади для многих селений вплоть до революции были единственным транспортом. Для перевозки тяжестей вьюками наряду с лошадьми повсеместно использовались ослы. В 1911 году в Казикумухском округе было 2670 лошадей, 95 мулов и 4470 ослов³⁸. Лошадей приводили из других мест, особенно из Терской области, возвращающиеся домой отходники. Содержались лошади плохо, они получали мало сена и соломы, а овес и ячмень ели очень редко.

Очень неприхотливым и исключительно полезным домашним животным был осел. Часть полевых работ и основная работа по перевозке тяжестей лежала на нем. В условиях бездорожья осел был незаменимым животным для перевозки тяжестей по горным тропинкам среди скал.

Птицеводство в Лакии, как и вообще в горах, не было развито. Гене сообщал: «В верхнем Дагестане домашней птицы, исключая кур, никакой нет... В бытность мою в Казикумухе случилось мне видеть только двух гусей, которых для редкости держат, уток же и индюков вовсе не видно»³⁹. Другой автор в конце XIX в. сообщал о Лакии: «Птицеводство вовсе не развито; домашняя птица не имеет за собою никакого ухода; мясо невкусно и чрезвычайно жестко»⁴⁰.

Пчеловодство также не получило большого развития. Им занимались отдельные лица, которые продавали мед и воск на кумухском базаре. Простому народу мед был недоступен, а у состоятельных людей был в большом употреблении как в натуральном виде, так и для приготовления алкогольных напитков. Мед снимался осенью и отличался своим ароматом, лакская народная медицина широко его использовала.

Таким образом, животноводство, как и земледелие, было одним из важнейших занятий лакцев. В традициях, связанных с уходом за скотом, содержанием его, использованием в хозяйстве у лакцев было много общего с другими народами Дагестана.

§ 4. ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ И РЕМЕСЛО

Домашние промыслы в Лакии издавна получили большое развитие, так как острое малоземелье и отсутствие зимних пастбищ принуждали лакцев искать дополнительные возможности для существования. Развитие домашних промыслов в натуральном хозяйстве диктовалось необходимостью удовлетворять потребности членов семьи в одежде, предметах обихода. С тех пор,

как мастер стал работать на заказ, из домашних промыслов выделяется ремесло.

Большое значение для развития промыслов имели и наличие свободных рабочих рук, которые не имели полной нагрузки в других отраслях хозяйства лакцев, а также наличие сырья. Так, овцеводство давало материал для сукноделия, изготовления паласов и т. д.; наличие залежей высококачественной глины дало толчок гончарному производству в лакском селении Балхар.

В 1897 году в Казикумухском округе насчитывалось золотых и серебряных дел мастеров 415, кузнецов — 136, сапожников — 197, работников сукноделия — 2588, лудильщиков — 1015, столяров — 39, каменщиков — 98⁴¹.

Для развития ремесел, связанных с обработкой металла, необходимо было поддерживать экономические связи с другими народами Дагестана, Кавказа и особенно с центральной Россией, откуда горцы получали металл. Связи эти были нужны и для сбыта изделий.

Дороговизна привозных материалов и невозможность сбыта всех изделий на месте вызвали массовый отход ремесленников из Лакии. Для некоторых лакцев отхожий промысел служил единственным источником существования. Лакцы ежегодно отправлялись на заработки почти во все губернии России. Пробирались они и за границу: во Францию, Алжир, Эфиопию. С 1860 по 1867 год ежегодно уходило из Лакии на заработки около 6 тыс. человек⁴². В последующие годы число это неуклонно росло. Так, в 1899 году было зарегистрировано 8733 отходника⁴³, а в 1900 году — 11494 человека⁴⁴. Уходили они осенью, а весной возвращались домой для обработки полей. Отказывая себе в самом необходимом, живя и работая в крайне тяжелых условиях, отходник старался весь свой заработок, составлявший 80—100 рублей в год, принести домой.

Следует отметить, что не все отходники-лакцы занимались ремеслами, часть из них нанималась чернорабочими на плантации марены или на другие сельскохозяйственные работы.

Обработка шерсти и кожи

Обработка шерсти и производство изделий из нее было исключительно женским делом и требовало долгого и кропотливого труда. Сукноделием занимались в большинстве селений Лакии, вначале для собственного употребления, а затем и для продажи. Сукна вырабатывались различные: грубые, употреблявшиеся для изготовления повседневной одежды, и прекрасные тонкие сукна,

отличавшиеся большой прочностью, которые шли на изготовление черкесок и женской одежды.

А. С. Пиралов сообщает: «В Даргинском округе и в соседнем Казикумухском (сел. Кая, Цовкра, Чукны, Арчи) выделяются лучшие сукна из овечьей и козьей шерсти, известные во всем кавказском крае в продаже под именем лезгинских»⁴⁵. Готовые сукна имели естественный цвет овечьей шерсти: белый, серый, черный, коричневый. Кусок лучшего казикумухского сукна в 12 аршин стоил 30—40 рублей⁴⁶.

Для изготовления сукон употреблялась шерсть годовалых овец «сси» осенней и весенней стрижки. Снятая с овцы шерсть предварительно перебиралась, затем тщательно промывалась в холодной воде, чтобы очистить ее от грязи, жира, всевозможных минеральных солей. Если шерсти было мало, ее мыли дома, а значительное количество — в речке. Высушенная шерсть каждого цвета раскладывалась отдельно, а затем разрыхлялась руками. Окончательное разрыхление и очистка производились инструментом в форме лука — «тлти ккуртта». Инструмент этот состоял из тонкого гибкого прута, согнутого дугой, к двум концам которого привязывалась суровая нитка. Прут погружали в предназначенную для разрыхления шерсть и через определенные промежутки времени натягивали тетиву так, чтобы нить все время находилась в движении и разрыхляла шерсть. Затем с помощью чесалки, состоящей из трех рядов стальных игл, распространенной у всех кавказских народов, шерсть расчесывалась и складывалась отдельными кудельками.

Лучшей считалась шерсть первой вычески «ззит». Из нее получалась пряжа для первосортного сукна, которая шла на изготовление нитей основы такого сукна. На нить для утка шла оставшаяся шерсть второй вычески «вилт». Очески употреблялись для изготовления войлока.

Прядение шерсти производилось веретеном. В некоторых селениях нити основы для сукна пряли таким образом: к потолку жилища привязывалась ручка какого-нибудь разбитого балхарского сосуда и через нее пропускалась нить с веретена, которая благодаря сильному натяжению получалась предельно тонкой и прочной. Нить для утка пряли на веретене с пряслицем. Сучение имело целью получение более толстых ниток из тонких; соединив 2—3 нитки вместе, их скручивали. Для выравнивания такую нить пропускали через укрепленную на потолке ручку балхарского сосуда.

Наиболее распространено было изготовление сукон серого и черного цвета. Обычно ткался кусок длиной 14 «накI» (7 м), необходимый для изготовления черкески для мужчины среднего

роста. Все подготовительные работы для выделки сукна производились зимой. В конце зимы — начале весны начинался сам процесс тканья, который спешили закончить до начала полевых работ.

Для тканья сукон и паласов употреблялся один и тот же станок, который назывался «чуклул кьатга» (станок для сукна «чукъа»). Основной станка были две параллельные жерди, укрепленные на земле с помощью кольев. Перпендикулярно к ним устанавливались более тонкие жерди. Ткачиха стояла во время работы на коленях на дощечке «ула». На тонкие жерди натягивались нити основы в два ряда. Ткацкий станок лакцев был горизонтальным. Основным рабочим инструментом этого станка являлось бердо «тарал», через которое пропускались нити основы и с помощью которого образовывался зев между верхним и нижним слоем ниток. Для раздваивания нитей основы служила и ремизная палка «кьиннул тарх» («кьинбизу» и «бурлилул тарх»). Нитка утка («бурли», «кьин») при тканье паласов всегда была черной. Челнок утка имел ладьеобразную форму — «кьиннул тур». Вспомогательными инструментами служили било «ква» для прибивания нити утка к основе, «кьачи» — гребень для прибивания готовой пряжи, «ххутли» — костяная или деревянная палка длиной в 20 см, чтобы разрезать нити основы; «макъ руку» и «лагъу» применялись для того, чтобы не смешались нити основы. После изготовления куска сукна принято было производить «даркИлан»: в корыте с водой этот кусок сукна мяти двое мужчин, чтобы ткань стала плотной. Процесс «даркИлан» совершали мужчины, так как он требовал больших физических усилий. Затем сукно вынимали и тянули в противоположные стороны, чтобы не получилось усадки ткани. Потом с этой же целью к одной стороне куска привязывались грузы, а с другой стороны в специально для этого предназначенные петли просовывались два параллельных стержня, за которые и тянулось сукно. Вместе с растяжением ткани этот процесс способствовал и ее глаженью.

Если сукно ткалось естественного цвета овечьей шерсти, то для изготовления паласов шерстяные нити красили. В большинстве селений паласы ткались с узором в полоску («кьа», «гьитта»), а селение Вихли славилось своими клетчатыми паласами «чирчри».

Есть сведения, что в селениях нынешнего Кулинского района в прошлом было развито производство безворсовых ковров «ххютга» (с. Цовкра II, Хосрех). Эти ковры входили даже в состав дани натурой, которую взимали в XVIII в. лакские правители с жителей Хосреха.

Для окраски ниток в тот или иной цвет лакские женщины

пользовались растительными красками, которые были созданы ими самими из местного материала. Только в красный цвет красили мареной «хуну», доставляемой с плоскости.

Очень распространенную в шерстяных паласах желтую краску получали следующим образом: цветы молочая «туккул накI» 2—3 дня размачивали в холодной воде. Затем в воду добавляли особую землю «залакIул аьрши», которая, по-видимому, содержала квасцы: ее мяти и ждали, пока вода отстоится. Затем отстоявшуюся воду пригоршнями удаляли в другой сосуд, а в оставшейся части воды опять мяти землю. Отстоявшуюся воду снова отливали, что продолжалось до тех пор, пока жидкость сохраняла кисловатый вкус. Затем эту жидкость кипятили, опускали в нее шерстяные нитки и держали их в ней около получаса для протравливания. Затем нитки высушивались, а жидкость с цветами молочая кипятили и клали в нее протравленные нитки. Белые нитки приобретали ярко-желтый цвет, а сероватые или красноватые — зеленоватый.

Для получения зеленой краски использовали зеленые ягоды растения «мирхъик». Раздробленные ягоды этого растения держали некоторое время в холодной воде, затем их кипятили и в этот отвар бросали протравленные белые нитки. Они окрашивались в густой зеленый цвет.

Для окрашивания в синий цвет собирали свежую мочу крупного рогатого скота, опускали в нее нитки и оставляли их там дней на 15. Моча здесь выполняла роль протравы. Затем нитки вынимали и смазывали синькой и опять помещали туда же. Через день процедура повторялась, и так продолжалось три раза. Получалась ярко-синяя, не линяющая окраска. В ряде случаев в мочу добавляли в размельченном виде особый камень синего цвета и, положив пряжу в эту жидкость, оставляли в ней дней на восемь.

Все эти краски были устойчивы к действию воды и солнечных лучей.

Следует отметить, что такой способ крашения был распространен в основном в селениях нынешнего Лакского района, жители же Кулинского района для окраски отдавали пряжу дарлинцам.

Для тканья паласов употреблялась пряжа из шерсти взрослых овец — «хьун хайван».

В Лаки повсеместно было развито также войлочное производство. Из войлока изготавливали зимнюю обувь, верхнюю одежду для пастухов, а войлочные подстилки служили в быту вместо простыни.

Шерсть, предназначенную для изготовления войлока, не мыли, так как жир, грязь и пот в шерсти обеспечивали клейкость

частиц в войлоке (мыли только готовый войлок). Шерсть для войлока равномерно располагали на паласе в три слоя определенной толщины: самый нижний слой — длинные волокна шерсти, средний — вычески, самый верхний слой, как и нижний, состоял из длинных волокон. Сверху раскидывали прутики, чтобы при скручивании паласа шерсть не переместилась; все это равномерно сбрызгивали теплой водой и палас осторожно сворачивали. Сверток этот мяли особым образом, отталкивая от себя и притягивая. Палас трижды разворачивался и снова заворачивался в длину и ширину. Затем две женщины хватали сверток за концы и били о землю. После этого сверток заворачивали еще в один палас, обвязывали его крепко-накрепко веревками, особенно концы, и приносили на покатое место. Здесь на него в ряд становились женщины и все одновременно мяли его ногами, передвигая вниз по склону. Затем сверток разворачивали, еще раз сбрызгивали шерсть водой и сворачивали то в длину, то в ширину. Процедура эта повторялась несколько раз, называлась она «бавчлан». Готовый войлок мыли. Если кусок войлока предназначался для подстилки, его обшивали разноцветными шерстяными нитками и делали бахрому. Обычно изготовлением одного войлока занималось не меньше трех женщин, так как это занятие было весьма трудоемким.

Женским промыслом в сел. Кумух было и тканье шелковых кушаков разной ширины из шелковых ниток (сими), которые вдевались в мужские штаны в рубец на талии. Кумухские мастерицы были поставщиками этих кушаков для всей Лакии. Станок «хах» для изготовления кушаков был очень прост и представлял собою четырехугольную раму (40x35 см), составленную из четырех жердей. Жерди — стояки имели просверленные отверстия, чтобы по желанию можно было уменьшать ширину изготавливаемого изделия. Рама устанавливалась вертикально перед сидящей мастерицей и обматывалась нитями так, что получалось два ряда нитей. Плетение и продергивание нити производилось вручную, только для прибавления и разреживания основы существовали специальные приспособления.

Для приготовления предметов одежды использовалась обработанная овчина. Ее обработка состояла в отбеливании и смягчении. Процесс обработки овчины у лакцев имел много общего с соответствующим процессом у других народов Дагестана⁴⁷. Снятую с барана шкуру солили и сушили. Затем для того, чтобы обезжирить овчину, насыпали землю на гладкую ее сторону, терли ее руками до тех пор, пока земля не чернела от впитывания жира. Это проделывалось 2—3 дня подряд. Затем обезжиренную овчину обмывали в реке и сушили. После этого готовили на бузе кашницу

из солода и толокна с добавлением соли и, дав кашнице прокиснуть, мазали ею гладкую сторону, клали овчину на палас волосом вниз и оставляли здесь дней на восемь. Затем ее вешали для просушки.

Подсохшую овчину оборачивали вокруг палки и просовывали в отверстие специально для этого предназначенного камня — процесс «кйикIаву». Целью этой процедуры было смягчение овчины. При пропускании через отверстие в камне овчину внутри него выкручивали. Этот процесс повторялся несколько раз, пока овчина не освобождалась от закваски и не белела.

Потом производился процесс «ххуку даву». Белый речной камень «чевгъа» толкли, затем мололи на ручной мельнице и насыпали на овчину. Сверху эту массу растирали камнем по овчине, что способствовало отбеливанию овчины.

Следующий процесс носил название «чIатIа дужкаву» и состоял в том, что специальной железной лопаткой скоблили шкуру, привязав один ее конец к дереву. После этого овчина становилась гладкой и была готова к употреблению. Она шла на шитье верхней зимней одежды мужчин, женщин и детей и на головные уборы мужчин.

Лакцам была известна лишь сыромятная выделка кожи для чарыков. Для другой обуви покупали готовую кожу у даргинцев или же отдавали кожу на выделку цудахарцам. Для изготовления хорошей обуви лакские сапожники приобретали кожу на кумухском базаре, куда она привозилась из разных мест Дагестана. В конце XIX в. лакские купцы ввозили в Лакию прекрасный сафьян, который употреблялся для изготовления женской обуви под названием «тавриз» (возможно, выделка его производилась в Тавризе).

Кожу для чарыков выделывали следующим образом. Со снятой с барана шкуры состригали шерсть. Затем ее смягчили, залив супом. Скатанную в жгут шерстью внутрь шкуру клали в навоз в хлеву и оставляли в нем на 7—8 дней. Здесь шкура прела, и шерсть с нее слезала. Затем шерсть смазывали тестом, снова заворачивали и били специальными дубинами с утолщенным рабочим концом — «гуннутив». Затем шкуру резали на куски, нужные для пошива чарыков, и снова били этими дубинками. После этого кожа была пригодна для чарыков. Шитьем обуви в Дагестане славилось лакское селение Шовкра, а седла выделывали в селениях Унчукатль, Палисма и др.

Искусные сапожники сел. Шовкра шили мягкие сафьяновые чувяки «тавризрал мягъсив» (чувяки из сафьяна «тавриз») или «чаргас мягъсив» (дословно: черкесские чувяки), «лакку чакмар-

ду», в которых не различались левый и правый сапог, «тейла мягсив» (также не различавшие левую и правую ногу), «пашмак'ру» без задников. Все эти изделия вначале полностью удовлетворяли потребности в обуви внутри Лакнии. В конце XIX в. шовкриницы работали в Темир-Хан-Шурс, Порт-Петровске, Баку. Здесь они изготавливали модные сапоги, ботинки на шнурках (венгерки), чупяки с кожаными же галошами, а с начала XX в. — закрытые ботинки (шилвит) с отделкой из сукна. Перекупщицы скупали обувь у шовкринцев и везли ее для продажи в Азербайджан.

Во второй половине XIX в. в Кумухе получает развитие вышивание «гулавати» по шелку, коже, атласу, бархату, сукну, как важная отрасль женского труда. Вышивкой украшаются женские головные уборы, одежда, обувь, конская сбруя, кисеты для табака, настенные и настольные сумки для мелких вещей, инвентаря рукодельницы, суконные занавеси, кобуры, игольницы, футляры для корана, переметные сумы, накидки на сундуки, наволочки для нарядных подушек, скатерти и т. д. Таким образом, в качестве украшения золотошвейная вышивка имела широкий ареал использования в быту. Первоначально вышивание золотой канителью представляло собою занятие богатых женщин, которые, не занимаясь физическим трудом, имели много свободного времени. Во второй же половине XIX в. в связи с развитием торговли и появлением спроса на вышитые изделия они становятся объектом купли-продажи как в Лакнии, так и за ее пределами.

Рукоделие искусных мастериц становится дополнительным источником дохода для их семей; они работают не только на рынок, но и выполняют индивидуальные заказы односельчан и жителей других селений.

Вышитые изделия с базаров расходились по всему Дагестану и часто попадали далеко от мест своего производства. Например, до недавнего времени многие образцы золотошвейного производства аварцев сел. Ругуджа, в селениях Чародинского района, во многих лакских селениях, где этим промыслом не занимались.

Вышиванием, наряду с другими домашними промыслами, занимались девушки на выданье и молодые женщины в семьях отходников, собираясь вечерами группами по соседскому или родственному принципу к огню. Естественно, что начинающие вышивальщицы учились здесь у более опытных, заимствуя не только приемы мастерства, его технику, но и орнаментальные мотивы.

Вышивальщицы заимствовали друг у друга бумажные трафареты, использовавшиеся при нанесении на изделие контуров узоров. Были известные мастерицы, которые славились своим умением

вырезать эти узоры из бумаги. В Кумухе одной из лучших вышивальщиц бумажных узоров считалась Нурадинова Аманулла, являвшаяся и прекрасной вышивальщицей. К этому делу часто привлекались и мастера-ювелиры. При вырезании узора бумага складывалась вдвое, чтобы он получился симметричным. К этим бумажным трафаретам относились очень бережно, хранили их, давали друг другу для перекопировки и даже передавали по наследству. Таким образом возникала преемственность традиций и коллективность самого процесса творчества.

Были известны своим мастерством вышивальщицы, чьи изделия попадали на выставки, в музеи. Своим искусством в конце XIX — нач. XX в. славились в Кумухе женщины из семей Малламоновых, Рашкуевых, Мусибуттаевых, Абдуевых, Акиевых; искусными мастерицами были Муркелинская Тамари, чьи работы ныне экспонируются в наших республиканских музеях, Муслимат Мусалаева, Ата-бава, Парамазова Куку, Гасанбекова Рабият, Катаева Залму и др. Рукоделия их славились чистотой работы, творческой разработкой традиционных элементов орнамента.

Вышивку располагали обычно на однотонном, чаще темном поле, будь это ткань или кожа, так как там она выделялась рельефнее и четче. Процессу вышивания предшествовала определенная подготовка, особенно если вышивали по тонкому шелку, атласу, которые плохо удерживались на пальцах, скользили. В этом случае вырезали кусок простой ткани (ситца, бязи), равный по размерам вышиваемому изделию, и подклеивали его к нему мучным клейстером, чтобы основа получилась твердой. Ее мастерица каждый раз прокалывала иглой при вышивании. Подготовленную таким образом заготовку натягивали на пальцы квадратной формы, которые на ножках устанавливались перед мастерицей.

Для вышивания использовались короткие, но тонкие стальные иглы. Крученой золотой или серебряной нитью обшивали вначале бумажный узор. Она обкалывалась с двух сторон иголкой с тонкой шелковой ниткой желтого цвета. Затем бумажный узор убирался, а золотая канитель располагалась внутри ограниченного поля в форме разнообразных линейных узоров. Наиболее крупные элементы орнамента разделяются геометрическими узорами, образованными системой прикрепления настильных золотых и серебряных нитей.

Способ выполнения самой вышивки был тот же, что и обшивания узора, то есть золотая или серебряная нить не продевалась в иглу и не продевалась вместе с ней через ткань, а лишь располагалась на ней, закрепляемая незаметными стежками желтой тонкой нитью, пропускаемой на лицевую сторону, т. е. вышивка производилась техникой «вприкреп». Таким способом экономи-

лась дорогая привозная металлическая нить. В основе техники этого приема вышивки была плоская гладь, то есть шов плоско ложился на ткань.

Наиболее распространенными мотивами вышивки были главным образом орнитоморфные (стилизованные птицы — куропатки, куры), растительные (цветы, листья, трилистник, ветка), геометрические (круги, розетки). В конце XIX века в качестве орнамента вышивки встречается изображение двуглавого орла, в котором мастерицы видели не символ Российского самодержавия, а удобный для расшивания декоративный узор.

Вышивка наиболее искусных мастериц отличалась разнообразием линейных узоров, выводимых с применением разнообразных способов настила определенного числа нитей, в результате чего внутри элементов орнамента получались разнообразные геометрические узоры: треугольники, ромбы, квадратики, перекрещивающиеся стропила и т. д. Расположение нити рельефными штрихами лакцы называли «хъаралагия». Различали большой «хъаралагия» (паркетный узор) и малый «хъаралагия» (узор, напоминающий совмещенные лестницы).

Все разнообразие ромбических узоров носило обобщенное название «зунххи» (скос). Внутри «зунххи» различались ромбические узоры по величине (крупные, мелкие), по расположению (горизонтальное, вертикальное), по способу заполнения.

Существовало значительное разнообразие названий узоров, образованных расположением настильных нитей: «уттаншей зунххи» (скос в ширину), «ашрапи накъич» (монетный узор), «чутту накъич» (оспенный узор), «Аймисей накъич» (узор Аймисей), «гъисилу накъич» (ножничный узор), «чIаллу» (колосья), «салингуллу», «зунххилуву хъаралагия» («хъаралагия» внутри скоса), «хъаралагиялув яхшарду» (лапша внутри «хъаралагия»), «зунххилуву яхшарду» (лапша внутри ромба), «хъаралагиялув ширипентту» (завихрения внутри «хъаралагия»), «пахлама накъич» (пахлама-узор) и др. Как видно, почти все названия здесь местные, основанные на внешнем сходстве узора с каким-нибудь хорошо знакомым предметом или явлением (монета, ножницы, колосья, цветы, лапша и т. п.), хотя сама техника золотого шитья имеет много общего с подобным же процессом у народов Северного Кавказа.

Остановимся на семантике некоторых элементов орнамента. Как уже отмечалось выше, одним из часто встречающихся элементов орнамента золотошвейной вышивки было изображение птицы, или очень стилизованное, так называемый восточный огурец, или близкое к реальности, или ее элементы (лапа, когти). Стилизованная птица или отдельные ее элементы — излюбленный

образ художественной культуры народов Дагестана. Ее изображения встречаются в вышивке, вязании, орнаментике ковров, в разрисовке гончарных сосудов. Встречаются обрядовые печенья в форме птицы (на празднике весны у лакцев), птичьи мотивы имеют распространение в узоре женской татуировки — архаической традиции, бытовавшей в горном Дагестане с древнейших времен.

Среди орнитологических мотивов особой популярностью пользовалось изображение куропатки или отдельных ее элементов. Понять семантику этих сюжетов можно лишь с привлечением материала по верованиям, обрядам, фольклорным данным. Куропатка (курица) в представлениях дагестанских народов связывалась с образом женской молодости, внешней привлекательности, чистоты, обновления. Характерно, что орнитологические мотивы используются в вышивке женских головных уборов. Это не случайно. В обрядах, верованиях многих народов, в том числе и дагестанских, птица связывается с идеей продуцирования, а также имеет солярную семантику. Изображение ее на головном уборе, думается, помимо чисто декоративного значения, имело и апотропейный смысл, выступая магическим оберегом той, кому принадлежал головной убор.

Розетки, круги в орнаменте принято связывать с солярной семантикой.

В золотошвейной вышивке лакцев наблюдалось сочетание контурных узоров со сплошной вышивкой гладевым швом или заполнением поля узора металлическими блестками. Ленточный или мелкий растительный орнамент заполнялся обычно простым гладевым узором золотыми нитками, то есть шитье производилось без подсчета настильных нитей и без выведения линейных узоров. Чаще всего таким упрощенным способом стали вышивать изделия массового спроса (всевозможные сумочки, футляры и другие мелкие вещи) с превращением в конце XIX — нач. XX в. вышивания в ремесло и с расширением рынков сбыта этих изделий. Проще и однотипнее становился их орнамент, хотя и встречались среди них вещи, несущие на себе печать творческой индивидуальности. Спрос на вышитые изделия диктовался модой.

В первые же годы Советской власти в связи с массовым вовлечением женщин в общественное производство, проникновением и широким распространением городских форм одежды, которым были чужды дорогостоящие украшения, в том числе и золотое шитье, ушли в прошлое многие трудоемкие домашние промыслы прошлого, в том числе и золотошвейный.

В конце 50-х — начале 60-х годов нашего столетия в Кумухе была сделана попытка возродить золотошвейное производство на

базе местного комбината бытового обслуживания. Руководством комбината были приглашены на работу во вневь открытый цех работоспособные мастерицы: ныне покойные Габибат Акниева, Самарат Мунчаева, Загидат Гузунова, сохранявшие полученные в молодые годы умение и навыки золотого шитья, с их же инвентарем и материалом. В тот же период в доме пионеров и школьников в с. Кумух был организован и ряд лет функционировал кружок рукоделия, где обучали золотшвейному искусству. Но это были годы высокого престижа среднего и высшего образования, городских рабочих специальностей. Горянки рвались к образованию, к городской культуре, а вышивание не представлялось им серьезным занятием, которому стоило бы отдавать свое время и энергию; кроме того, у эксперимента не было твердой экономической базы, и в силу этих и целого комплекса других причин он не удался.

Обработка минералов

Крупным центром гончарного производства в Дагестане было лакское селение Балхар. Для этого здесь были особенно благоприятные условия. Прежде всего, местность вокруг Балхара изобилвала залежами глины высокого качества. Кроме того, Балхар был расположен вблизи древнейшего торгового пути, связывающего восточное Закавказье и долины рек Куры, Алазани и Самура со смежными районами Предкавказья (Куба — Кусары — Кумух — Цудахар — Темир-Хан-Шура — Прикаспийская равнина), что создавало благоприятные условия для сбыта гончарных изделий.

Появление искусства расписной керамики в Балхаре исследователи относят к рубежу XIII—XIV вв.⁴⁸, а в XVII—XVIII вв. балхарцы как поставщики глиняной посуды были уже известны по всему нагорному Дагестану. Балхарские караваны с гончарными изделиями можно было встретить не только во всех уголках Дагестана, но и за его пределами (они проникали даже в Грузию). «Балхарская посуда, — сообщает Пиралов, — отличается чрезвычайной тонкостью стен и вообще по технике считалась и считается наилучшей на Кавказе»⁴⁹.

Изготовлением посуды в Балхаре, начиная с добывания глины и кончая обжигом посуды, занимались только женщины, сбыт же готовой продукции был делом мужчин. Такое разделение труда сложилось издавна и способствовало развитию ремесла и торговли в Балхаре.

А. Омаров свидетельствует: «Каждый дом, а иногда несколько домов имеют свой отдельный завод, где обжигают разного рода

сосуды»⁵⁰. Строилась такая печь следующим образом: вначале возводился куполообразный каркас из камня, стены которого имели ширину в два камня. Затем устраивалась плита, на которую клали предназначенную для обжига посуду. С этой целью укреплялись жерди (толщиной с черенок лопаты), подпиравшие противоположные стены сооружения, параллельно основанию на небольшом расстоянии друг от друга. Затем пространство между ними закладывалось глиной, и в ней на определенном расстоянии друг от друга проделывались круглые отверстия. Весь каркас изнутри и снаружи тщательно обмазывался глиной, после чего печь обжигали, разведя внутри огонь. При этом деревянные части печи сгорали, а глиняные закреплялись. В такую печь помещалось в среднем 200—300 единиц посуды, но бывали печи, вмещавшие до 1000 штук.

Изготовлению посуды предшествовала специальная подготовка глины. Ее не просто копали, а осторожно соскабливали ножами. Принесли глину домой, ее тщательно перебирали, проверяя, нет ли в ней камешков. Затем глину заливали водой и месили ногами. Не случайно лакцы сложили поговорку: у балхарцев большие ноги — одно из самых важных достоинств невесты. После такой обработки глину мяти руками.

Мастерица садилась на низенькую скамейку и ставила перед собой гончарный круг. При этом справа от мастерицы лежал кусок хорошо обмятой глины и рядом стоял сосуд с водой. Вспомогательными инструментами служили «чила» — железный нож без рукоятки и «вирдишей чила» («внутри опускаемый нож») — инструмент в форме плоского загнутого крючка.

Еще раз тщательно размяв в руках кусок глины и придав ему форму круглой лепешки, мастерица помещала его на гончарный круг и обрабатывала для доньшка с помощью пальцев. Затем, взяв снова кусок глины, мастерица делала из него жгут и наращивала его на дно. Стенки наращивались все новыми и новыми жгутами; по мере нарастания стенок мастерица сглаживала их снаружи железным ножом, а затем запускала в сосуд «вирдишей чила» и расширяла тулово. В случае надобности сосуд смачивался водой при помощи куска войлока. При лепке горлышко мастерица все время пользовалась железным ножом, которым удаляла лишнюю глину. Как только горлышко сосуда было готово, на него при помощи кисточки из овечьей шерсти наносился узор белой глиной, разведенной в воде, и уже после этого приделывалась ручка. Для этого сделанный из глины жгут смачивался водой, прикреплялся к нужным местам и подравнивался. При изготовлении сосудов малого размера на круг ставилась треугольная подставка.

На готовый сосуд наносили узоры белой и желтой глиной, причем желтая после обжига превращалась в красную, темнее, чем цвет самого сосуда. Орнамент был лишён строгой симметрии. Узор бесконечно варьировался. Основными элементами его являлись линии, зигзаги, мазки, штрихи. Главный рисунок занимал преимущественно верхнюю половину сосуда с его выпуклостью, хорошо подчеркивая форму предмета.

Готовые сосуды сушили в помещении дней 15—20, иногда месяц. На солнце сушить их не рекомендовалось, так как при обжиге в этом случае они могли лопнуть. Для обжига сосуды помещали в печь, причем разводили в ней небольшой огонь. Когда топливо сгорало, отверстие в печке закрывали каменной плитой; отверстие, через которое закладывались сосуды, тоже закрывалось, но оставалась маленькая отдушина для выхода дыма. На следующий день в печи раскладывали большой огонь и печь непрерывно топили почти целые сутки. При обжиге печь вначале темнела, но потом, по мере усиления огня, края отверстия, в которое закладывались сосуды, белели. Это было признаком того, что достигнута нужная для обжига температура. Затем топка печи закрывалась, и печь в таком виде оставалась для остывания дня на три, после чего сосуды из нее извлекались.

Иногда бывало и так, что по какой-нибудь причине сосуды лопались в печи и пропадал труд многих месяцев. В таких случаях общество не оставляло пострадавших без помощи: для них делали складчину и каждый жертвовал сосуды, сколько мог.

Балхарцы обменивали свои сосуды на такое количество пшеницы, какое вмещалось в сосуд, либо за двойное количество ячменя или овса⁵¹.

По официальным данным, кустари Балхара производили ежегодно около 6000 штук гончарных изделий, на сумму несколько больше 300 рублей⁵².

Обработка камня не была сильно развита и не имела в Лакии определенного центра, а спорадически встречалась в некоторых селениях. Ограничивалась она изготовлением надмогильных плит; очень редко камень обрабатывали для украшения жилищ⁵³. Общеизвестными мастерами обработки камня считались аварские мастера. Из лакских мастеров конца XIX — начала XX в. были известны кумухец А.-Х. Кажлаев — реставратор кумухской пятничной мечети «Хъун мизит», камахальцы Аькал Абдуллах, Къарихъал Магомед.

Соседнее с Балхаром селение Цалакян, по свидетельству А. Омарова, «в прежнее время славилось отделыванием кремней

для ружей и жители его развозили кремни по чужим обществам и базарам в большом количестве для продажи»⁵⁴.

В сел. Вачи нынешнего Кулинского района в середине прошлого века была развита выделка из гишера (каменного угля) четок, газырей, мундштуков, нагрудных женских украшений «гъейчала». Практиковалась отделка этих украшений узором из золота. Своего сырья не было; его привозили, по словам местных жителей, откуда-то со стороны Кайтага. К концу XIX — началу XX в. производство это почти совсем прекратилось⁵⁵.

Обработка металла

Наиболее распространенные кустарные промыслы в Лакии были связаны с обработкой металла. Если обработка шерсти и глины была исключительно женским занятием, то металлообработкой занимались лишь мужчины.

В 30-х гг. XIX в. Гене сообщал: «В обществе Андалал, в Казикумухе, в селении Малом Казанище занимаются разными серебряными изделиями»⁵⁶.

Мастера пользовались привозным материалом: железо издавна поступало из центральной России, медь — из Закавказья и центральной России, драгоценные металлы также были привозными — из Персии, Западной Европы, центральной России.

До окончания Кавказской войны в Лакии процветало оружейное дело. Огнестрельное оружие, а также клинки кинжалов и шашек, а еще раньше кольчуги, изготовленные в Дагестане, пользовались известностью и за его пределами. По свидетельству Маргграфа, во время Кавказской войны винтовки дагестанского изделия отличались большей прочностью, меткостью и силой боя, чем ружья, которыми были вооружены русские войска⁵⁷.

Наряду со знаменитыми базалаевскими клинками⁵⁸ известностью пользовались и клинки лакских мастеров Чаргада (XVII—XVIII вв.), Абдуллы Акиева (XVIII в.), Гузуновых (XVII—XVIII—XIX — нач. XX вв.); Малла-Омаровых (XVII—XVIII—XIX—XX вв.). Располагая самым примитивным оборудованием (очаг, наковальня, горн, мехи, кузнечное оборудование), лакские оружейники создавали прекрасные по своим качествам стальные клинки. Монтировка ножен производилась здесь же, в мастерской оружейника, а украшали их мастера гравировки и черни.

После окончания Кавказской войны спрос на огнестрельное оружие упал, производство же клинков продолжалось. Лакцы открывали свои мастерские во многих городах Кавказа и центральной России. Реализацией клинков занимались специальные скупщики.

Во второй половине XIX в. в связи с усилением экономических связей с центральной Россией большое развитие получило производство медной посуды. С производством медной посуды тесно связан и лудильный промысел. Медное и лудильное дело составляли в Лакии занятие целых селений: Кумух, Табахлу, Мукар, Хури, Ури, Убра, Марки.

Большим спросом у населения пользовались медные водоносные кувшины, мелкие кувшины для омовения, тазы, котлы, миски, подносы, чаши. Способ приготовления медных изделий был весьма примитивен: мастер разрезал привозную листовую медь на несколько пластин-заготовок соответствующего размера и формы, а затем спаивал их. Инструмент медника состоял из мехов с горном, из двух наковален: большой и маленькой (лурш-батана, лурзи-мах), кувалды для первой поковки меди (бург), горновых щипцов (цIаров къяца), щипцов для держания поковки (чIапти къяца), ножниц для резания меди, циркуля (паржак), паяльника (абия дизу), молотков, кочерги, пробойников и вырезанных из жести моделей-выкроек для всевозможных видов посуды⁵⁹.

Медная посуда не имела у лакев богатой орнаментации. Места спая, обработанные молотком, образовывали узор. На водоносных кувшинах «варакы» этот узор расчленил поверхность сосуда на корпус, высокое узкое горлышко и длинный, сильно изогнутый носик.

Лужение издавна производилось контактным способом⁶⁰. Луженые сосуды покрывались гравировкой. При этом снимался слой олова и выступал узор цвета меди.

Обработка меди в руках отдельных мастеров достигала большого совершенства. На Всероссийской кустарно-промышленной выставке в Петербурге в 1902 году житель сел. Щара Казикумухского округа получил малую серебряную медаль за очень хорошие медные изделия⁶¹.

Наибольшего мастерства достигли лакцы в обработке драгоценных металлов. Местные мастера изготавливали из золота и серебра всевозможные украшения для женщин: кольца, серьги, пояса, ожерелья, браслеты, женские головные уборы, пуговицы, нагрудные украшения и т. д. Выделка посуды из драгоценных металлов была развита слабо и ограничивалась производством небольшого количества чайных ложек, блюд и кувшинов. Лучшими считались мастера-ювелиры селений Кумух, Хурукра, Табахлу, Кули, Хосрех, Цовкра, Цыйша, Кара, Кунди, Унчукатль, Кая, Куркли, Балхар.

На вышеупомянутой выставке один житель Кумуха получил большую серебряную медаль за художественность и высокое техническое совершенство ювелирных изделий. Малыми серебряными

медалями были награждены два жителя Кумуха: один за золотую насечку по стали и кости, за красоту рисунков насечки и чистоту работы; другой за красоту и хорошие технические качества изделий⁶².

Дагестанские изделия славились далеко за пределами Кавказа: в Персии, Турции, в центральной России, Западной Европе. Наибольшим художественным вкусом отличались украшенные чернью и гравировкой традиционные изделия лакских мастеров. Однако в конце XIX в., когда они стали производить вещи, пользовавшиеся наибольшим спросом у рядового покупателя, на рынок стали попадать недостаточно изящные изделия лакских мастеров: подстаканники, ручки зонтов и палок, всевозможные безделушки.

Основными элементами лакского орнамента на серебре и золоте были: цветок — гул, цветок в цветке — гулданул вивсса гул, трава — уртту, точечный кант — кIунтI ххал, суцI накъич, вов накъич, ччаппа, тIутIи накъич, ссума накъич, сус накъич, сутIи накъич⁶³.

Лучшими серебрянками считались жители Мукарского наибства. Украшением серебряных изделий была чернь — твердый сплав черного цвета. В состав черни входили серебро, свинец, бура. Все это плавилось в тигле. В расплавленную массу насыпали серу. Когда полученный состав твердел, его молоточком превращали в порошок, а затем клали в выгравированный узор. Изделие прокаливали и черневой состав плавился, заполняя выемки узора. Потом изделие полировали. В результате черневой узор выделялся на светлом фоне изделия — «сегъал накъич», или светлые узоры выступали на фоне черни — «мерш накъич»⁶⁴.

Серебряные изделия часто покрывались позолотой путем огневого золочения. Процесс этот был опасен для здоровья мастеров, так как производился с помощью ртути. Растертое в порошок золото смешивалось с восемью частями ртути и дважды или трижды нагревалось. При вторичном нагреве (до температуры 390°) ртуть испарялась и кристаллы золота прилипали к поверхности изделия. Затем изделие полировали металлической щеткой, очищали в растворе азотной ртути. После этого блестящая поверхность изделия принимала оранжевый цвет⁶⁵.

Филигранные изделия получили распространение в Лакии в конце XIX в. Филигрань применяли в основном при изготовлении поясов и других женских украшений. Считают, что филигрань занесена на Кавказ через Малую Азию из южной Европы армянами-переселенцами в начале XIX в.⁶⁶

Насечку по стали и кости производили с большим мастерст-

вом. Хорошие мастера-серебряки зарабатывали за 9—10 месяцев отхода до 1000 и более рублей.

Таким образом, кустарные промыслы играли большую роль в хозяйстве лакцев. Для значительной части населения Лакии они были во второй половине XIX в. единственным источником существования. Возникшие как следствие земельного голода в Лакии, некоторые кустарные промыслы, несмотря на конкуренцию фабричных товаров, сохранились до революции. Это объяснялось тем, что крестьянство для покупки фабрично-заводских изделий не располагало достаточными средствами. Факт сохранения кустарных промыслов объяснялся и тем, что не все привозные изделия отвечали специфическим требованиям крестьянского хозяйства горцев. Определенное значение имели и вкусы горянок, привыкших к традиционным изделиям. Несмотря на эти причины, способствовавшие сохранению промыслов, с развитием крупной капиталистической промышленности домашние ремесла падают. Эта картина наблюдалась и в других районах Кавказа.

§ 5. ДОРОГИ, ТРАНСПОРТ, ТОРГОВЛЯ

Лакия, расположенная в центре Дагестана, издавна была связана с другими местностями Дагестана и Закавказья вьючными дорогами. Древний торговый путь под названием «шекинский» или «анапский» проходил через Ахты, Рутул, Казикумух, Согратль, Голотлинский мост, по Аварскому Койсу, через Андию, Чечню, Кабарду и далее к берегам Черного моря. Эта дорога связывала Ширван, Шекинское ханство (Нуха, Ганджа) через Дагестан со всем Северным Кавказом⁶⁷.

По сведениям К. Гана, из Каха уже в XV столетии вела вьючная тропа вверх по долине Курмуха через Главный Кавказский хребет к истокам Ак-Самура и дальше по Кара-Самуру и через Дульты-даг в Кумух. Когда Елисейское ущелье находилось еще под властью кахетинских царей, дорога эта считалась кратчайшей между устьем Терека и Кахетией⁶⁸.

Дорога, соединявшая Закаталы с Лакией, на хребте после Кусура раздваивалась: одна тропа, оставив слева путь, ведущий в Арчи, шла к лакскому селению Хулиσμα и отсюда к Кумуху; она считалась очень удобной. Другая тропа, миновав Арчи, также доходила до Кумуха, но была более труднопроходимой.

Дорога из Каха в Кумух проходила через Аракул — Хосрех — Шовкра. С Дербентом Кумух был связан дорогой Кумух — Шовкра — Щара — Кули — Хосрех — Чирах — Касумкент — Дербент.

Другой путь, соединявший Кумух с Дербентом, проходил по мосту через Койсу к селению Хуна, отсюда через хребет к селе-

нию Уллучара, затем по маршруту Танты — Гапшима — Акуша — Великент — Дербент. В Дербент лакцы попадали и по другим дорогам — через даргинские селения: Цовкра I — Дуакар — Кубачи и оттуда через Уркарах. В Кубачи можно было пройти из Кулинского района и через Хосрех — Харбук.

Из Кумуха через горы и аварские селения лакцы попадали в Грузию. Известен был путь Кумух — Дучи — Палдуниял (лакская пастбищная гора) — Дусрах — Ришор — Кутихи — Цунар. Другой путь в Грузию пролегал из Кумуха через аварские селения: вначале был Чох, затем дорога проходила под Гунибом через Салты — Гидатль — Ахвах — Цунта — Бежтинский хребет в грузинское село Бажан. К этому же пункту в Грузии лакцы приходили и другим путем: Кумух — Камахал — Согратль — Баада — Бажан. Через Цудахар лакцы были связаны с даргинцами и с Кумыжской плоскостью. Все эти пути представляли собою вьючные тропы.

В 1888 г. были построены колесные дороги из Кумуха в Цудахар Даргинского округа, из Кумуха через Чох на Гуниб и как продолжение этих дорог — из Кумуха в Чирах, Маджалис, Дербент, Касумкент и Ахты⁶⁹. Остальные же лакские селения были связаны между собой и Кумухом по-прежнему только вьючными тропами.

Из-за горного рельефа и свойств грунта, по преимуществу скалистого и глинистого, дороги часто портились. Имели место обвалы и осыпи, особенно в дождливое время, причем бурные речки после дождей повреждали или вовсе сносили мосты. В конце XIX в. все мосты в Лакии были кавказского типа, имелся только более устойчивый деревянный мост американской конструкции через реку Койсу⁷⁰. Вследствие того, что колесных дорог в Лакии было мало, основным способом передвижения была верховая езда. Арбы появились в Лакии лишь в конце XIX в. после постройки колесных дорог. Однако лошади и ослы в качестве средств сообщения между отдельными селениями Лакии сохраняли свое значение вплоть до 30—40-х годов нашего столетия.

В 1894 году было открыто Кумухское окружное почтово-телеграфное отделение, а в 1910 году установлено срочное экипажное сообщение между Кумухом и Темир-Хан-Шурой. Таким образом, к концу XIX — началу XX в. установились регулярные связи Лакии с остальным миром.

Малоземелье лакцев послужило толчком для развития не только промыслов, но и торговли. «Главное значение лаков в среде дагестанских горцев заключается в их торговой и промышленной предприимчивости», — говорит автор середины XIX в.⁷¹. Предметами торговли служили самодельные сукна «чукъри», клинки,

шашки, кинжалы, серебряные изделия, женские украшения, медная посуда, расшитые золотом и серебром шелковые, суконные и кожаные изделия. Привозились в Лакию ситцы из России, которые обменивались на сукно.

Главным предметом ввоза в Лакию был хлеб, который доставлялся вьюками с Кумыжской плоскости и из Кюры, рис привозился из Азербайджана. Лакские кустари, работавшие в Закаталах, посылали вьюками зерно для своих семей, а частично и для продажи со специальными людьми, которые занимались извозом, их называли «чиричитал»; они занимались транспортировкой зерна из Азербайджана и Кюры на своих лошадях. Занимались этим, в основном, жители селений Кули и Хосрех.

Селение Кумух было крупным торговым центром Дагестана. На четверговой кумухский базар съезжались жители не только окрестных селений, но и многих других мест Дагестана. Особенно многолюдны бывали эти базары весной и летом, когда отходники возвращались с заработков домой. Современник писал: «Фрукты привозят сюда из Хаджал-Махов, Гергебиля и даже из Голотля; овощи — из селений, занимавшихся огородничеством, а также из Даргинского округа; хлеб, соль и нефть — с прикаспийской плоскости. Сами кумухцы выносят на базар свои изделия — войлоки, сукна, бурки, сыр, оружие, разного рода мелкие вещицы, как например, деревянные трубочки и чубуки и разные безделушки из серебра и каменного угля. Некоторые русские товары из красных и бакалейных доставляются сюда из Шуры, из нее же снабжаются напитками и четыре кумухских духана»⁷². Кроме того, на кумухский базар привозили из Аварии мясо, масло, яйца, из предгорий (Дженгутай, Губден) — зерно, с прикаспийской равнины — арбузы и виноград. Даргинцы были поставщиками выделанных кож, тонкого сукна из верблюжьей шерсти, очень любимого лакцами продукта из льяного семени — урбеча. Арчинцы привозили масло, сыр. Аварцы, кроме вышеуказанного, привозили еще дубовые балки для потолков, а также седла для лошадей и ослов. Через Темир-Хан-Шуру азербайджанцы доставляли на верблюдах нефть. Из Закатал торговцы-лакцы привозили рис, фруктовый мед (бекмез), фундук. Жители разных селений Лакии привозили на базар изделия своих промыслов и продукты животноводства.

Помимо селения Кумух, базары бывали также в селениях Кули, Кая, Куркли.

Торговля в середине XIX в. была в основном меновая. Современник А. А. Неверовский замечал: «Между собою горцы ведут более меновую торговлю»⁷³.

Абдулла Омаров сообщает, что за деньги в деревнях никогда не покупают продукты (фрукты, лук, чеснок, морковь и т. д.). Их выменивают на лоскуты материи, на нитки, шелк, шерсть, одежду и т. д.⁷⁴. В 60-х годах нашего столетия информаторы вспоминали рассказы своих бабушек о таком обмене: торговцы фруктами ходили по улицам селений и кричали: «Парчакъаллух, семи-ххаллух, май-дикух кураг ма» (т. е. возьмите курагу за лоскуты материи, за шелковые нитки, за сало-мясо).

В конце XIX в., кроме базаров, повседневная торговля производилась через лавки, которые были открыты в Кумухе и ряде других селений Лакии. В 1898 году в Кумухе было зарегистрировано 11 мелочных и 9 мануфактурных лавок, содержавшихся в основном жителями селений Кумух и Хурукра. Мелочные лавки были и в ряде других селений округа: Шовкра, Щара, Хуржи, Чуртах, Унчукатль, Куркли, Кули, Цовкра, Кая⁷⁵.

В конце XIX — начале XX в. появился ряд лиц из местных жителей, в основном, кумухцев, которые скупали на местных базарах сукна и андийские бурки и вывозили их для перепродажи в Закавказье.

У лакцев существовали специальные меры веса и длины, которыми они пользовались при купле-продаже. Мерой веса сыпучих тел (зерна, муки) была «дачлу» (сабу), которая имела несколько разновидностей, емкости которых были отличны друг от друга. Так, кумухская дачлу, иначе «паризалул дачлу» или «кьеркью дачлу» вмещала 30 гилавка (гилванка) или 12 кг. При продаже чего-либо или при жертвоприношениях старались пользоваться этой мерой, а при покупке — «цудахарским дачлу», вместимость которого равнялась 20 кг. Различался еще «кулинский дачлу», который был равен кумухскому.

Меньшей по объему мерой был «сагь». В кумухском (или кулинском) «дачлу» содержалось 4 сагь. Он назывался «паризалул сагь» и содержал 7,5 гилавка (фунта). Существовал и другой сагь, вмещавший 10 гилавка (4 кг.). «Ссалу» — мера, равная половине «дачлу». «Шанчи» (или «дарчлу ссалу») — половина ссалу.

«Датлял» — мера веса для масла, сыра, меда — содержала 7,5 гилавка и была равноценна «паризалул сагью». Половину «датляла» составляла мера «щижарт» (сиярт). «Вакъия» — половина «щижарт». Затем идет гилавка (русский фунт) — 400 г, «дачли гилавка» — 200 г, «чатвар» (от русского «четверть фунта») — 100 г, «осмучка» (русская осьмушка) — 50 г.

Для измерения сыпучих тел существовали еще другие местные мерки: «кучча» — деревянные мерки разных произвольных объемов, иногда очень мелкие. Есть еще мерка «къали», которая не

имеет стабильного объема, но всегда больше, чем «кучча». Этими мерками пользовались обычно не при торговле, а в быту, и по-видимому, они древнее, чем вышеуказанные мерки. Так, например, название муки по-лакски звучит «иникъали» (толокно-къали). Можно предполагать, что мерка «къали» существовала уже тогда, когда зерно еще перерабатывали в толокно, а не в муку.

При измерении тканей лакцы пользовались следующими мерами длины: «накI» (у даргинцев — «декI»), равноценная русско-му «локтю», а позднее — половине метра. Пользовались еще мерой «дачи накI», равной половине «накI». После присоединения Дагестана к России и вовлечения лакцев в сферу торговых отношений с центральной Россией при измерении тканей широко стали использовать меру «аьрун» (аршин). Кроме того, существовали мелкие меры: «аьнт» — ширина раскрытой ладони от большого пальца до мизинца и «чири аьнт» (малый «аьнт») — расстояние между большим и указательным пальцами, расположенными на возможно большем расстоянии друг от друга. При измерении длины и ширины пашни пользовались мерой «хархху» (ширина шага).

Меры площади пашни рассчитывались из учета того, сколько зерна можно посеять на данном участке, поэтому названия их повторяли меры веса зерна: «дачу» — 12 кг, «ссалу» — половина «дачу», «дарчу ссалу» — половина «ссалу», «сагъ» — 7,5 гилавка, «бачI сагъ» — половина сагъ, «кIнаьма» — пригоршня. Любопытно, что иногда при купле-продаже пашенного участка учитывалось количество мелкого рогатого скота, умещавшегося на данном участке, и цена устанавливалась соответственно этому натурой или деньгами.

Площадь пастбища исчислялась из количества овце-единиц, которое могло прокормиться на данном участке. «Тта» (овце-единица) соответствовал 2 (иногда 3) га. Площадь для половины овце-единицы (1/2 тта) называлась «датIял», для четверти (1/4 тта) — «щижарт», для десятой части — «гилавка».

Счет сена велся ишачьими вьюками «тукку» весом в 2 пуда. Вьюк содержал 5 «али». «Али» — крепко укатанная охалка сена, умещавшаяся между двумя раздвинутыми руками мужчины.

Солому измеряли конусами «арулнакI» (в переводе: семь «накI») в 9 пудов весом. Для такого измерения солому собирали в кучу конусообразной формы и обхватывали ее от одной стороны основания до другой через вершину конуса веревкой длиной в 7 «накI» (3,5 м), почему эта мера и называлась «арулнакI» (7 накI). Затем измеряли кучу с другой стороны, перпендикулярно первому замеру. «АрулнакI» иногда соответствовало длине в 8 «накI» (с. Кая) или в 9 «накI» (с. Цовкра I). Для измерения

соломы употреблялась и другая единица — «бачIи арулнакI» (половина арулнакI). В этом случае брали веревку длиной в 5,5 накI и измеряли солому вышеописанным способом. Для получения двух «арулнакI» веревка должна была быть длиной в 9,5 «накI». Для измерения соломы использовали еще «къап» — нестандартную меру, представлявшую собою мешок большого размера из двух, сшитых вместе, паласов, а также «парачи» — сапетку больших размеров.

При продаже дров единицей измерения был вьюк, конский или ослиный.

* * *

Итак, все имеющиеся данные свидетельствуют, что земледелие и животноводство являются очень древними занятиями лакцев. Хотя в исследуемое время земледелие не могло прокормить лакцев и хлеб постоянно приходилось ввозить, техника земледелия, навыки и традиции, сложившиеся издавна, сельскохозяйственный календарь, который имел, в основном, земледельческий характер, верования и аграрные культы лакцев являются доказательством древности земледелия у лакцев. Не менее древним занятием было и животноводство. Наличие прекрасных альпийских пастбищ, потребность в мясо-молочной продукции, восполнявшей недостаток зерна, способствовали очень раннему развитию и этой отрасли хозяйства лакцев.

Натуральный характер хозяйства и наличие сырьевой базы способствовали раннему развитию в Лакии всевозможных промыслов, которые с ростом обмена приобретают товарный характер.

Широкое развитие отхожих промыслов в Лакии во второй половине XIX века объясняется усилением экономического неравенства внутри лакского общества, интенсификацией процесса обезземеливания широких крестьянских масс, обеспечением безопасности дорог после окончания Кавказской войны и расширением рынков сбыта изделий.

ПРИМЕЧАНИЯ.

¹ Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1870. С. 12.

² У лакцев в прошлом широко бытовали суеверные представления о людях, приносящих удачу или неудачу тому, с кем они повстречались в момент начала какого-нибудь важного для последнего дела.

3 Идельсон Н. История календаря. Л., 1925; Полак И. Ф. Время и календарь. М., 1928.

4 Деление суток здесь дается в расчете на летнее время.

5 См. Абишев Х. Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве казахов. Алма-Ата, 1949. С. 17.

6 См. Россовская В. А. Календарная даль веков. М.-Л., 1936. С. 79.

7 Петрушевский Ф. И. Общая метеорология. СПб., 1849. Ч. 1. С. 622.

8 Мадаева З. Народный календарь чеченцев и ингушей в конце XIX—начале XX в. // СЭ, 1980. № 6. С. 80—81.

9 Кисляков Н. О древнем обычае в фольклоре таджиков // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 81.

10 Иностранцев К. Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии // ЗВОИРАО. 1906. С. 196—197.

11 См. Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев // СЭ, 1971. № 3. С. 5; Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 42—44.

12 Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. М., 1957. С. 137—142.

13 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 41, 71, 127 и др.

14 Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С. 11.

15 Лакцы среди дождевых туч выделяли «молодые» — это облака с более или менее ясными очертаниями, не затягивающие небо полностью. Рваные, расплывающиеся тучи, окутывающие, как туманом, окрестные горы, считались «старыми» или «вареными».

16 Никольская З. А., Шиллинг Е. М. Горное пахотное орудие террасовых полей Дагестана // СЭ, 1952, № 4; Агларов М. А. Техника сооружения террасных полей и вопросы эволюции форм собственности у аварцев (до XX в.) // Уч. записки Ин-та ИЯЛ. Махачкала, 1964. Т. XIII.

17 См. Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1964. С. 120.

18 Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. IV. С. 22.

19 Там же. С. 23.

20 Там же.

21 Гене Ф. И. Сведения о горном Дагестане. 1835/36 г. // ИГЭД. С. 344.

22 Омаров А. Указ. соч. 42.

23 Трипольский Н. М. Казикумухский округ // Медицинский вестник, 1864. № 39.

24 ЦГА РД. Ф. 72-р. Оп. Д. 8. Л. 1.

25 Труды Дагестанского статистического Управления. Вып. IV. Всероссийская сельскохозяйственная перепись 1917 г. Дагестан. III. Казикумухский округ. Махачкала, 1924.

26 Омаров А. Указ. соч. С. 43.

27 Воронов Н. И. Путешествие по Дагестану // ССКГ. Вып. IV. С. 38.

28 Золотов К. Н. Роль охоты и животноводства в хозяйственной жизни населения Дагестана в древности // МАД. Махачкала, 1961. Т. II. С. 291.

29 Очередность домов в обеспечении пищей соблюдалась только по отношению к пастуху сельского стада.

30 Казикумухский округ // Новое обозрение. 1890. № 2159.

31 Там же.

32 ЦГА РД. Ф. 7. Оп. 1. Д. 25. Л. 2.

33 ЦГА РД. Ф. 7. Оп. 1. Д. 25. ЛЛ. 3—4.

34 Казикумухский округ.

35 Ган К. Ф. Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 г.) // СМОМПК. Тифлис, 1902. Вып. 31. С. 76.

36 Османов Г. Г. Социально-экономическое развитие дагестанского доколхозного аула. М., 1965. С. 71.

37 Казикумухский округ.

38 ЦГА РД. Ф. 7. Оп. 1. Д. 25. Л. 2.

39 Гене Ф. И. Указ. соч. С. 345.

40 Казикумухский округ...

41 ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 1. Д. 12. Л. 12.

42 Казикумухские (лакские) народные сказания // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. I. С. 45.

43 Обзор Дагестанской области за 1899 г. С. 69.

44 ЦГА РД. Ф. 72-р. Оп. 2. Д. 8. Л. 2.

45 Пиралов А. С. Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа // Весь Кавказ. Тифлис, 1914. С. 209.

46 Алиханов-Аварский М. В горах Дагестана // К., 1895. № 67.

47 См. Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967; Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин. М., 1978.

48 Кильчевская Э. В., Иванов А. С. Художественные промыслы Дагестана. М., 1959. С. 23.

49 Пиралов А. С. Указ. соч. С. 223.

50 Омаров А. Воспоминания муталлима // ССКГ. Тифлис, 1869. Вып. II. С. 35.

51 Вильер де Лиль Адам. Две недели в Даргинском округе (путевые заметки) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. VIII.

52 Труды I съезда деятелей по кустарной промышленности Кавказа в г. Тифлисе. Тифлис, 1902. С. 73.

53 Подробнее см. Дебилов П. М. Резьба по камню в Дагестане. М., 1966.

54 Омаров А. Указ. соч. С. 35.

55 Труды I съезда деятелей... С. 73.

56 Гене Ф. И. Указ. соч. С. 345.

57 Маргграф. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М., 1882. С. 206—207.

⁵⁸ Базалаевы — прославленные мастера-оружейники из кумыкского сел. Верхнее Казанище. Изготовленные ими клинки отличались большой прочностью и изяществом. См. Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 94—96.

⁵⁹ Габиев Д. С. Металлообработка у лаков // Уч. записки Ин-та ИЯЛ. Т. IV. С. 229.

⁶⁰ Ильчук Н. М. Художественная обработка металла в лакском селении Кумух в XIX в. — нач. XX в. // СЭ. 1958. № 3. С. 83.

⁶¹ Обзор Дагестанской области за 1903 г. Темир-Хан-Шура, 1904. С. 70.

⁶² Там же.

⁶³ Габиев Д. С. Указ. соч. С. 225—226.

⁶⁴ Ильчук Н. М. Указ. соч. С. 78.

⁶⁵ Там же. С. 78—79.

⁶⁶ Пиралов А. С. Указ. соч. С. 220.

⁶⁷ Рамазанов Х. Х., Шихсаидов А. Р. Указ. соч. С. 10.

⁶⁸ Ган К. Указ. соч. С. 61.

⁶⁹ Бутаев Д. Б. Дорога из Кумуха в Гуниб через Чох // Изв. КОИРГО. 1915. Т. XXIII. № 3.

⁷⁰ ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 1. Д. 3. Л. 7.

⁷¹ Казикумухские (лакские) народные сказания. С. 45.

⁷² Воронов Н. И. Указ. соч. С. 38—39.

⁷³ Неверовский А. А. Краткий взгляд на Северный и Средний Дагестан в топографическом и статистическом отношениях // Военный журнал. СПб., 1847. У. С. 46.

⁷⁴ Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. IV. С. 16.

⁷⁵ ЦГА РД. Ф. 72. Оп. 2. Д. 24. ЛЛ. 2—3.

Глава III

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Материальная культура лакцев проявляет значительное сходство с материальной культурой других, в первую очередь горских, народов Дагестана.

Это понятно, если учесть, что все горцы жили с древнейших времен в одинаковых или близких природно-ландшафтных условиях, прошли один и тот же исторический путь, находились в постоянном взаимодействии, контактах разного рода, испытывали воздействие одних и тех же внутренних и внешних факторов.

Вместе с тем принадлежность к разным этносам не могла не найти отражения в элементах этой культуры, обуславливая ее этническое своеобразие и внутри него отдельные локальные особенности.

§ 1. ПОСЕЛЕНИЯ¹

Основная масса лакцев живет компактно, занимая центральную часть нагорного Дагестана по долинам реки Казикумухское Койсу и ее притоков. Заселение лакцев исторически определялось многими факторами, общими для всех народов Дагестана: экономическим, естественно-географическим, экологическим, политическим.

Важнейшим фактором, первоначально определявшим характер заселения лакцев, был оборонный. Вблизи многих населенных пунктов Лакии в самых труднодоступных и неудобных для жизни местах до недавнего времени сохранялись развалины древнейших поселений, которые, по преданиям, были покинуты жителями в связи с объединением нескольких тухумных поселений в один крупный аул. Об этом же свидетельствует и расположение большинства сохранившихся по сей день селений: они доступны, в основном, с одной стороны и расположены на склоне или на гребне горы, откуда хорошо просматриваются окрестности. Это, например, сс. Кумух, Кая, Кани, Вихли, Бурши, Мукар, Кунди и др.

В истории дагестанских народов, в том числе и лакцев, нередки были как внутренние междоусобицы, так и разорительные войны с иноземными завоевателями. Поэтому фактор обороны во все времена не мог не иметь первостепенного значения. Так, в одном из преданий о сел. Хосрех говорится, что вначале оно было расположено в равнинной местности, открытой для доступа со всех сторон, и очень страдало от набегов даргинцев-сюргинцев, поэтому было решено переселиться под гору, как бы «прислонить» его к склону горы, чтобы обезопасить село хотя бы с одной стороны.

Об обороноспособности дагестанских селений в начале XIX в. писал русский полковник Ф. И. Гене: «Дагестанцы живут большими селениями, тесно построенными, и большую часть для жительства выбирают гребни гор при соединении двух речек, обмывающих подошвы оных, располагая дома свои по обе стороны гребня амфитеатром, так что каждый верхний дом обстреливает нижний».

Обыкновенно имеют в селениях своих только избирать самые крепкие от природы места... Каждая деревня составляет крепость, представляющую весьма крепкую оборону»².

Немецкий исследователь Р. фон Эркерт, побывавший у лакцев, так характеризовал принцип построения поселения: «Места поселений горцев, называемые аулами, строятся в Дагестане по известному типу, как и в большей части на Востоке, на стратегически и топографически удобных местах; выступающий вперед оборонительный характер их устройства и строения прямо-таки бросается в глаза»³.

Н. И. Воронов, проехавший в 60-х годах XIX в. через Аварию и Лакию, указывал: «В Дагестане все, что может служить для защиты страны, находится в целесообразном порядке: тропинки едва существуют, аулы неприступны, каждое жилище в отдельности неудобопроницаемо, и все эти кажущиеся неудобства дагестанской жизни носят один стиль, созданы по плану как бы одного архитектора»⁴.

В ряде селений сохранились остатки сторожевых башен, которые были разрушены или заброшены после окончания Кавказской войны. Особенно кровопролитными войнами отмечена средневековая история лакцев. Так, дагестанский хронограф Мухамед Рафи, писавший о нашествии монголов на Кумух в 1240 г., сообщал о крепости Кичули, где 70 юношей защищались, пока не пали все до единого⁵. Место расположения этой крепости известно у кумухцев и в наши дни под названием «Чичула». Оно действительно неприступно, располагаясь на гребне горы, с одной стороны которой находится высокий обрыв, а все остальные стороны хорошо просматриваются и труднодоступны.

Судя по топонимике и преданиям, в верхней части Кумуха в средневековье была еще одна крепость. Она располагалась на возвышенности Гурдей и называлась Гурдей-къала или Ханнал-къала (ханская крепость). Она защищала подступы к Кумуху с запада и северо-запада, и время ее функционирования можно ориентировочно отнести к XV—XVIII вв.

Средневековые лакские крепости Кули и Таус историк грозного Тамерлана сравнивает с гнездами хищной птицы, куда не долетает пущенная стрела⁶. Место, где был населенный пункт Тамас (Таус), жители сел. Хосрех указывают значительно ниже своего села, между двумя речками. Предполагается, что Хосрех образовался в результате сселения вместе нескольких мелких селений, в том числе и Тамаса (Тауса).

В конце XVIII в. Ф. Ф. Симонович характеризовал сел. Кули следующим образом: «Кули примечания достойная деревня по крепчайшему ее местоположению, куда владельцы во время неприятельского нападения укрываются»⁷.

Полевой материал свидетельствует о наличии в прошлом крепостной башни, переделанной в конце XIX в. в дом, в сел. Мужар. В преданиях о прошлом сел. Кая говорится о том, что вокруг села когда-то была стена с воротами «къапу» в ней. В восточной части села есть место, называемое «Къала» (крепость), южная же сторона селения была закрыта неприступной скалой. Во многих случаях часть села, не защищенная естественной преградой, окружалась крепостной стеной с башнями в ней.

По преданию, ряд лакских селений образовался как специальные посты на границах Лакии для несения караульной службы. Располагаются они в труднодоступных пунктах с широкими возможностями обзора окружающей местности. При приближении неприятеля крайний пограничный пост зажигал огонь, следующий за ним пост, увидев его, в свою очередь разводил костер и так, по цепочке, тревожная весть быстро доходила до Кумуха. Согласно преданиям, такие караульные посты положили начало селениям Куба, Турчи, двум населенным пунктам «Чар» («Чарав» — рядом) около Хосреха и Кунди. В народе говорят, что таким же образом возникло на горе Хъун зунтту селение Чилайми (или «Чалайми» — видимые), от которого остались только развалины. Это название сохранилось в наименовании самого верхнего квартала Кумуха.

Другим важнейшим фактором, определившим характер заселения лакцев, как и других горцев Дагестана, было наличие в окрестностях места, выбранного для поселения, достаточного количества земель, годных для использования в качестве пашни,

покосов, пастбищ, выгонов, т. е. сельскохозяйственных угодий. Каждое селение имело более или менее достаточную для хозяйственной деятельности общины сельхозокругу со строго очерченными границами и четко регламентированными правилами ее эксплуатации. Но даже при наличии достаточного количества сельхозугодий при строительстве села стремились экономить землю, годную для использования в хозяйственных целях. Под традиционные поселения, как правило, были заняты выход скалы, склоновая гряда или острый гребень горы, которые не могли быть использованы как сельскохозяйственное угодье. В качестве примера такой экономии земли можно назвать селения Вихли, Куба, Караша, Кая, Кунди, Мукар, Камахал и др. Земельный голод издавна заставлял лакцев селиться только в таких местах, которые ни при каких усилиях невозможно было сделать годными для возделывания. Поэтому с ростом числа жителей селения росли невширь, а высь.

Почти каждое лакское селение имеет недалеко более или менее ровный участок пашни — «кърур», а также места для выпаса скота, сенокосные, изредка и лесные, участки. Места первоначального расположения тухумных поселений также красноречиво свидетельствуют о том, что поселенцы большое значение придавали близости земельных угодий.

Характер заселения определялся и географическими особенностями местности. Хотя большинство лакских селений расположено на возвышенных местах, чаще всего на горных склонах или гребнях, можно назвать и целый ряд других, занимающих более или менее ровные площади: Шовкра, Щара, Къруркьи, Кара, Хулисма и др.

Не менее важным фактором, определявшим характер заселения лакцев, была близость воды. Все селения Лакии расположены вблизи рек, речек, имеют поблизости родники. Вместе с тем в прошлом в каждом лакском селении был искусственно созданный водоем-пруд, где скапливалась дождевая вода и куда стекала вода из источника питьевой воды. Эти водоемы устраивались где-нибудь на окраине села, иногда — в центре, как, например, в сел. Кумух, и служили в качестве зимнего водопоя скота; кроме того, воду из них использовали круглый год при строительных и земляных работах. Время от времени вода из этих прудов выпускалась для того, чтобы очистить их от накопившегося ила. Иногда эта работа входила в число повинностей, которое одно сельское общество несло в пользу другого. Так, очистка кумухского большого озера являлась обязанностью жителей сел. Сумбатль. Такие водоемы составляли необходимую принадлежность

каждого лакского селения, являясь как бы его визитной карточкой.

Ко всем водным источникам лакцы относились бережно, стараясь их не разрушать и сохранять в целостности и сохранности. Об этом свидетельствует, к примеру, источник воды, функционирующий в Кумухе, вода к которому была подведена еще в X в., как свидетельствовала дата на камне в его стене.

Места водозабора в старинных источниках находятся глубоко под землей, куда ведут свыше десятка ступеней лестницы, выложенной каменными плитами. Ими же выложено и все ложе водопровода на всем его протяжении.

Как и для всех селений нагорного Дагестана, для поселений лакцев характерна солнечная ориентация. Лакские селения располагаются и на южных, и на северных склонах гор, но поселение в целом направлено на юг и все дома в селении обращены в сторону юга, юго-востока или юго-запада. Солнечная ориентация имела большое значение для малолесной Лакии, так как из-за бедности лесом лакцы не имели на зиму больших запасов топлива и весь зимний день проводили на открытых верандах и крышах, защищенных от северного ветра кизячными кучами, занимаясь домашними делами. Кизяк берегли для приготовления еды и избегали тратить на согревание жилища. Только солнце во все времена года согревало лакцев, поэтому и возникло о нем у лакского народа представление как о «прекрасном юноше, озаряющем и согревающим весь дивный мир».⁸

Два последних из указанных факторов — природные (близость воды и ориентация на юг) были связаны с экологией и содержали в себе элементы экофилий (экологических предпочтений) и экофобий. Так, располагая селения на речных террасах, лакцы не спускали их до нижних пределов этих террас, поскольку существовал вполне обоснованный страх перед разрушительной силой воды во время разлива рек, когда маленькое в обычное время речки становились грозным явлением стихии, а также перед селевыми потоками. Народный опыт адаптации к природно-географической среде способствовал выбору наиболее оптимальных вариантов заселения.

Места низменные, аккумулирующие влагу, сырые, при наличии прочих удобств для заселения не использовались. Про сел. Кая рассказывают, что вначале оно находилось в другом месте, называемом «Каралалу», значительно ниже нынешнего месторасположения, где прежде было, как считают, кладбище и рядом кошары для овец. Но жители села испытывали неудобства от того, что в этой низине было постоянно сыро. И тогда было решено

уйти оттуда и поселиться на склоне горы, обращенной к солнцу, где оно находится и ныне.

Первым, считается, поселился здесь тухум Къистиликхъул, которому принадлежала кошара для овец. Часть населения старого Кая ушла в другие места и образовала отселки, но большинство каялинцев поселилось на месте нынешней верхней части села и, как считают, лакское название «Чейми» происходит от «чІявми» (большинство).

Вообще для поселения предпочитались места, возвышавшиеся над окружающей местностью, с хорошей циркуляцией воздушных масс, подвергавшейся постоянному очищению воздухом в пределах поселения. Первопоселенцы занимали, как правило, верхние участки горных склонов, предназначенных для заселения, и со временем, в пору социального расслоения общества, проживание именно в этих возвышенных частях селений стало престижным и воспринималось как показатель принадлежности к свободному сословию, коренному населению (поздние поселенцы попадали часто в число неравноправных тухумов) и даже к знати. Исследователями уже отмечено, что горская аристократия и правители издревле селились в верхних частях поселений⁹, в то время как жители более низких по географическому положению кварталов селения считались низкими и в социальном плане. Таким образом, экологический и социальный факторы заселения в определенной степени переплетались. Это особенно проявилось в Кумухе, являвшемся издревле центром лакского феодального владения, где социальное неравенство было наиболее выражено. Судя по преданиям и сохранившимся элементам материальной культуры, дом правителей Казикумуха всегда находился в самой верхней части Кумуха. До наших дней сохранился дом Чолак Сурхая в верхней части самого верхнего квартала «Чилейми». Вокруг жилища правителей группировались дома многочисленных его родственников и слуг, поэтому эта часть квартала Чилейми называлась «Маччейми» (родственники), соответственно и мечеть, известная позже как «БурхІай мизит» («мечеть на гребне», досл.), называлась «Маччейнал мизит». В одном из преданий говорится о том, как однажды некая женщина, родом из Табахлу (Гьукъал), вышедшая замуж за кого-то из Маччейми, выйдя на БурхІай-къала, кричала, обращаясь в сторону Табахлу: «Гей, Чилав, Чассагилав, Уьмакъилав, Маччейннал мизитравун машвара бан арамтал бавтІун бури», пытаясь сообщить односельчанам-табахлинцам, что правитель Кумуха Магомедхан — сын Чолак Сурхая, проводит тайное совещание, направленное против табахлинцев. Здесь для нас интересно употребление названия «Маччейми» в связи с событиями начала XVIII в.

В сел. Куба также в верхнем квартале селения, как рассказывают, жили свободные уздени, а в самом нижнем квартале — сословно-неравноправные сельчане. В сел. Унчукатль они жили в средней и нижней частях села.

Продолжая тему экофилий и экофобий, можно отметить и существование негативного отношения к выбору места поселения вблизи лесного массива. Это объяснялось отношением лакцев к деревьям как к живым существам. Близость к лесу соблазняла людей срубать деревья для своих надобностей, работа же лесоруба в представлениях лакцев приравнивалась к работе палача. Наказанием свыше за рубку леса считалось увеличение населения такого села.

Таким образом, при выборе места поселения лакцы, как и другие горцы Дагестана, с древнейших времен руководствовались следующими соображениями: неприступностью для врагов, наличием в округе земельных угодий, экономией земли, годной для хозяйственного использования, а также такими экологическими факторами, как наличие поблизости воды и возможности получения достаточного количества солнечного тепла. Заселение высоких мест с давних времен, помимо оборонительного, стало приобретать и экологический смысл, на который затем наложился социальный фактор.

Лакские поселения различались по социальному принципу. Как известно, лакские правители были крупнейшими феодалами Дагестана. Они владели рабами, которые появились в Лакии в процессе набегов на соседнюю Грузию. Рабов лакские феодалы обычно сажали на землю. Так, селения Верхний и Нижний Катрух (ЧатІлухъи), принадлежавшие казикумухским ханам, были населены исключительно рабами, которые жили оседло, обрабатывали ханские земли и получаемый урожай отдавали своим владельцам; ханы имели право брать отсюда в свой дом как мужскую, так и женскую прислугу. Пленными прузинами было заселено, по преданию, селение Сундарал. Жители аулов Тулизма, Хулисма, Хосрех, известных позже как раятские, первоначально также являлись лагами, посаженными на землю¹⁰.

Группа раятских селений исторически сложилась в Лакии в результате насильственного закабаления свободных общинников. Как указывалось выше, лакским феодалам отбывали повинности следующие раятские селения: Чирах, Ашты, Кунки, Олюх, Худуц, Антлук, Цырха, Санджи (даргинские селения), Хосрех, Щара, Тохчар, Гамиях, Коцран, Хурхи, Тулизма, Хулисма, Арчи, Шали, Халапки, Боркихан (раяты Боркиханских беков, выходцев из Лакии). Остальные селения Лакии были узденскими с отдельными вкраплениями лагских тухумов. Это разделение селений Ла-

кии по социальному признаку развивалось в средние века и представляло собою порождение феодального способа производства. По внешнему же виду поселения зависимых сословий не отличались от поселений свободных крестьян. В XIX — начале XX в. у лакцев встречались два основных типа поселений: шар (село) и маши (отселок).

Наиболее ранним типом поселений на территории Лакии, как и всего нагорного Дагестана, являлись небольшие тухумные поселения. Во многих случаях объединение их положило начало возникновению крупных территориально-тухумных поселений «шар». При сселении вместе вначале каждое тухумное поселение образовывало отдельный квартал нового большого села, т. е. выходцы из каждого тухумного поселения держались вместе. Со временем, когда селение разрасталось, новые семьи в тухумах при выделах из отцовской семьи не всегда получали место для строительства себе жилища в том же квартале и попадали часто в другой квартал. Постепенно территориальный принцип расселения начинал здесь преобладать над тухумным.

Предания об образовании многих аулов производят их от больших тухумных поселений, объединившихся в одно село. Часто названия этих отдельных тухумных поселений сохраняются в названиях кварталов больших селений. Так, по преданию, селение Кумух образовалось в очень давнее время путем объединения нескольких поселений на месте обширного кладбища, где хоронили покойников из окружающих сел. Лакцы собирались здесь на большое вече — «хъун макъ», от которого и произошло название «Кумух» (или Г-м-к в арабской транскрипции). Весь Кумух, за исключением самой верхней части, расположенной на выходе скалы, представляет собою огромное старое кладбище. Сейчас трудно определить время возникновения Кумуха, но арабские авторы IX—X вв. уже упоминают Гумик как название населенного пункта.

В названиях трех из семи кумухских кварталов, по-видимому, сохраняются наименования тех поселений, из которых образовался Кумух: Чилейми (самая верхняя, скалистая часть Кумуха), Цувади (из древнего Къибиди — примыкающая к Чилейми верхняя часть Кумуха), Чураши — название этого квартала по своей форме близко к наименованию отдельного поселения.

Квартал «Чилейми» возник из древнего сторожевого поста, который располагался на гребне горы. Судя по полевым данным, Цувади — наиболее древняя часть Кумуха, с которой он начинался, а Чилейми — его сторожевой пост. В этом плане интерес представляет записанное нами в сел. Гачада Чародинского райо-

на бытовавшая здесь в прошлом поговорка о главных селениях в союзах сельских обществ в прошлом:

Гъумеки — Къивуда,
Къарах — Гъачада,
Гъидерил — Гурада,
ГандалалГулъул — Ругъжаб.
В Кумухе — Къивуда (Къибиди — Цувади),
в Карахе — Гачада,
в Гидатле — Урада,
в Андалале — Ругуджа.

В приведенном высказывании Кумух выступает в одном ряду с союзами сельских общин у аварцев, а Къибиди — как его главный населенный пункт. Название Къибиди в народе связывалось с персами, и надо полагать, что поселение, называвшееся так, было или основано ими, или же народ стал так именовать бывший здесь до персов населенный пункт после пребывания их там. Известно, что Ануширван в завоеванных областях оставлял свои гарнизоны, которые затем там же и оседали¹¹. И это древнее название предшественника Кумуха оказалось затем перенесенным в устном народном творчестве и на образовавшийся сравнительно позже Кумух, который под своим названием известен в источниках IX—X вв. (см. выше), и оказалось очень стойким. Еще до недавнего времени представители старшего поколения утверждали, что в речи жителей отдельных кумухских кварталов до недавнего времени сохранялась небольшая разница, которая постороннему человеку была незаметна.

Устные предания возводят возникновение еще целого ряда населенных пунктов к поселению в одном месте жителей нескольких тухумных поселений, часто с оборонительной целью. Иногда новое селение, согласно легендам, возникало на базе какого-нибудь одного селения, куда переселялись остальные, а иногда выбиралось новое место, удобное для поселения.

Селение Вихли, по преданию, образовалось из 6 поселений, которые были расположены неподалеку от современного селения: Ияхалу, Ххъолу-балу, Бярчараялу, Кичалалу, БакГухалу, Палабалу. В этих местах и сейчас находят остатки каменной кладки и инвентаря. Количество кварталов и тухумов в современном Вихли соответствует числу объединившихся поселений. Названия кварталов Исулуци, Яхсуми, ЧИамаши представляют собою, по-видимому, наименования объединившихся поселений. По словам жителей, кварталы сел. Вихли несколько отличаются друг от друга по языку.

Родственное расселение в исследуемое время трудно проследить, но иногда, как на примере кварталов и тухумов селения

Вихли, его можно попытаться восстановить. Так, в Вихли в шести его кварталах жили представители 6 тухумов — «сакIа»: Хъатил, Къютил, Бурагъан, Гъазалихъал, НакIалил и Багълихъал. Предания объясняют объединение нескольких мелких поселений в одно необходимостью защиты от грабежей. Так, об образовании сел. Вихли рассказывают следующее: некий Къубарда при встрече с представителями селений, из объединения которых потом возникло Вихли, решил объяснить, почему их обижают соседи. Он попросил одного из присутствующих сломать щепку, что было исполнено, затем предложил сломать метлу, но сделать это не удалось. Тогда Къубарда заявил, что никто не решится их обижать, если они будут объединены. Этот случай и послужил якобы поводом к образованию сел. Вихли¹².

Подобная же легенда существует и об образовании Сумбатля. Инициатором объединения пяти мелких поселений, располагавшихся в местностях Цутрабаку, Хъуннашалу, КунцIалу, УттамачIалу, Иявалу, выступило селение, находившееся на месте нынешнего Сумбатля, которое и объединило их вокруг себя. Соответственно этому сохранилось и деление Сумбатля на 6 кварталов: Иявалу, Товлатала, ГъартакъатIалу, ГъанацIи, Варттуялу, Ардаралу. Названия кварталов не сохранили здесь тухумных наименований, как в Вихли, и отражают лишь чисто территориальное положение каждого квартала. Но старики и сейчас знают, какой тухум (здесь «сакIа»), из какого селения, вошедшего в состав нынешнего Сумбатля, происходит. Так, Пардейхъул переселились из Иявалу, Бугъаннахъул — из Хъуннашалу, Сункулесса — из КунцIалу, ЧIанкIри — из поселения в местности УттамачIалу.

Про сел. Ури (Урими — по-лакски) рассказывают, что оно образовалось путем объединения 7 мелких поселений, располагавшихся в местностях: ЧIарлир-ратI, Чарахъей, Бяртей, Зунтукъалий, Эяллав. В этих местах при пахоте до недавнего времени находили черепки глиняной посуды, бусы, остатки надмогильных плит. Все жители этих мест селились вместе и образовали общее село на месте древнего кладбища. В селении было несколько основных тухумов: Хъун МяхIяммядахъул, ЧIиви МяхIяммядахъул, Дадалахъул, Магъилавхъул, Оьмахъул, Маликхъул, Жидалавхъул, но кто из них из какого поселения, ныне трудно узнать. Пришлыми считались тухумы Къалайнахъул — из ХIущайни (аварское сел. Гоцо) и БичIихъул — из пленных грузин.

За счет объединения нескольких мелких поселений образовался и аул КIамахъал, земли которого граничат с угодьями аварских сс. Бухты и Шангада. По преданиям, эти поселения располагались в местностях Къанелу (оттуда происходит тухум ЧIавмахъул), ЧIирикъурунелу (Аьвачхъул), Кюрделу (Пачамилвахъул). Объ-

единились, построив новое село на скалистом труднодоступном месте, что как нельзя лучше отвечало целям обороны. По преданию же, бытующему в соседнем сел. Ппалассун (Палисма), в старину КIамахъал и Ппалассун располагались вместе в местности «Къаппалассун» (равнинный Ппалассун), но в результате ссоры, причины которой ныне позабыты, село разделилось на 2 части, и люди, принадлежавшие к противоположным сторонам, расселились в разных местах.

В Камахале жили представители главным образом двух тухумов, бывших между собой в ссоре из-за случившейся когда-то драки: Аьвачхъул и ЧIавмахъул. Как рассказывают, ЧIавмахъул были пострадавшей в драке стороной, понесшей потери убитыми. Они были более малочисленными, чем Аьвачхъул, но более состоятельными и имеющими вес в сельском обществе. Один из ЧIавмахъул стал постоянно задевать одного из Аьвачхъул. Последний же, зная, что ЧIавмахъул являются пострадавшей стороной, не отвечал на его оскорбления и избегал ссоры. Однажды встреча между ними произошла на узкой тропинке, где невозможно было разойтись, а отступление было бы приравнено к трусости. И тогда представитель Аьвачхъул вынул кинжал из ножен и пошел вперед. Представитель ЧIавмахъул, растерявшись, отступил назад и с тех пор прекратил свои выпады против Аьвачхъул.

Случай, приведенный выше, когда одно поселение из-за внутренних распрей распалось на 2 селения, был не единичным. Про сел. Багикла рассказывают, что в прежние времена оно располагалось в местности АритIа и вместе с будущим сел. ТурчIи образовывало одно село АритIалу. В местности, где оно было, до недавнего времени видны были фундаменты домов и башен, сохранялись остатки стен. Но из-за межтухумных ссор село разделилось на 2 лагеря, и представители одного основали сел. Турчи, а другого — Багикла. Затем, по преданию, сюда переселилось 7 семей аварцев, которые жили на животноводческих хуторах в местностях Улукхъалу, Чапур ХIятталу, Лиршар. У них, как считают багиклинцы, они выучились аварскому языку, которым и сейчас многие из них владеют.

Про селение Балхар сами балхарцы рассказывают предание о том, что когда-то их предки жили недалеко от Ботлиха и там тоже занимались гончарным производством, но топлива им для обжига сосудов постоянно не хватало, и поэтому они воровали его в соседних селах. Из-за этого соседи относились к ним неприязненно, дело доходило до драк. И тогда было решено, что надо переселиться одному из селений, Ботлиху или БотIхъалу (так называлось село рядом с Ботлихом), на другое место. Определить остающееся и уходящее селения решили единоборством силачей. Ботлихский

силач вероломно убил батІхъалца (балхарца), заставив его оглянуться. Балхарцам пришлось отселиться. Они искали место с наличием гончарной глины и, найдя его, расселились на покато́м склоне горы 5—6 мелкими поселениями, которые затем объединились с оборонительной целью.

Селение Хурхи, считается, образовалось путем объединения множества мелких хозяйственных хуторов, где жили по несколько семей: Алиханхъал маши на местности Къадар бакІу, Хизил-маши, Исмейл-маши, Тупчихъал маши, Дибирхъал маши, Къарахъал маши, Гъазинахъал маши, Хъяшхъухъал маши. Самым старым тухумом в селении являлись Алихановы, которые считались выходцами из Кумуха, имевшими родственные отношения с кумухским тухумом Качаевых. Выходцами из Лезгинии считались Кучаевы, из Азербайджана — Парайзуевы, которые вначале осели было в Кадаре, а затем поселились здесь. Тухум Тупчиевых считается по происхождению грузинским. Как рассказывают, предок их жил вначале в Кумухе, здесь у него родилось 7 сыновей, из которых затем трое поселилось в сел. Говкра, четверо в Хурхи. Селение несколько раз переселялось с места на место. В первое время после сселения вместе жителей мелких хозяйственных хуторов селение располагалось в местности «Ахта бизу» на холме «Къадар бакІу», вершины которого солнце касалось ровно в полдень. Затем его перенесли в местность Мугъардихалу, но из-за большого количества там змей вынуждены были переселиться на место современного расположения.

В селении Куркли самым старым кварталом считается Питагъул («под горой» — по-тюркски), где находился самый старый дом в селении. В этом квартале проживают и члены тухума Питагъул, считавшегося одним из первых местных тухумов. Есть еще кварталы Сукъи (место воды, по-тюркски) и ЧанкІ. Считалось, что начало селу положил квартал Питагъул, который называют еще Барт-лякын. В селе был тухум Гирейхановых, основателем которого был выходец из Крыма. «История Гирейхановых» в разных списках была в прошлом известна лакцам. Приведем здесь одну из записей: «Я был амиром над церкесами и Крымом. Семь лет вместе с ними я ходил на газават против неверных. После этого я был ханом на территории от Ганжи до Шемахи, когда они были под влиянием Дербента. Четырнадцать лет вместе с ними 84 раза я ходил на священную войну против неверных. Из 47 мест Дагестана с божьей помощью я также изгнал неверных. Через пятнадцать лет мой брат начал со мной воевать. Когда он начал войну, неверные обрадовались, начали помогать ему и пришли с войсками на нас. У нас помощи было мало. До сих пор мы старались не быть побежденными, теперь же у них силы было больше, и нас

изгнали из родных мест. Со мной было шесть моих слуг с семьями. Моя семья: две жены, одна дочь, два сына. Их имена: один — Мирза-бек, другой — Аждагъалу-бек. Я подыскал для остановки и обоснования такое место, которое никому не принадлежало и никем не обрабатывалось. Это было место с хорошей водой, где все хорошо произрастало. Я его обработал, поправил и основал здесь селение. Около меня собралось шестнадцать домов моих друзей. Здесь мы посадили деревья, засеяли поля, поправили воду. Назвали это место ГъаркІас (Аркас). Через год после нашего поселения на этом месте сюда пришел тридцать один дом мугаджиров. На этом месте мы прожили двенадцать лет, затем на нас напала армия неверных, предводительствуемая моим братом Умалатом. Мы не могли с ним сразиться. У нас они взяли пленников, пятерых мужчин убили, из них один — мой Аждагъалу-бек, остальные мугаджиры. Наши дома разрушили, имущество забрали. Я вместе со своими друзьями бежал в Аравию. Там я провел два года, затем вернулся оттуда. Нас было одиннадцать домов. Пришли в сел. Куркул (Куркли — А. Б.). Здесь мы нашли двадцать пять домов. Мы дали им сто рублей, чтобы они приняли нас в свой джамаат. Затем я построил здесь мечеть, установил порядок и власть. Мы с друзьями возвели для себя хорошие дома. После проведения здесь пяти лет приблизилось время моей смерти. Своим детям я завещал: «Живите на этом месте, никуда отсюда не уходите, хвалите аллаха». Я, Мирзабек, сын Гирей-хана, записал этот рассказ со слов моего отца, чтобы знало потомство, в 886 г. х. (1482 г. — А. Б.). Хаджи-Магомед, сын Абдуллаха, заявил, что после смерти Гирей-хана курклинцами управлял его сын Мирзабек. Он был ученый, честный человек, умер в 889 г. х. У него было два сына...»¹³.

Из приведенного документа видно, что в середине XV в. Куркли существовало как небольшое поселение, а селение Гъаркас, функционировавшее до 1944 г., вплоть до его переселения в Новолакский район, находилось в 6—7 км от Кумуха вверх по речке МакъратІ.

Выходцы из Крыма участвовали в селообразовании и в других местах Лакии, судя по полевым данным. Согласно преданию, бытующему в с. Мукар, один из фамилии курклинских Гирейхановых основал тухум Ласловханнахъул в этом селении. В сел. Ницовкра нами было записано следующее предание о появлении здесь тухума Цунтахъул (Цунтаевы): за какую-то провинность из Татарии было выслано два брата, из которых один попал в Ницовкра и стал родоначальником тухума Цунтахъул, а другой обосновался в Мукаре. Надо полагать, что в обоих преданиях имеется в виду основатель одного и того же тухума в Мукаре,

который был в родственных отношениях как с ницовкиринским «татаринном», так и с курклинскими Гирейхановыми.

О выходцах из Крыма в Аварии и Лакии имеются сведения у Б. Далгата: «В ауле Согратль... имеется всего три тухума. Все они считаются выходцами из Крыма. Относительно родоначальника тухума Тадилаля (что значит Верхний) Абу-Гасана рассказывают, что будучи вынужден уйти из Крыма, он прибыл в Дагестан и обосновался вначале в Нагkасе, откуда был вытеснен своим же единоплеменником крымцем (Нагkас также был основан одним из крымских выходцев — князей), отсюда он бежал в сел. Кулу к лакам. За убийство он из Кулу был выслан, перебрался в Андалаял и основал аул Согратль»¹⁴. Эти же самые данные, изложенные почти дословно, мы находим в труде Г. Ф. Чурсина, посвященном аварцам¹⁵.

В значительной мере сведения, сообщаемые Б. Далгатом и Г. Ф. Чурсиным, подтверждает легенда о тухуме Къарахъи, бытующая в сел. Кули. По преданию, сел. Кули образовалось путем объединения жителей небольших поселений, располагавшихся в местностях: ЧИтурша, Балкъя, ЧИутра-ия, Куркли, Къана, ЧИуча-ия. При этом считают, что жителями этих селений были армяне (Къана), евреи (ЧИтурша), грузины (остальные селения), т. е. все они были немусульмане. Про правителя сел. Къана Товхъи сохранилась легенда, что, когда в этом районе распространяли мусульманство, он заявил, что не примет его, пока в селении не будет съедено 40 свиных засоленных голов. Этот сюжет в Лакии является бродячим, это же самое рассказывают и о некоторых других селениях (например, Убра).

Про жителей одного из объединившихся в Кули поселений — Куркли рассказывают, что когда выдавали замуж дочь его правителя, жгли костры из курдюков — так много там было продуктов животноводства.

Объединение было продиктовано нуждами обороны, а название «Кули», как считают, произошло от арабского «кулли» — единение, объединение. Объединившийся аул расположился на вершине горы, где еще до недавнего времени были остатки двух башен, круглой и квадратной. Круглая башня, считается, была частью крепости, возведенной против иноземных завоевателей. Про квадратную в сечении башню рассказывают, что каждому человеку, принесшему хотя бы один камень для ее стен, давали лепешку хлеба и кусок мяса.

Наиболее старыми тухумами в сел. Кули были Къяла чухъри (белосуконники, досл.), Тукку бягюлт (привязывающие осла), Шанталлакъя, ЧанкIри (чанки), Къарахъи.

Крепость, по преданию, была возведена тухумом КIяла чухъри. Что касается тухума Къарахъи, считают, что первоначально он имел наименование Шам-Али, по имени его основателя — выходца из Аравии. Родственники их жили в лезгинском сел. Кабир. Согласно преданию, один из представителей этого тухума убил человека из тухума КIяла чухъри, и поэтому он в составе 10 — 12 семей вынужден был уйти из селения в качестве кровника в общество Карах. Ушли они состоятельными людьми, в легенде для показа этого приводится такая деталь из их быта: в ту пору для омовения они пользовались серебряными кувшинами и тазами. Через определенное время они получили возможность вернуться в свое селение, но, добравшись до Согратля, передумали и остались там. Только одна семья из них вернулась в Кули и поселилась в местности «Къакъи яцI». Она жила бедно, для омовения использовала деревянные предметы. Узнав, что они вернулись, КIяла чухъри отправили своего представителя их убить. Но тот попал на их обед, который состоял из каши, приготовленной из конского щавеля, поданной в глиняной посуде, пожалел их, живущих в бедности, и не убил. КIяла чухъри их простили и разрешили вернуться в селение. Постепенно материальное положение семьи поправилось, со временем они и количественно выросли. Потомков их стали называть Къарахъи¹⁶.

Справедливости ради надо заметить, что в нашей записи этой легенды крымцы не упоминаются, во всем остальном она подтверждает записи Б. Далгата и Г. Ф. Чурсина. Мы полагаем, что их вариант легенды можно считать более близким к истине, так как он записан почти на полвека раньше нашего; кроме того, у обоих этих исследователей он полностью совпадает.

Таким образом, приведенные выше документ и предания говорят о проникновении в нагорный Дагестан, в частности, в Лакию, в XV в. тюркского этнического элемента в лице выходцев из Крымской Татарии. Думается, что этим материалам можно доверять. Для этого обратимся к историческим данным. В начале XV в. Золотая Орда распадается на ряд ханств, в том числе на Астраханское и Крымское. Еще в период Золотой Орды существовали связи между дагестанскими народами и крымскими татарами. В основном, это были связи мирного, торгово-экономического характера, иногда прерывавшиеся набегам крымских феодалов на земли Северного Кавказа. В конце XV в. Крымское ханство попадает в вассальную зависимость от Турции¹⁷ и, начиная с этого времени, по требованию турецких султанов, во время их войн с сефевидским Ираном на Кавказе, крымские татары совершали сюда набег, хотя иногда пытались дружить с дагестанскими ханами и натравливать их на Иран и Россию. Особое уси-

ление крымско-турецких набегов на Дагестан и Северный Кавказ относится ко второй половине XVI в.¹⁸

Надо полагать, что из-за внутрдинастических распрей несколько семейств, родственников или приближенных из династии Гиреев¹⁹ вынуждены были уйти из Крыма и поселиться в горах Дагестана. Характерно, что иноэтнические вкрапления, особенно поздние, т. е. такие, которые отчетливо сохраняют в народной памяти статус пришельцев, как правило, воспринимались местным, коренным населением в качестве неравноправной социальной прослойки. Возникновению такого положения способствовало отсутствие у последней земельной и иной собственности, что вынуждало их идти в услужение, браться за любое занятие.

Что касается выходцев из Крыма, то потомки их в Лакии составляли, хотя и не привилегированные, но равноправные тухумы в сельских обществах, где они обосновались. Основоположники этих тухумов, сумев обзавестись в горах Дагестана определенной недвижимостью, обеспечили себе и потомкам равноправное положение в сельских обществах. Они полностью растворились в среде местного населения, и в XIX в. ничто не выделяло их среди коренного населения, кроме стойко сохранившихся в памяти народа преданий об их крымском происхождении.

Можно предполагать крымско-татарское происхождение и названий в одном случае тухума — «бурагъан» (с. Вихли), в другом — квартала селения — «бурагъан къат» (с. Багикла), на лакском языке не идентифицируемые и созвучные наименованиям кумыкского сел. Бораган, а также квартала Борагъанавул в сел. Андрей-аул²⁰. В предисловии М. Алиханова-Аварского к «Дербенд-наме» мы находим об этом квартале Андрей-аула следующие сведения: «Население одного из четырех кварталов аула Эндери, называющиеся борахан-аульцами, считается выходцами из Крыма, пришедшими сюда... под начальством Бора-хана после поражения крымцев ногайцами Ших-Мамая, что случилось в 1523 г.»²¹. Вероятно, часть их попала в Лакию и осела там. Таким образом, из приведенных выше материалов видно, что в XV—XVI вв. в лакских селениях появляются вкрапления тюркского этнического элемента крымско-татарского происхождения.

Соседнее с Куркли сел. Чукна сами чукнинцы считают более старым, чем Куркли. Рассказывают, что мелкие поселения, образовавшиеся позже сел. Чукна, располагались в трех местах вокруг леса, который занимал ту территорию, где сейчас находится селение: ИябакIу, Бартулаллил бярхI, ЧIютбакIу. Одним из самых старых домов в селении считался дом-башня «ЧIуй къатта», принадлежавший, по преданию, человеку по имени Някъ Мирза, основным занятием которого была охота. Надо полагать, что это

была когда-то сторожевая башня, приспособленная затем под жилье. По рассказам информаторов, родившихся в конце XIX — начале XX в., они еще застали 2 этажа этой башни с бойницами, обращенными на 3 стороны.

По преданию, однажды случился спор между Чукна и Куркли из-за принадлежности участка земли. Чукнинские старейшины пошли на хитрость и поклялись, что земля, на которой они стоят, принадлежит им, насыпав предварительно землю в свои чарыжи. Подобный сюжет встречается в фольклоре и других народов Дагестана.

Село в разное время пополнялось выходцами из других мест. Так, про тухум Иргъайми рассказывают, что его предок по имени Джейран, изгнанный в качестве кровника, родом был из Цударского хутора Иргъа-маши. По преданию, вначале он поселился в сел. Турчи, но там он чувствовал себя плохо и переселился затем в Чукна, где и обосновался.

Возможно, тухум КIудияб Газихъул имеет отношение к аварцам, так как назван по-аварски (кIудияб — по-аварски «большой»). Про его родоначальника рассказывают, что он был слеп на один глаз, его как будто выклевали ему птицы, когда он мальчиком пас телят и расположился на отдых в какой-то пещере.

От русских, считалось, ведет свое начало тухум Уьрус-Тахи. Вероятно, русский солдат попал сюда во время Кавказской войны.

Процесс образования в Дагестане крупных территориально-тухумных поселений исследователи относят, в основном, к XI—XIV вв.²², но относительно некоторых лакских поселений эта дата может быть опущена ниже.

Вначале принцип потухумного расселения при образовании поселений, видимо, еще сохранялся, но с течением времени тухумные разграничения стираются, хотя и сейчас в некоторых селениях могут указать, какие тухумы из какого поселения происходят. Каждый квартал вначале представлял, по-видимому, местожительство одного тухума.

Образование территориально-тухумных поселений вызвано было к жизни разложением патриархально-родовых отношений, необходимостью повышения обороноспособности. В большинстве селений деление на кварталы не имело никакого отношения к тухумам, а было чисто территориальным. Например, в сел. Багикла различались три квартала, два из которых отражали чисто территориальный принцип расселения: Лултту мягъла — нижний квартал, Ялтту мягъла — верхний квартал; третий квартал — Бурагъан къат — занимает южную часть селения, и в названии этого квартала, видимо, содержится намек на его тухумное происхождение.

В сел. Цушар три из четырех кварталов территориальные: Халватрахалу (или мичагъанну — «теневая сторона, где много крапивы»), Мизитрахалу (средняя, околочетская часть), Барщаниялу (барши или бакI шар — верхняя часть селения). Квартал Хувши, который расположен по другую сторону речки отдельно от селения, сохранил, по-видимому, наименование образовавшего его поселения.

В сел. Балхар названия всех трех кварталов отражают территориальный принцип расселения: Барши — верхняя часть села, Ухчи — нижняя часть, средняя часть называлась «Лях сакIа» — промежуточный квартал.

Значительная стабилизация политического положения, развитие производительных сил, рост народонаселения и необходимость освоения новых земель обусловили возникновение отселков, в которых господствовал соседский принцип расселения. Вначале это были небольшие хутора с земледельческо-скотоводческим направлением хозяйства. По полевым данным, основоположниками этих хуторов были отдельные выходцы из крупных поселений, которые переносили свое жилье ближе к сельскохозяйственным угодьям — пастбищам, покосам, пашням. Очевидно, это являлось основной причиной образования отселков-хуторов.

Наиболее ранним является образование отселков с земледельческо-животноводческим направлением хозяйства. Так, по преданию, сел. Убра основали БитIахъул и Гусейнахъул, выходцы из сел. Табахлу. Семьи эти разрослись и образовали самостоятельное поселение. Окружающие земли они использовали под пашню и пастбища, что вызвало протест со стороны общества сел. Табахлу. Табахлинцы пытались изгнать их оттуда, но это им не удалось из-за неприступности месторасположения сел. Убра. Селения КулушацI, Читтур, Бурши считаются отселками Кумуха. По преданию, первым поселенцем в КулушацI был Аблишал Ирвагына — младший из трех братьев, живших в Кумухе. Он основал здесь в местности «НуцIей» земледельческо-животноводческий хутор, который при своем возникновении был назван «КIулуцIи». Затем здесь же, как рассказывают, поселился грузин, потом араб из рода «Яманитал». Все поздние жители считались членами трех тухумов, основанных тремя первопоселенцами. Фамилии ШахIвангъяжинахъул, МахIямяд-Кисаранхъул, Аблихъул считаются выходцами из тухума Яманитал. Первое поселение на этом месте располагалось выше современного селения. Измученные набегами соседей жители этого села переселились, как рассказывают, под защиту унчукатлинцев. Около Унчукатля, говорят, и сейчас есть место, называемое «КIудуцIи». При переселении к Унчукатлю один тухум ушел в Шовкра. Постепенно селение около Унчукат-

ля разрослось, и жители его решили вновь перебраться на старое место. Но обосновались они в этот раз в местности «КIяцIа сун» (над нынешним селением), а не на прежнем месте. Новая позиция села была более удобна для обороны и для подачи тревожных сигналов в Кумух, что было вменено им в обязанность.

Со временем селение переселилось на нынешнее свое место, где прежде было сельское кладбище.

Считается, что человек по имени Абдулварис из тухума Аблишал Ирвагынахъул, умерший в возрасте 96 лет, первым стал культивировать голозерный ячмень в этих краях. Он нашел колосок дикого голозерного ячменя, на следующий год посадил зерна его и собрал небольшую мерку «сах» зерна, а еще на следующий год получил большую мерку «къали» и т. д. Затем, как считают, эта культура широко распространилась здесь и в соседних селах.

Как хозяйственный хутор Кумуха появилось и соседнее с КулушацI сел. Читтур. Первыми здесь поселились люди тухума Къушахъул.

Сел. Бурши также первоначально возникло как хозяйственный хутор, основанный выходцами из Кумуха. Они основали тухум «Цушалт» («медвежьи», «медведевы»), по-видимому, отличались сильной волосатостью. Представители тухума «Арьяблур» считают себя происходящими от арабов. Есть здесь и тухум, родоначальниками которого были аварцы, первоначально, как говорят, занимавшиеся сюда на скотоводческие работы.

Как земледельческо-скотоводческий хутор с. Кая возникло вначале, по преданию, и сел. Цовкра I. Считается, что земли сел. Цовкра I были когда-то пастбищными участками сел. Кая, где можно было выпасать до 4 тысяч овец и около 200 голов крупного рогатого скота. После того, как каялинцы стали переселяться со старого на новое место, часть жителей ушла в другие места, являвшиеся каялинскими землями, и основала там хутора. Таким хутором первоначально было Цовкра I, а также небольшие сел. Бярних, Ула-Урта, Чаккъал-маши, Тукъатул, Кичурдих, Жагълярал-маши. Названные здесь хутора сел. Кая возникли как результат развития животноводства, в частности, овцеводства. Отдельные хозяйства не посылали своих овец на зиму на плоскость, а содержали их на своих животноводческих хуторах, выпасая на солнечных склонах «сун» и на стерне той пашни, на которую они имели право «ках». Из таких хуторов с течением времени и возникали значительные поселения.

Другой причиной образования хуторов была кровная месть. Основателями ряда селений, возникших первоначально как хутор, считают лиц, изгнанных в результате кровной мести из род-

ного аула (сс. Шовкра, Мукар и др.). По преданию, первым на месте нынешнего Шовкра поселился кровник из Кумуха.

Основателями сел. Мукар, по одному из преданий, считают двух братьев-кровников, выходцев из Крыма, поселившихся сначала в Куркли, а затем основавших хутор здесь. Называли этих братьев Ласловханнахъул.

Первопоселенцами сел. Цовкра II были выходцы из сел Табахлу, они основали хутор Аьлал-маши. Самым старым тухумом был Къялахъул. Местными считаются еще тухумы КIурахъул, Мяммал Юсупхъул, Ирвагъинахъул, Сулейманхъул, Хиппихъул, КяцIрихъул, Къяхахъул, Супигъжихъул. Цудухъул считаются выходцами из Хойхи, Гъазихъул — из Хосреха, Айнахъул — из Цушара.

Образование третьей группы хуторов, если судить по преданиям, было связано с целями обороны. Как отмечалось выше, сторожевые посты, охранявшие Лакию от внезапных вторжений, со временем разрослись в большие селения (Куба, Турчи, Чар и др.). Так, согласно преданиям, караульные посты из семи домов каждый положили начало селениям Куба и Турчи. Караульный пост, охранявший Лакию с севера, вначале располагался в местности Къамаши («ровный хутор»), в 2 км северо-восточнее теперешнего сел. Куба. Затем пост по инициативе некоего Курбана был перенесен выше на скалы. Постепенно пост, ранее сменявшийся ежегодно, осел на месте, и образовалось селение Куба, название которого производят то от «Къунттей» (на скалах), то от сокращенного имени первого поселенца Къурбана — Къуби.

В селении Куба четыре квартала: Барщи — верхняя часть селения, Обхщи — нижняя окраина, Дящи — средняя часть, Дяркъат — часть села между его средней и нижней частями.

Полевой материал свидетельствует, что поселения, возникшие первоначально как хутора, основаны были на чисто территориальных отношениях. Так, сел. Цовкра II делилось на 3 квартала: Ухъи (Ухщар — нижний конец селения), Барщи (БакIщар — верхняя часть) и Лъвсса (средняя часть). Такое деление характерно почти для всех отселков. Тухумный же принцип расселения, глухие отголоски которого еще можно было в XIX — начале XX в. найти в «щар», полностью исчезает в «маши». Деление на кварталы в этих селениях по территориальному признаку производится только в связи с очередностью в выполнении обряда первого плуга и для удобства в осуществлении административных функций сельскими властями.

Следует отметить еще такую характерную особенность в истории поселений, возникших как отселки: по преданиям, длительное время после своего возникновения они вынуждены были возить

своих покойников хоронить на кладбище материнского села. Это рассказывают о сел. Бурши, Цовкра II, Шовкра, Цовкра I и др., и это является как бы показателем зависимости отселка от селения. Про жителей Цовкра I, которые своих умерших должны были хоронить на кладбище сел. Кая, рассказывают, что один из его жителей завещал похоронить себя после смерти здесь же, что и было выполнено его сыновьями. Тогдашние каялинские сельские власти, когда узнали про это, проявили недовольство. Присланные ими из Кая сельчане стали требовать перезахоронения покойника на кладбище Кая, дело дошло даже до потасовки. Но сыновья на эти требования не согласились и твердо стояли на своем, им даже пришлось ночами охранять могилу своего отца, чтобы его не выкопали. По прошествии некоторого времени каялинцы примирились со случившимся, а цовкринцы с тех пор своих покойников стали хоронить только у себя. Это как бы символизировало установление полной самостоятельности отселка, превращения его в независимое селение. Как видно, процесс этот не был безболезненным. Таким образом, в Лакии исторически прослеживается существование трех типов поселений. Это, во-первых, небольшие тухумные поселения (до XI в.), от которых во многих местах сохранились лишь развалины или предания. Второй тип — большие территориально-тухумные поселения, возникшие путем объединения отдельных тухумных поселений; в них постепенно исчезает признак тухумного расселения, в XIX в. — это территориальные поселения, в которых можно найти лишь намеки на бывшее расселение всех членов тухума вместе. Третий тип — территориальные поселения, возникшие первоначально как отселки разросшихся поселений второго типа.

Форма и планировка поселений лакцев вытекала прежде всего из топографических условий местности. Основная масса лакских поселений расположена на горных склонах, и форма их повторяет очертания рельефа местности, являясь ступенчато-террасообразной. Как и у других народов Дагестана²³, план застройки поселения у лакцев можно назвать кучевым.

По группировке домов внутри аула поселения можно разделить на 2 вида: вертикальной и горизонтальной зональности. Основная масса селений в Лакии имела вертикальную зональность, горизонтальной зональности поселений было немного — Щара, Хъурхъи, Тулизма, Шовкра.

Теснота и скученность порождали антисанитарию. Из-за отсутствия канализации все нечистоты и отбросы оказывались на узких кривых улицах, но благодаря расположению селений на крутых склонах они долго здесь не задерживались. Ливневые дожди, потоки растаявшего снега уносили всю грязь с улиц в реч-

ки. Нелишне отметить и то, что отхожие места лакцев, выносимые за пределы дома или находящиеся в непосредственной близости от него, представляя небольшую пристройку, отличались чистотой и аккуратностью. Они регулярно посыпались печной золой, впитывавшей жидкое их содержимое и позволявшей содержать их в относительной сухости. Их периодически очищали и свозили навоз на пашню. В остальное время отверстие, служившее для выпребания навоза, закрывали, заложив камнями. Поскольку навоз был главным и почти единственным видом удобрения, к нему относились бережно, стремились сохранить его и не допустить потерь. Кроме того, сельские власти строго следили за санитарным порядком и поэтому не могли допустить того, что нередко можно увидеть в наши дни: выбрасывание навоза и мусора за окраины селения, которые, накапливаясь, образуют не свойственные для прошлого свалки. Причина этого в нарушении процесса естественной утилизации в связи с тем, что среди удобрений преобладают в последние десятилетия во многих местах химические, а не местные органические.

Так как в селении экономилась площадь застройки, улицы часто представляли собою темные тоннели под вторыми этажами жилых помещений, т. е. многие улицы не имели просвета сверху. Во многих местах они представляли ступени, выбитые в скале (Куба, Вихли и др.). Зачастую улицы, открытые сверху, благодаря застройке с обеих сторон домами в несколько ярусов, имели вид ущелий, на дно которых редко попадал луч солнца. Поэтому здесь всегда царили сырость и сумрак. Для удобства хождения по таким улицам они во многих местах имели с одной стороны что-то вроде тротуара, составленного из ряда камней, положенных вплотную к стенам домов.

Большинство лакских селений, как было указано выше, имеет вертикальное расположение. Селения горизонтальной зональности — это, в основном, поселения типа отселков (Шовкра, Щара). Некоторые селения вертикальной зональности при отстройке после разрушения меняли ее на горизонтальную. Так, сел. Табахлу, ранее располагавшееся на скалистом склоне («къаркъалле»), после разрушения в 1741 году Магомедханом было через несколько лет вновь отстроено на ровном месте, ниже старого местоположения. Сел. Ури после разрушения его Шамилем было построено на более ровном месте.

Общественным центром селения являлись мечеть и годекан «ккурчIа». В тех селениях, где было несколько кварталов, такой центр имелся в каждом квартале. Так, в Кумухе было 7 квартальных мечетей (соответственно числу кварталов) и одна боль-

шая соборная мечеть, куда собирались со всего селения по пятницам.

Наиболее популярным местом, где собиралась мужская половина населения, было «ккурчIа». Каждый квартал имел свой «ккурчIа». Это был своеобразный мужской клуб. Здесь рассказывались последние новости, старшие давали наставления молодым. Это были своего рода общественные парикмахерские и молельни. Для омовения поблизости от «ккурчIа» устраивались бассейны воды или же сюда подводилась вода из источника.

Дороги, если они проходили около селения, обычно прокладывались по его нижней окраине. Это объяснялось физико-географическими, топографическими условиями расположения селения и экономией места внутри селения для застройки. В период частых военных столкновений это диктовалось и условиями обороны, а также замкнутостью поселения как отдельного общества.

Расположение поселений на скалах, где улицы напоминали ущелья, не оставляло места для магистральной дороги. Для базаров в тех селениях, где они устраивались (Кумух, Вачи, Кули, Куркли), отводилась ровная площадка на окраине аула, так как внутри селения вертикальной зональности больших ровных площадей не было. По этой же причине и кладбища выносились за пределы аула. Все это имело, по-видимому, и другое значение: сделать аул единым оборонительным комплексом. Поэтому-то наблюдатели сравнивают дагестанские аулы с каменными твердынями, называют их селениями-крепостями²⁴.

Вертикальная направленность лакского селения, как и вообще селений горцев Дагестана, придавала аулу вид амфитеатра или совокупности террас, располагающихся ступеньками.

В первые же годы советской власти в результате осуществления земельно-водной реформы в Дагестане была, в основном, ликвидирована диспропорция в землепользовании. Кроме того, горным колхозам была отведена часть земель под пашню и зимние пастбища на плоскости. Помимо этого, в советское время немало лакцев осело в городах, а также переселилось на Приморскую равнину. Все это способствовало расширению участков, занимаемых под поселение и жилище.

Для советского периода характерно разрастание поселений в сторону пологого склона или подошвы горы, на крутом склоне которой оно раньше располагалось. Начался этот процесс со строительства школ и советских учреждений на более ровном, удобном месте. Затем постепенно туда же переносилось строительство жилых домов. Характерно в этом отношении сел. Кумух. Древняя часть его представлена кварталами Чилейми и Щувади. Дома в этих кварталах построены на склонах, частично вре-

заны в них. Остальные пять кварталов расположены ниже по склону горы. Все постройки самой нижней, плоскостной части Кумуха относятся в конце XIX—XX вв.

В 40-е годы XX в. происходило разрушение старых жилищ в верхней части Кумуха в связи с переселением их владельцев в города нашей республики и за ее пределы. Камень этих жилищ, проданных колхозу на слом, шел на строительство колхозных сооружений. Одновременно шла застройка свободных участков в нижней части села. Но в последние десятилетия прекратился процесс превращения в руины наиболее древней части Кумуха в связи с переселением туда жителей из высокогорных лакских и соседних аварских и даргинских селений.

Процесс переселения с крутых горных склонов на более пологие площади происходил и в других лакских селениях (Вихли, Хосрех, Сумбатль, Кунди, Унчукатль и др.), где есть для этого возможности.

Поселений, возникших целиком и полностью в XX в., в горах у лакцев нет. Но во многих старых селениях теперь функционируют новые кварталы, застроенные особняками новой планировки, зданиями школ, больниц, клубов, различных учреждений, магазинов (с. Кумух, Вачи, Кули, Унчукатль). Эти новые кварталы с их простором и благоустроенностью резко контрастируют со старой, традиционной частью селений.

При взгляде на многие современные лакские селения бросается в глаза деление их на две части: старую часть, расположенную террасообразными уступами, и новую, построенную на ровном месте. Некоторые семьи, имевшие в прошлом жилища в старой части селений, в последние десятилетия построили новые дома в нижней части селений.

Центром общественной жизни для лиц молодого возраста являются клуб, спортивные залы, а для определенного контингента пожилых людей в последние годы им стала вновь мечеть. Общественный центр селения и сейчас часто не совпадает с его геометрическим центром, так как очаги культурной и деловой жизни селения помещаются в новой его части. Хотя функционируют библиотеки, клуб и видеотеки, сохранились еще и «ккурча», где вечерами собираются пожилые люди для отдыха и обмена новостями.

Если в старину одним из признаков селения была его труднодоступность, то в советское время большое значение придавалось развитию коммуникаций, и в первую очередь строительству и поддержанию в хорошем состоянии автомобильных дорог, почтовой, телефонной и телеграфной связи.

Изменился и внешний облик лакского селения. Если прежде для него были характерны жилища с плоской земляной крышей, то за последние 20—30 лет все они оделись в железо и шифер.

В новой части селений нет стопроцентной застройки участка, как в старой части. Усадьбы планируются так, чтобы перед жилищем был хотя бы небольшой участок для двора и зеленых насаждений, а при возможности — и для сада и огорода.

Для современного лакского села характерно и наличие, хотя бы и небольшого количества, зелени. Все дореволюционные исследователи отмечали отсутствие зелени в горных селениях и объясняли это климатическими условиями. Так, Н. И. Воронов писал о кумухцах: «...Аул их по-прежнему без деревьев и без огородов. Правда, кумухский климат весьма суров, высота местонахождения и близость вечных снегов не могут благоприятствовать нежной садовой растительности; акация и тополь с трудом выносят здешние зимы»²⁵.

Современность опровергла это утверждение. Во многих селениях, где для этого есть хотя бы небольшая возможность, посажены деревья, декоративные и фруктовые.

Два парка, заложенные в Кумухе в конце 50-х — начале 60-х годов, один у здания лакского драматического театра и другой — около школы, хорошо разрослись. Центральные улицы селения также обсажены деревьями.

Таким образом, современное село является четвертым типом лакского поселения, возникшим в результате исторического развития поселения от небольшого тухумного через территориально-тухумное и территориальное поселение.

§ 2. ЖИЛИЩЕ

Жилище лакцев прошло длительный путь развития от одноэтажного, однокамерного, одноэлементного жилья до современно-го благоустроенного многокамерного дома.

Можно предполагать, что самым ранним типом жилища у лакцев, как и у других народов Дагестана, было однокамерное одноэтажное жилище, часто врезанное в склон горы. К исследуемому времени таких однокамерных жилищ в чистом виде не сохранилось, а если они еще существовали, то использовались в качестве хозяйственных помещений: хлева, сеновала. Лишь отдельные признаки — сохранившаяся кое-где обмазка стен, ниши в стенах, покатый для стока дождевой воды потолок, служивший ранее крышей, закопченность стен — выдают прежнее жилое назначение этих помещений.

Трудно определить, когда эти жилища заменились многокамерными и двухэтажными. Во всяком случае, процесс этот произошёл задолго до XIX в. и был связан с социально-экономическими и политическими причинами. Хотя такие жилища в Лакии не сохранились, восстановить представление об их интерьере возможно. До недавнего времени в единичных случаях можно было обнаружить подсобные помещения, которые в прошлом выполняли функции жилых. Так, к примеру, в доме Гажалиевых в сел. Камахал сохранялось такое помещение, выполнявшее функции сеновала. Дом Гажалиевых повторяет форму склона, к которому он примыкает тыльной стороной. Домов, которые в своем вертикальном разрезе повторяют конфигурацию склона горы, много в любом лакском селении. Указанное помещение, по словам хозяев, является самым старым и вначале единственным жилым помещением этого дома, все остальные комнаты были пристроены позже. Двойной каменной аркой помещение делится на две равные части. Этими же арками поддерживается и перекрытие, которое состоит из бревен, иногда кривых, между которыми заложены каменные плиты. Потолок сильно закопчен, причем передняя (от входа) часть закопчена гораздо сильнее, чем задняя. Очевидно, передняя часть представляла собою нечто вроде очагового отсека, где готовилась пища, который отделялся от задней части. Надо полагать, двойная арка выполняла здесь функции не только подпоры потолка, но и защиты от дыма. Задняя часть несколько более приподнята. Очевидно, семья укладывалась здесь на ночь.

Стены кое-где еще сохранили следы обмазки, остались также ниши и выступы для мелких предметов обихода. Около входной двери сохранилось небольшое световое отверстие. Окон, в полном смысле слова, или оконных рам в таком жилище не было. Из-за отсутствия в старом жилище окон в лакском языке нет слова, обозначающего понятие «окно», это понятие выражается описательно как «малый вход» («чIавахулу»).

Позже размер световых отверстий увеличивается, появляются деревянные коробки и деревянные же ставни. Стекол в окнах в большинстве лакских домов не было, вплоть до установления Советской власти. Вечером такое жилище освещалось каменной жировой плашкой, керамическими или металлическими светильниками с фитилем, опущенным в сало или нефть. Для освещения употреблялась и лучина «мак». Огонь в таком помещении разводился в центре в специальном углублении. Еще в 60—70-х годах в старых полуразрушенных домах, а также в помещениях, использовавшихся для хозяйственных надобностей, сохранялась спускавшаяся с потолка очажная цепь с крюком для подвешива-

ния котла, а в центре помещения — углубление для разведения огня — «вилах».

О том, что жилище лакцев первоначально состояло из одной комнаты, говорят и данные языка: в лакском языке, как и в языках других народов Дагестана, нет самостоятельного слова для обозначения понятия «дом» — оно передается через множественное число слова комната: «къатта» — «къаттри» (комната — комнаты).

Для XIX века, в основном, характерно двухэтажное, реже трехэтажное многокамерное жилище, в котором хлев, сеновал и другие хозяйственные помещения занимают первый этаж, а второй этаж отводится под жилье. Этажность жилища объяснялась экономией земельной площади, а также соображениями обороны, когда каждый дом представлял собою в какой-то степени крепость, а селение в целом — компактный оборонительный комплекс. Возникавшая в результате разрастания семьи и дальнейшего выделения из нее отдельных семейных ячеек теснота жилища и отсутствие места рядом для пристройки также иногда заставляли надстраивать новый этаж над старым жилищем.

В результате рельефа поселения и развития товарно-денежных отношений в XIX в. встречались случаи, когда крыша одного дома могла служить двором для дома, расположенного выше, как, например, в доме Абдуразаковой Амины из сел. Куба.

В XIX в. жилая часть дома состояла из 2—3 и даже 4-х комнат, в зависимости от достатка хозяев. Небогатые семьи имели часто только одну комнату, которая служила всем «от гостиной до кухни»²⁶. Состоятельный же горец имел несколько комнат, но основная жизнь семьи протекала в одной из комнат, где зажигался огонь и готовилась еда — «цIуришейну» (огневая, или комната для огня); позже, когда появились железные печки-временки, эта же комната или любая другая, где на зиму ставилась печка, стала называться «пачкъатта» (печная комната или комната для печи).

В «цIуришейну» обычно стояла глиняная печь «кIара» типа «тондыра», распространенного в Закавказье, только устанавливалась она не в специальной яме, а на поверхности. Она употребляется иногда для хлебопечения и в наши дни. «КIара» имеет форму усеченного конуса с двумя отверстиями: сверху для котла или для выхода дыма, спереди полукруглое отверстие, начинающееся от пола, для топки. Топили печь кизяком и соломой; в печи пекли хлеб, а на верхнее отверстие ставили котел и готовили пищу для семьи. Перед печью было углубление «вилах», в которое перемещали из печи часть огня; в зимнее время вся семья садилась вокруг этого углубления и грелась. Для бедняков, а часто и для

средних слоев населения эта комната служила не только для приготовления пищи — здесь семья проводила день и ночь. А. Абдуразакова из сел. Куба вспоминала, что еще в начале XX в. в их доме была комната, обогреваемая таким образом. Топили «кIара» только тогда, когда готовили еду. Мать запрещала детям вставать, чтобы им легче было дышать в комнате, полной дыма. Когда же мать поднимала крышку с котла, стоявшего на «кIара», пар, шедший из котла, конденсировал сажу, и она падала черными хлопьями на вещи, находящиеся в комнате.

В некоторых селениях угол, где находилась «кIара», отгораживали от остальной части комнаты клетчатым паласом грубого плетения (сел. Вихли). В этом случае палас, не доходивший до пола, выполнял ту же функцию, что и перегородка, неходящая до пола, в даргинском жилище²⁷, а также тонкая перегородка с лазейкой в наружную сторону очажной комнаты в кумыкском старинном однокамерном жилище²⁸.

Можно полагать, что опыт отделения угла паласом для того, чтобы направить дым в предназначенное для этого отверстие в потолке помещения, натолкнул на мысль сделать в углу более фундаментальную постоянную перегородку, плетеную из прутьев и обмазанную глиной (Кумух, Камахал, Куба и др.). Возможно, в этом есть и элемент заимствования у соседей, например, даргинцев. Но такая перегородка не получила в Лакии большого распространения. На наш взгляд, эта перегородка явилась шагом к возникновению камина «тав», вначале в углу помещения, затем ближе к середине стены. Каминны распространились во второй половине XIX в., их стали сооружать и в остальных комнатах помещения, а самая лучшая, чистая комната в доме получила название «каминной комнаты» — «тавхана».

Большой интерес представляет наличие в прошлом в ряде селений обогреваемых лежанок «лахъру» (возвышение, от «лахъ» — высокий). Следует отметить, что они не обнаружены нами на всей лакской территории, несмотря на их исключительную экономичность и удобство. Ареал их бытования в прошлом проходил от пограничных с Аварией лакских селений Мукарского ущелья (Камахал, Палисма, Ури, Мукар), затем через селения Убра, Кумух, Читтур, КулушацI, Чуртах, Хулисма, Бурши, затем в селении Цовкра II. Были они в прошлом и в Балхаре, и бытование их здесь и отсутствие у даргинцев, в тесном соседстве с которыми живут балхарцы, свидетельствует о том, что обогреваемая лежанка — локально лакское явление. Возможно, они были распространены шире — остатки этой системы или воспоминания о ней при более тщательном исследовании можно встретить и в других селениях Лакии.

В наши дни обогреваемые лежанки уже не встречаются, хотя еще лет 20—25 назад они бытовали в сел. Убра. В других же, названных выше, селениях остатки их можно было найти в старых, полуразрушенных домах или в одной из самых старых комнат используемого жилища. Во многих случаях они подверглись переделке, и только самые старые члены семьи могут указать место, откуда они подтапливались, или же они полностью разрушены.

Лежанка эта занимала в традиционном жилище две трети комнаты. Она была приподнята над полом приблизительно на 0,5—0,6 м., чтобы было удобно на нее взбираться. Устроена она была следующим образом: по ее краю вертикально устанавливались каменные плиты; каменными же плитами в основании лежанки выкладывался дымоходный канал, начинавшийся от печи «кIара», вмозанной в лежанку в центре ее передней стороны или расположенной у одного ее конца. Канал в основании лежанки выкладывался таким образом, чтобы теплый дым равномерно обогревал лежанку.

Дымоход был закрытый, устраивался он в одном из углов комнаты над лежанкой. Если «кIара» располагалась сбоку лежанки, то соединялась с ней закрытым узким мостиком с дымоходным каналом внутри; в этом случае дым выводился наружу опять-таки по дымоходу, проходящему в дальнем углу комнаты. На вертикально установленные каменные плиты дымохода горизонтально накладывали такие же плиты. Остальное пространство засыпалось землей и утрамбовывалось. При топке печи «кIара» на верхнее ее отверстие ставилась посуда для приготовления пищи, а дым шел не в комнату, а в дымоходный канал, который более или менее равномерно во всех направлениях прорезал основание лежанки, обогревая ее изнутри. После приготовления еды к горячим стенкам печи лепили лепешки хлеба, закрывая при этом все отверстия, чтобы хлеб равномерно выпекался с лицевой стороны. После того, как хлеб пропекался, его снимали со стенок; потом опять закрывали оба отверстия печи, чтобы теплый воздух шел в лежанку. Эта система была очень экономичной для горского жилища. Небольшое количество топлива, употреблявшееся для приготовления пищи, согревало и лежанку, на которой сидели, ели, расстелив скатерть, выполняли мелкие домашние работы и спали. Система эта напоминает китайский «кан» и корейский «ондоль»²⁹. Печь «кIара» в такой лежанке обычно топили кизяком, соломой, бурьяном — обычным для лакцев топливом.

Эти лежанки вышли из употребления в связи с широким распространением железных печек-временок. В тесном горском жилище железная временка была удобнее лежанки, так как в теплое время года временку можно было убрать. Кроме того, железная

печка во время ее топки ощутимо согревала комнату, тогда как при пользовании лежанкой ощутимого тепла в комнате не было, хотя теплая лежанка и была удобна для сна. Кроме того, в конце XIX — начале XX в. в лакских домах появляется кое-какая мебель, в том числе кровати, первоначально деревянные, и потребность в лежанке отпадает. В некоторых селениях лежанки, правда, неотапливаемые, бытовали и в первой половине XX вв., сохраняясь кое-где до 60—70-х годов (ср. Унчукатль, Куба, Убра, Мукар и др.). Сохранялась она, в основном, в той комнате, которая зимой служила местопребыванием семьи. Лежанку застилали коврами и паласами, на ней было теплее, чем на полу.

Можно было бы предполагать, что лакцы-отходники принесли извне идею обогреваемой лежанки, хотя в этнографической литературе, касающейся народов Кавказа, мы не обнаружили упоминаний о такой лежанке. Однако остатки их найдены археологами в Дагестане в жилищах Верхнегунибского поселения эпохи бронзы³⁰ и на Сигитмынском городище (середина I тыс. до н. э.)³¹. Судя по остаткам этой отопительной системы, она по своей конструкции не отличалась от вышеописанной, обнаруженной нами в Лакии.

По нашему мнению, имеющийся фактический материал говорит о том, что обогреваемая лежанка лакцев может считаться явлением местным, и традиция ее сооружения, возможно, восходит к эпохе бронзы. Она могла возникнуть как результат развития ступенчатого жилища. Верхняя сухая и более теплая ступенька жилища, использовавшаяся для сна древнейшими обитателями Верхнегунибского поселения, обогревалась очагом, расположенным на нижней ступеньке. Эта верхняя ступенька могла эволюционировать в лежанку с жаропроводящим каналом, обнаруженным здесь же. Обогреваемая лежанка носила название «пач-кIара», а в Камахале сохранилось более старое ее название «лахъшану» («высокая постель»), указывающее на ее назначение для сна.

Для окончательного решения вопроса о происхождении этого сооружения данных пока недостаточно. Эта оригинальная система отопления по неизвестной причине не получила распространения по всей Лакии. До появления железной печки-временки в лакских жилищах сначала господствовали открытые очаги, а затем печи «кIара» для хлебопечения, а со второй половины XIX в. — каминны «тав». Железная печка-временка распространилась в Лакии в конце XIX в. В некоторых селениях еще в 60-е годы люди преклонного возраста помнили эффект, который произвело ее появление. В 1966 г. одна из наших информантов — 85-летняя П. Амирова из сел. Мукар Лакского района рассказывала, что

когда ее дед в начале XX в. впервые привез железную печку в родное селение из центральной России, зимой она кочевала по всем четырем селениям Мукарского ущелья (Мукар, Ури, Камахал, Палисма) из дома в дом, где были больные.

Одно из помещений в доме являлось кладовой «кьуривалу», обязательным элементом ее интерьера были деревянные привозные лари «су» или балхарские глиняные сосуды большого размера, где хранилось зерно, мука, толокно. В некоторых селениях в старинных домах в хозяйственных помещениях в стенах были глубокие ниши на некоторой высоте над полом, в которых и устанавливались балхарские сосуды. Кроме того, у стен стояли керамические сосуды с молочными продуктами, с крюков на потолке и стенах свисали туши заготовленного на зиму мяса, курдюки и колбасные круги.

Матицу потолка поддерживали центральный столб и выступы с двух противоположных стен комнаты — «ттукри». В тех помещениях, где не было центрального столба, эти «ттукри» всю нагрузку по поддержке центрального прогона несли на себе. Там, где столб был, выступ мог быть только от одной стены.

На стенах комнаты делались полки: для хранения мелких предметов — узкие полки «чIаму» под потолком, широкие полки «ляргъунтив» — для крупной балхарской посуды и тяжелых медных подносов. Их вешали и на стены, а также на центральный столб. Двери таких помещений были деревянные двустворчатые. Со стороны, примыкающей к стене, они имели деревянные выступы, которые входили в каменные гнезда в пороге и в притолоке дверного проема; при движении двери вращались, не выходя из своих гнезд. Такой способ установки дверей был известен еще в эпоху бронзы³². Точно таким же образом закреплялись и деревянные створки окна впоследствии, когда они появились. Этот способ укрепления двери не на петлях, а в каменном гнезде «зитIилу» применялся до недавнего времени в хозяйственных помещениях. Стекол в окнах не было до самого конца XIX в. Сами окна были небольшого размера, на ночь они закрывались деревянными ставнями.

Первый этаж дома занимали хозяйственные помещения: хлев, сеновал, иногда кладовая. Жилые комнаты были на втором этаже. Самая большая комната в доме называлась «тавхана» (каминная комната) или «хъун-къатта» (большая комната). Это была парадная комната, украшенная всем, что было лучшего в доме, в частности, фарфоровой и фаянсовой посудой, медной утварью, паласами, коврами, зеркалами и т.д. Здесь принимали гостей, хотя эта комната и не выделялась в отдельную кунацкую.

Камин, находившийся в комнате, топился только при наличии гостей. По свидетельству современника, используемые лакцами камин «греют, пока горит в них кизяк, и то на весьма ограниченном пространстве, потому что кизяки больше тлеют, чем горят»³³.

В домах состоятельных людей имелась третья комната, в которой хранилась редко употреблявшаяся посуда, а также была сложена постель в специально устроенных нишах. Фарфоровая, фаянсовая, стеклянная посуда, тарелки с разноцветными узорами, пустые стеклянные бутылки, медные подносы, висевшие в этой комнате, составляли приданое хозяйки, которая в свою очередь отдавала его дочери, выходящей замуж. Здесь же обычно находились и сундуки, где хранились наряды и украшения хозяйки, полученные ею от родителей при выходе замуж. Часть одежды висела на стенах, на специально вбитых в них деревянных колышках. Стены этой комнаты принято было завешивать тканями, дорогими или дешевыми типа пестрого ситца в зависимости от материального состояния семьи. Паласами и коврами стены завешивать не было принято, ими устилали глинобитные полы. Украшением этой парадной комнаты было и большое зеркало. «Зеркала и посуда (фаянсовая) служат исключительно для украшения жилища горца. Два-три стула с треугольным сиденьем, утвержденным на трех ножках, не более четверти аршина высотой, довершают убранство сакли»³⁴, — писал Н. Дубровин о горском жилище.

Стеганных одеял в рядовых семьях не было. Ложась спать, члены семьи накрывались грубыми паласами и шубами. Матрац набивался сеном, а вместо простыни застилался войлоком.

К концу XIX в. во многих домах появилась мебель, вначале только в зажиточных семьях. Н. И. Воронов, побывавший в 70-х годах прошлого века в доме вдовы последнего лакского правителя Аглар-хана, отмечал, что «часть комнат в доме была убрана по-европейски и в них была кое-какая мебель: кровать, стол, стулья. Однако посуда была расставлена в нишах, на полу были расстелены ковры и паласы, а на стенах по традиции висели куски материи»³⁵.

Немаловажное значение в жизни лакца имела крыша хозяйственного помещения, примыкавшая к жилому комплексу второго этажа. Днем здесь выполняли различные хозяйственные работы: летом сушили сено; зимой, установив здесь станки, ткали паласы или сукна. Кроме того, зимой на крыше, отгороженной от северных ветров кучами кизяка, грелись, а летом на солнце купали детей.

Все жилища в селении ориентировались на юг или юго-восток. Это было необходимо для получения возможно большего количества солнечного тепла, особенно в зимнее время. Расположение домов в селении амфитеатром исключало возможность незаметного проникновения чужака в селение, что было немаловажно в тревожные времена.

Для лакского дома XIX в. характерны небольшие лоджии с южной стороны жилища. Открытые лоджии и галереи служили для домашних дел. Сидя здесь, женщины подготавливали шерсть для изготовления пряжи, пряли и ткали. Столбы, каменные или деревянные, поддерживали архитравную балку. Лоджии были либо совсем без перил, либо с низенькими перилами «бьявакълу», галереи же имели «бьявакълу» обязательно. Эти перила строились из камня, высотой около 0,5 м. и обмазывались глиной, сверху укреплялось уплощенное бревно, на котором устанавливались столбы, поддерживавшие кровлю.

Навесные балконы появились в Лакии во второй половине XIX в. В тех случаях, когда строили выдвинутую веранду, тянущуюся перед всем домом, ее поддерживала система арок или деревянных столбов. Пространство под такой верандой использовалось как летний хлев для скота или летняя кухня, в которой устанавливалась хлебная печь «кIара» и устраивался очаг для приготовления пищи.

В комнаты вели двери, низкие или же размерами в рост человека, чаще всего двустворчатые, с филенками. Двери хозяйственных и вспомогательных помещений могли быть и двух- и одностворчатыми, низкими³⁶ и массивными.

Для большинства лакских селений в прошлом была характерна стопроцентная застройка участка. Многие дома вовсе не имели дворов, а те дворы, что были, отличались своими незначительными размерами. Перед хозяйственными постройками первого этажа всегда оставалось небольшое место, откуда вела лестница на второй этаж и которое чаще всего находилось под лоджией или верандой второго этажа. Оно называлось «кьатталалу» (досл. «под комнатой») и являлось маленьким крытым двором. Здесь летом держали корову и хранили небольшое количество сена или свежей травы для нее и топливо для печи «кIара», которая также большей частью устанавливалась именно здесь.

На первом этаже обычно находились хозяйственные помещения: хлев, сеновал. В домах зажиточных сельчан хлев имел несколько отделений для животных разных видов. Сеновал часто также находился рядом с хлевом, но иногда строился отдельно, примыкая к дому сбоку или спереди. Крыша сеновала использовалась в этих случаях вместо веранды.

Сеновалы имели отверстия в виде бойниц или аркообразные проемы с двух смежных сторон. Чаще всего встречались сеновалы, у которых была открыта одна сторона, так что получалось нечто вроде окна, вытянутого в ширину и занимающего почти четверть одной стены.

В пограничных с Аварией селениях Мукарского ущелья обширное окно сеновала, занимавшее почти всю стену, частично закрывалось плетнем, что не характерно для большей части Лакии и объясняется, по-видимому, тем, что здесь поблизости был лес из деревьев кустарниковых пород, удобных для плетения. Возможно, здесь есть и элемент заимствования с предгорья, для которого характерны такие сеновалы³⁷.

В трехэтажных домах первый этаж отводился под хлев, второй — под сеновал и третий — под жильё.

В конце XIX — начале XX вв. в Лакии появляются новые дома с европейской архитектурой, как, например, дома Гитинаевых, Шахшаевых, Даллаевых и др. в Кумухе, Майкуева Магомеда в сел. Кая и др. Дом Гитинаевых, расположенный в самой верхней части селения, производит впечатление гигантской спичечной коробки, врезанной в склон горы, переднюю часть которой поддерживают мощные консоли. С трех сторон (фасада и торцов) коробка дома сплошь опоясана застекленными верандами на консолях. Та часть дома, которая опирается на землю, имеет 2 этажа, передняя, нависшая над склоном на подпорках, — трехэтажная. На самом нижнем этаже этой части имеется только одно помещение, используемое в качестве хозяйственной комнаты. В ней развешана по стенам и установлена на слегка приподнятых над полом глинобитных возвышениях у стен хозяйственная утварь и посуда: подносы, деревянные и медные, глиняные и медные кувшины и котлы разных размеров и т.п.

Два основных этажа этого дома являются жилыми с анфиладным расположением комнат, каждая из которых имеет выходы на веранды.

Дом Шахшаевых построен по образу и подобию тифлисских домов XIX в.: занимая небольшой по площади участок земли, он имеет несколько жилых помещений на первом (частично) и втором этажах, а также беседку на третьем этаже, закрытую только с северной стороны. С фасадной и с северной сторон дом имеет на втором этаже навесные балконы «ларзу». Первый этаж со вторым соединяется полуинтовой лестницей. Дом Шахшаевых имеет четырехскатную железную крышу, как и вышеуказанный дом Гитинаевых. Дом Шахшаевых Д. Габиев называет «жилищем переходного типа», сочетающего в себе экстерьер нового и интерьер ста-

рого типа³⁸. О жилищах смешанной архитектуры в Кумухе писал и участник этнографической экспедиции в 1924 г. в Дагестане Н. П. Попов: «...В Кумухе было много домов двухэтажных, русской архитектуры с русскими балконами и террасами. Но большинство построек носило или характер смешанной архитектуры, или ярко выраженной восточной»³⁹.

Во многих домах, строившихся в этот период, балконы и галереи украшали фигурными столбами и резьбой по дереву, что придавало конструкциям зрительно легкость и изящество.

В этот период новые дома строились лакцами, разбогатевшими на торговле, ремеслах, и идеи домостроительства были часто навеяны им наблюдениями за жизнью и бытом состоятельных горожан в городах Закавказья и Северного Кавказа. И хотя в традициях лакского домостроительства всегда ценилась возможность при максимальной экономии земли построить более или менее просторное жилище, в начале XX в. этот принцип не всегда полно проводился в жизнь в угоду инновациям и заимствованным вариантам в жилищных конструкциях. Примером этого является дом М. Майкуева из сел. Кая, построенный в 1901 г. Жилые помещения в нем находятся на втором этаже, первый же этаж представляет собою сравнительно просторный крытый двор, куда выходят двери подсобных помещений. Поднявшись по довольно крутой лестнице на второй этаж, человек попадает в просторное помещение, что-то типа верхнего двора под крышей, где прохладно даже в жаркий летний день. Часть этого помещения влево от лестницы отгорожена невысокой оградой от остальной части. Внутри ограды стоит огромных размеров обеденный стол со стульями, свидетельствующий о том, что это столовая. По периметру помещения расположено 6 дверей, 4 из которых ведут в жилые комнаты, 1 — в подсобное помещение (хозяйственную комнату) и 1 — на застекленную веранду. Дом построен просторным, в расчете на проживание в нем многочисленной семьи.

Завоз в Лакию стекла со второй половины XIX в. приводит к тому, что размеры окон увеличиваются, комнаты становятся светлее и чище. Недаром в 1903 г. А. Дирр, говоря о кумухцах, отмечает: «...Аул их содержится лучше, чище, он уютнее других»⁴⁰.

Проникновение элементов русской культуры в Лакию во второй половине XIX в. происходило очень интенсивно благодаря связям с центральной Россией. В лакских семьях появляются совершенно новые предметы обихода (самовар, чайный прибор, керосиновые лампы и т. д.).

Изменению подвергся в конце XIX в. и внешний облик и интерьер лакского жилища: глиняный пол в некоторых домах заме-

няется дощатым, в окна вставляются застекленные рамы, а более или менее зажиточные люди приобретают железные печки-временки, кровати, столы, стулья, большие настенные зеркала. Некоторые дома строятся с двускатными железными крышами.

Традиционными строительными материалами у лакцев, как и у других горцев Дагестана, были камень, лес, глина. В Лакии было мало лесов, а строительного леса не было вовсе, и это привело к тому, что основную роль при строительстве жилища играл камень, которого здесь много. Чаше использовался плотный песчаник и сланец, добываемый на местах в карьерах и каменоломнях, в некоторых случаях использовался и речной камень. «Лишь в одном бывшем Казикумухском округе насчитывалось более тридцати каменоломен... Добыванием бутового камня каждый сельчанин занимался индивидуально, а в каменоломнях сезонно работали жители сел. Гергебиль Аварского округа. Вырубленный и отесанный строительный камень должен был пролежать на месте всю зиму и полтора весенних месяца. Выдерживание камня на воздухе продолжительное время требовалось в целях увеличения его прочности и придания ему соответствующей пористости. В зависимости от этого стоимость его колебалась в среднем от 2 руб. 50 коп. до 3 руб. за кубическую сажень»⁴¹.

Из-за отсутствия строительного леса издревле при строительстве жилья для поддержки кровли, а также отдельных элементов верхнего этажа жилища применялись каменные арки. Как правило, арочная конструкция использовалась в помещениях первого этажа. На втором этаже применять систему арок никогда не решались, так как их тяжесть могло не выдержать перекрытие первого этажа. Каменные арки и каменные столбы использовались и для поддержки веранды.

Арка широко применялась при строительстве оконных проемов в хозяйственных помещениях. Коробка ворот также имеет большей частью форму арки.

При строительстве обычно употреблялся необработанный камень «люгъи чару», а со второй половины XIX в. широко стали употреблять тесаный камень («щувцIу чару»), если не для всей постройки, то хотя бы для ее лицевой части. Скрепляющим раствором для каменной кладки была смесь глины с водой. Каменщики были местные (из селений Ахар, Убра, Марки, Камахал), но лучшими считались аварские мастера из Согратля, которые и приглашались более состоятельными лакцами для строительства своих домов.

Необходимый лесоматериал ввозился в Лакию из Даргинии (со стороны Кайтага в нынешний Кулинский район), из Аварии в пограничные с ней селения Лакии ввозились массивные бревна

из Бацады для центрального прогона «уттуса»; небольшие же бревна для балок потолка были иногда из местных лесов. Лесной материал доставлялся в Лакию также сплавом по реке Аварское Койсу (из Тляраты) и затем почтовой дорогой от Карадахского моста. Это были по преимуществу сосновые бревна. После окончания Кавказской войны сосновые и еловые бревна и доски разных размеров ввозились в большом количестве из центральной России через Астрахань, Порт-Петровск и Темир-Хан-Шуру. Привоз этих материалов в селение Кумух достигал ежегодно 20000 бревен и 10000 досок⁴².

На большом Кумухском четверговом базаре продажа лесного материала играла важную роль. Большое количество бревен, досок и изделий из дерева (рамы, двери и т. п.) доставлялось с этого базара во многие селения Лакии.

Постройке дома предшествовала подготовка необходимого строительного материала, в первую очередь камня. Затем закладывали фундамент. В фундамент клали огромные сланцевые плиты, под которые иногда клали халву или монету на счастье. Закладка фундамента «гъану» сопровождалась раздачей пресных хлебных лепешек.

После возведения стен делали перекрытие, крышу. В каждом отдельном помещении жилища вначале устанавливали центральную балку-прогон, как и у других народов Дагестана⁴³. Затем на небольшом расстоянии друг от друга, перпендикулярно центральному прогону, опираясь одним концом на него, другим на стену, устанавливали бревна перекрытия по обе стороны матишы. На эти балки раньше клали каменные плиты, позже камыш «чагья», привозившийся с равнины, или «маркъ» — ветви деревьев, очищенные от коры. Сверх них укладывали еще более тонкие ветви деревьев или сено «щинна». На этот настил наливали густую кашу из земли, смешанной с водой, и разравнивали слой ее на крыше. Поверх всего этого насыпали слой земли и укатывали каменным катком «куручен». Слой земли на крыше должен был быть не шире ладони, чтобы не получилось перегрузки на балки, более же тонкий слой мог пропускать влагу. Затем, обрызгав крышу водой, насыпали еще слой отборной глины, которую брали в специальных местах. В ряде селений вместо последнего слоя земли крышу засыпали щебенкой, в других селениях поверхность крыши обмазывали жидкой глиной — «куртта бан» (с. Шовкра, Тулизма, Щара, Хьурхьи, селения Вицхинского участка — Куба и другие). При этом в жидкую глину добавляли мякину и метелками прибавляли ее к крыше. Этот процесс повторялся несколько раз. Сконструированная таким образом крыша позволяла года три жить без ее ремонта. Полы второго этажа, служащие перекрыти-

ем первого, делали таким же образом, лишь слой земли на них был гораздо меньше.

При перекрытии жилища все родственники и соседи приходили на помощь: носили воду и глину, месили ее, делали настил, заливали его жидкой глиной и засыпали землей. Этот обычай взаимопомощи назывался «марша». Пришедшие помогать работали до вечера, затем хозяйсва хорошо их угощали.

Каменные стены жилищ изнутри обмазывали жидкой глиной. В этом процессе также участвовали добровольные помощники из числа односельчан и родственников. Наружные же стены оставались без обмазки и «имели вид развалин, почерневших от времени и атмосферических влияний»⁴⁴.

Глину, предназначенную для обмазки, очищали от мелких камешков, разводили водой и добавляли в нее мякину. На мокрую стену эту массу бросали понемногу, равномерно размазывая рукой или каменной плиткой. Дав стене просохнуть, проделывали эту процедуру еще раз. Просохшие стены несколько раз белили особой белой глиной «Кяла аьрщи», разводимой в воде с добавлением мякины.

Глинобитный пол принято было смазывать глиной желтого цвета (в селениях Вицхинского участка для этого использовалась белая глина). В местах стыка стен с полом проводилась ровная полоска разведенной в воде глиной красного цвета, захватывающая сантиметров на 5 стену и на столько же пол. Такая обмазка требовала постоянного обновления, иначе жилище имело неприглядный вид.

Для защиты стен от влаги их прикрывали сверху каменными, тесно друг к другу пригнанными плитами. Концы их выступали на 8—10 см от стены, образуя карниз. Эти плиты покрывали слоем густого глиняного раствора и, насыпав в него мякины, прибивали руками. В результате над стенами получался земляной валик «зункулли».

Крышу конструировали всегда с небольшим уклоном в одну сторону; для стока дождевой воды в одном или нескольких местах устанавливали каменные или керамические желоба «бьяшкИану».

В селениях Вицхинского участка (Куба, Унчукатль и др.) вместо земляного валика принято было укладывать камни высотой 8—10 см, плотно подогнав их друг к другу. Их укладывали так, чтобы стык между двумя каменными плитами карниза закрывался центром камня. Укрепленные таким образом карнизы не требовали ремонта много лет, в то время как при укреплении их глиняными валиками ремонт нужен был через каждые 2—3 года.

А. Васильев утверждал, что у лакцев «форма домов продолговатая без всяких украшений снаружи и внутри»⁴⁵. Утверждение это близко к истине. Для старинных лакских жилищ действительно было характерно отсутствие каких-либо украшений; только в стены домов принято было вставлять камень с датой постройки и с каким-нибудь арабским изречением.

Во второй половине XIX в. появляются дома, построенные из обработанного камня, который сам по себе придавал жилищу нарядный вид. В таких домах иногда отмечается декорировка «скульптурными или рельефными (высеченными из камня) вставками с изображением голов зверей или птиц, резными каменными столбами с базами и пилястрами, ...симметричным набором резных выступающих консолей под козырьком ворот у входа в дом, пропиленными ажурными деревянными филенками с национальным орнаментом, вставленными как перед стеклом (чаще), так и за стеклом в верхней части окна»⁴⁶.

Появляются дома с навесными балконами и галереями, украшенными фигурными столбами и резьбой по дереву. А. Дирр писал о Кумухе в начале XX в.: «Камни, из которых построены сакли, ровнее обтесаны и старательнее сложены, вход во двор нередко представляет довольно красивый портик; воздушные балконы, широкие окна свидетельствуют о сравнительном достатке жителей»⁴⁷.

В домах, построенных в конце XIX — начале XX вв., деревянные консоли, поддерживавшие перекрытие балкона или веранды, прикрывались деревянным щитом, украшенным резьбой, который лакцы называли «карниз». Размеры этого щита иногда были очень значительны; украшался он красивым резным орнаментом. Резьба по дереву для лакцев не была характерна, и для этой работы приглашали специальных мастеров извне. С конца XIX — начала XX вв. лакцы начинают покрывать крыши своих домов железом.

В первые послевоенные годы (40—50-е гг.) во многих лакских селениях в связи с процессом усиленной урбанизации появляется масса заброшенных и разрушающихся домов. Часть их продавалась за бесценок на слом колхозам, которые использовали их камень для строительства хозяйственных помещений (коровники, овчарни и т. п.). В результате ускорения процессов переселения сельского населения Лакии в города в 50—70-е годы часть лакских селений полностью опустела и исчезла с лица земли (Ханар, Вильташи и др.). Но в эти же годы начиналось и строительство новых жилищ на нижних, более ровных окраинах селений, где можно было получить землю не только для возведения дома, но и для использования в качестве огорода, для разведения сада.

Новые дома строились приподнятыми с подвалом или зимним хлевом под домом (под верандой — летним). Застекленная веранда, тянущаяся по всему фасаду дома с выходом на нее из комнат или занимающая часть дома, является характерной архитектурной особенностью всех лакских домов, построенных в 60—80-е годы. Жилища эти имели несколько светлых комнат с большими окнами и высокими потолками.

В 50—60-е годы возникла тенденция к уменьшению количества хозяйственных построек, что наблюдалось и у других народов Дагестана. Это объяснялось тем, что сельскохозяйственный инвентарь и рабочий скот содержались в колхозе. Благодаря этому стало возможным часть помещений первого этажа реконструировать для жилья. В эти же годы появилась возможность ставить печки-временки одновременно в нескольких комнатах, выросли культурные потребности семьи и появилась необходимость иметь отдельную комнату для занятий школьников, отводить отдельные помещения для молодых и для пожилых членов семьи — все это привело к тому, что одновременно с уменьшением потребности в хозяйственных помещениях возросла нужда в новых жилых комнатах.

В связи с уменьшением значения фактора экономии земли при строительстве жилища в советское время частично или полностью хозяйственные помещения отделяются от жилья, так как близкое соседство сеновала всегда было небезопасно в пожарном отношении. Сеновал небольших размеров и хлев стали строить отдельно от жилого дома.

Если при анализе традиционного жилища о лакском дворе можно было говорить часто условно, так как большая часть домов фактически не имела двора, то уже с конца XIX — начала XX вв. лацки, если позволял рельеф местности, оставляли небольшую (15—20 м²) площадку перед домом под двор «хью», «хлает». В советское же время дом строился всегда с двором. Если позволяла площадь, отдельно строился навес для летней кухни. Свободное пространство во дворе засаживалось цветами и фруктовыми деревьями.

Для 60-х годов характерен дом Сиянат Амирхановой из сел. Вихли Кулинского района. Это один из первых домов, построенных значительно ниже традиционной нижней окраины села. Дом полуторазэтажный. Полуподвальный хлев отведен под зимний хлев; место под верандой являлось летним хлевом для коровы. Фасад составляют стены двух комнат (в каждой по 2 окна) и застекленная веранда между ними. Вход в комнаты с веранды, на веранду же со двора ведет подъем из 5 ступенек. Задняя часть дома разделена на 3 помещения, из которых одно используется

как кладовая, другое — кухня, а третье — проходное помещение, в которое ведут двери с веранды, из обоих подсобных помещений и с заднего двора. Сеновал небольших размеров расположен отдельно, за тыльной стороной дома. Небольшой двор засажен цветами и огородными растениями.

Новые дома строились не только на окраинах, но и внутри селений на местах расчистки развалин, при этом усадьба нового дома занимала нередко место нескольких разрушенных домов. Процесс застройки развалин интенсифицировался в 70-х — начале 80-х годов, это касается, в основном, Кумуха, куда мигрируют в это время жители отдельных мелких сёл района, работающие в советских и государственных учреждениях, учителя, врачи, а также жители некоторых соседних аварских и даргинских районов.

Новые дома также имели южную и юго-восточную ориентацию, отчасти по традиции, отчасти же для лучшего освещения жилища. Северным же холодным ветрам противопоставлялась тыльная сторона дома.

В советское время увеличился ассортимент строительных материалов. Камень по-прежнему был незаменим для стен, но строили дома только из обработанного камня, двускатные и четырехскатные крыши покрывали кровельным железом и шифером. Вначале делали традиционное перекрытие, засыпанное землей, но, вместо мелких бревен и сучьев, на балки перекрытия накладывались доски. Затем ставились стропила, которые накрывались шифером или железом. Все новые дома строились с деревянными полами, с большими двух- или трехстворчатыми окнами с двойными рамами. Характерно увеличение дверного проема — он шире, чем в традиционном жилище, и выше человеческого роста. Двери делались двустворчатые и одностворчатые, иногда застекленные в верхней части.

В 50—70-х годах XX в. значительно изменился интерьер лакского жилища. Непременной его принадлежностью стали столы, стулья, кровати, этажерки и шкафы с книгами, диваны, шифоньеры. Стали появляться радиоприемники, телевизоры. В то же время в каждом доме еще можно было встретить деревянный сундук, обитый жестью, в котором накапливалось приданое для дочерей, запасные комплекты постельного белья и т. п. В эти годы еще не произошло выделения отдельных помещений под комнаты разного назначения: спальню, столовую и т. п., поэтому считалось обязательным наличие кровати в каждой комнате. Считалось, что наличие кровати, а по возможности, и стола в комнате, во-первых, ее украшает, а во-вторых, представляет удобство, увеличивая количество спальных и рабочих мест.

В домах тех лет сохранялись еще небольшие полки «чIаму», на которые ставили в небольшом количестве мелкие предметы (лампу, шкатулку для ниток и пр.). Почетное место продолжало занимать настенное зеркало в ажурной деревянной раме.

Матерчатые пологи интенсивно заменялись покупными коврами, хотя в некоторых домах они еще сохранялись. Изменились приборы для отопления. Хотя повсеместно широко использовалась печь-временка, ее стали внутри прокладывать кирпичом, приспособив таким образом к новому топливу — каменному углю и дровам, которые доставлялись в села из городов, заменив традиционный кизяк.

Для приготовления пищи, начиная с послевоенного времени, использовали керосинки, керогазы, примусы, но уже в конце 70-х годов во многих селениях стали пользоваться привозным баллонным газом, что характерно и для наших дней. Но в последнее десятилетие во многих новых домах для приготовления пищи используют электроплитки, электричество также используется для нагрева воды в специальных котлах для водяного отопления всех помещений в доме.

В конце 70—80-х годах лакцы стали строить двухэтажные многокомнатные жилища с выделением комнат по функциям (спальни, гостиной, детской, общесемейной, столовой, кухни), которые обставлялись соответствующей мебелью; деревянные полы их застилались коврами и паласами, а стены обклеивались обоями и также завешивались коврами. Но в последние годы, как говорят информаторы, не хватает средств для строительства двухэтажных домов, поэтому новые жилища сейчас строятся одноэтажными с минимальным числом необходимых для проживания семьи комнат.

Вместе с тем, те из лакцев, которые разбогатели в последнее десятилетие, строят дома-особняки с большими приусадебными участками в два и больше этажей, используя высококачественные строительные материалы, облицовывая свои жилища и высокие каменные заборы вокруг них импортным пористым кирпичом, а в качестве кровельного материала используя металлическую черепицу. Архитектура этих домов своеобразна, стиль ее можно условно назвать башенным и, надо полагать, он вызван к жизни ностальгией по временам средневековья. Использование земли для строительства жилья в последние годы приняло хищнические формы: это касается, главным образом, райцентра — сел. Кумух. Лучшие и ближние участки кумухских пашенных земель ныне отданы сельскими властями под частное домостроительство, где оно и осуществляется агрессивно, без соблюдения элементарных сани-

тарных норм. Застраиваются и те участки, которые традиционно никогда не давались под строительство из-за опасности оползней.

В целом, лакское жилище в своем развитии от древнейшего типа до современного дома прошло те же этапы, что и жилище других народов Дагестана (аварцев, даргинцев и др.).

§ 3. ОДЕЖДА

Сведения о народной одежде лакцев в этнографической литературе крайне скудны и относятся, как правило, ко второй половине XIX в.

Мужская одежда

Мужская одежда лакцев в XIX — начале XX в. была, в основном, общедагестанского и северокавказского типа. Основные ее элементы: нательные рубаха и штаны, бешмет, черкеска — не имели существенных отличий от тех же предметов у других народов Дагестана. Объяснялось это, вероятно, как интенсивным взаимным общением народов внутри Дагестана именно через мужскую часть населения, так и тем, что некоторые части традиционного мужского костюма, который во второй половине XIX в. мы находим вполне сложившимся в его канонической форме, являются для всего Дагестана заимствованными в более раннее время извне, вероятно, у народов Северного Кавказа. Это относится, в основном, к бешмету и черкеске. Хотя в исследуемое время бешмет бытовал повсеместно в качестве и повседневной, и нарядной одежды, он у всех народов Дагестана одного покроя. Это дает основание полагать, что этот предмет одежды заимствован вместе с его покроем. Правда, нательная рубаха также во всем Дагестане и за его пределами имеет один покрой, но это простейшая и древнейшая форма одежды народов, восходящая по покрою к древнейшим образцам одежды человека. Этого не скажешь о бешмете, выкройка и шитье которого требуют определенного умения и навыка. Если бы он являлся традиционной одеждой народов Дагестана, то усложнение его первичной формы у разных народов внесло бы в него определенные детали, свойственные тому или иному народу, чего, однако, не наблюдается.

Что касается черкески, то она редко где являлась повседневной одеждой мужчины, представляя собою главным образом атрибут его нарядного костюма. Случалось так, что в целом селении была только одна черкеска, хранившаяся в мечети («шарнил чухъа» — сельская черкеска, «мизитрал чухъа» — мечетская чер-

кеска), надеваемая по мере надобности тем или иным членом сельского общества («жамятрал чухъа»): на свадьбу или тогда, когда мужчина отправлялся в другое селение.

А большие овчинные шубы-тулупы являлись чисто дагестанской традиционной формой одежды. Черкеску горец мог не иметь, но без шубы обойтись ему было невозможно. Ее носили и поверх нательной одежды и бешмета, ею же укрывались во время сна, часто она же служила и постелью.

Итак, нательная одежда лакца состояла из рубахи и штанов. Рубаха «гьукъа» туникообразного покроя мало чем отличалась от подобной же рубахи и других дагестанских народов. Шилась она из домотканого сукна или покупной бязи или ситца. Во второй половине XIX — начале XX в. завоевала популярность в качестве рубашечной ткани «чадра» — материал типа бязи темно-синего цвета. Эта покупная ткань была сравнительно недорогой и потому доступной для широких слоев населения.

Длиной рубаха шилась до бедер. По покрою она была несколько раскошена книзу. Если для этого не хватало ширины ткани, то с боков ее вставлялись клинья «ххяллу», идущие вниз от подмышек. Цельный прямой рукав, выкроенный в ширину ткани, наставлялся той же тканью до полной его длины. Традиционная рубаха, как правило, манжет не имела, круглый ее ворот окантовывался полосой из ткани рубахи. Застежка была у ворота на одну пуговицу. В конце XIX — начале XX в. традиционную рубаху иногда шьют с небольшим воротником-стойкой. К 20-м годам XX в. воротник-стойка встречается довольно часто.

В эти же годы в Лакию интенсивно проникает кавказская рубаха под названием «гуржи гьухъа» («грузинская рубаха»), вытесняя у молодежи бешмет под черкеской.

Кавказская рубаха имела выкройные плечи и пройму рукава. Рукав был вшивной, несколько сужавшийся к запястью, где собирался на манжет, застегивавшийся на пуговицы. Воротник-стойка до 5 см высотой имел застежку на несколько пуговиц, которая продолжалась и на груди, доходя до ее середины. Вся застежка была встык, на пуговицы из темного шелкового шнура, завязанного особым образом — «гуржи кичи». Забегая несколько вперед, заметим, что иногда такие пуговицы в 30-е годы нашиваются и на черкеску, вместо прежних крючков.

Но здесь соблюдалась известная мера: если рубаха застегивалась на «гуржи кичиру», они отсутствовали на черкеске, и наоборот. Для изготовления этих пуговиц требовались известные умение и сноровка, поэтому это было делом специальных мастеров. В предвоенные годы эта рубаха уже самостоятельного зна-

чения не имела, являясь лишь частью парадного костюма, надеваемого на свадьбы, праздники и т.п.

В 30-е — 40-е годы широко распространяется другая рубаха, по покрою близкая к городской. Она имела невысокий воротник-стойку, однако застежка на груди прикрывалась планкой такой же ширины, как и стойка. Воротник, планка и манжеты прострачивались швейной машинкой в несколько рядов. Застегивалась она на покупные пуговицы. Традиционная рубаха носилась под ней в качестве белья. В послевоенные годы прочно вошла в быт покупная или самодельная рубаха с отложным воротником городского покроя. Она также редко является нательной одеждой, под ней предполагается белье.

В послевоенные годы значительное распространение получила рубаха-гимнастерка, являющаяся предметом верхней одежды, носимой с бельем. Эта военизированная форма одежды была популярна у мужчин молодого и среднего возраста в первое десятилетие после Великой Отечественной войны. Ее шили из суровой шерсти, сукна, коверкота и т.п. предпочтительно защитного, коричневого или темно-серого цветов в паре с брюками галифе, с воротником-стойкой или воротником с острыми углами и застежкой под горло. Застежка на груди закрывалась планкой, на груди нашивалось два квадратных кармана с клапанами. Носили эту рубаху поверх брюк на широком армейском ремне. Эта рубаха носилась как самостоятельная одежда или под пиджаком городского покроя. Еще в 70-х годах она полностью вышла из употребления.

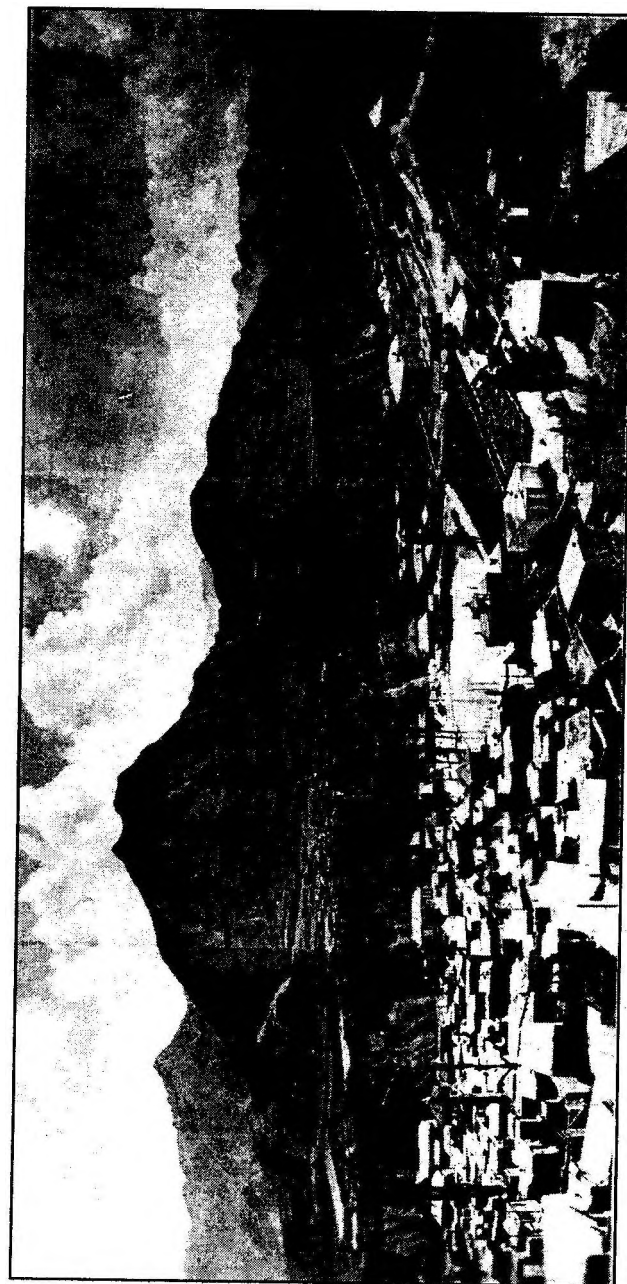
Наряду с рубахой, нательной одеждой были и штаны «гьяжак». Их шили из домотканого сукна, а также из покупного сатина «ластик» темных цветов. В первом случае они часто имели подкладку из простой ткани. А. Омаров писал в XIX в. о своих односельчанах: «Иные ходили просто в войлочных сапогах и грубых суконных шароварах, которые надеваются в холодное время без нижнего белья (вообще горцы совсем не знакомы с нижним бельем)»⁴⁸. Штаны шились с неширокими штанинами и неширокими в шагу. Ширина шага определялась размерами вставки между штанинами. В рубец верхней части штанов вдевался суровый шерстяной шнур «кьургъан», а у состоятельных лакцев — домотканый шелковый пояс-гашник, концы которого оформлялись наподобие кисточек.

В исследуемое время носили штаны с неширокими штанинами. Широкие штанины для лакцев не были характерными, хотя, судя по преданиям, в отдельных случаях и имели место. Так, рассказывают, что некий состоятельный кумухец из числа приближенных Аглар-хана, будучи на пиру у последнего, вызвал чем-то

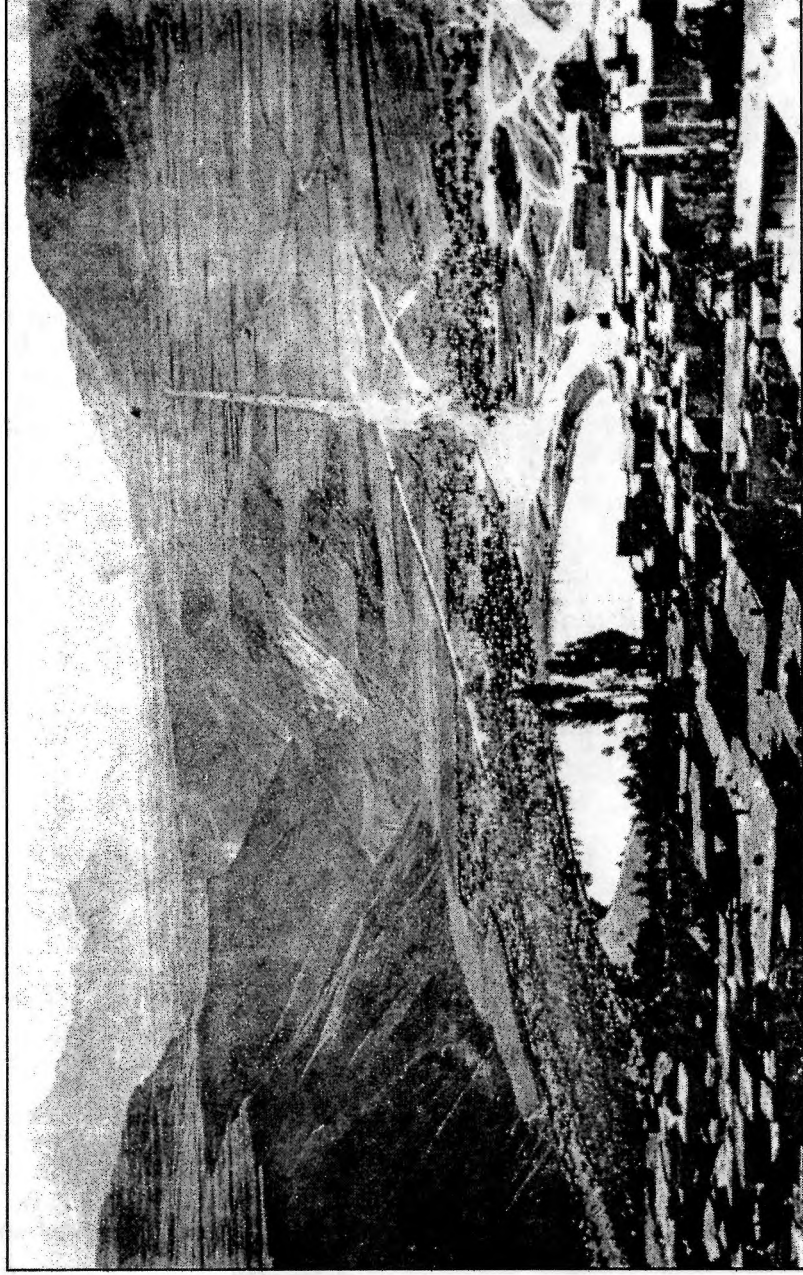
гнев хана на себя. Как известно, Аглар-хан — человек кругого нрава с жестоким характером — был страшен в гневе и не щадил никого. А потому он приказал схватить и казнить дерзкого кумухца. Последнему же удалось выскочить в окно в момент ареста и бежать. Бегун он был отличный, и догнать его не удалось. Рассказывают, что от погони уйти удалось ему и потому, что где-то на дороге он сбросил штаны, широкие штанины которых тормозили его бег. Но если беглец ради спасения своей жизни предпочел остаться полуобнаженным, то преследователи — ханские нукеры, которые также были в широких штанах, не решились сделать то же, а потому кумухцу удалось убежать и спрятаться в другом селе.

В этом эпизоде, относящемся к середине XIX в., штаны с широкими штанинами фигурируют не только на злополучном кумухце, но и на ханских нукерах. Но судить о степени их распространения и времени бытования нам не представляется возможным. Неизвестен нам и покрой этих штанов, о которых ничего не известно кроме того, что у них были широкие штанины. Штаны же, бытовавшие на памяти информаторов, имели, как правило, неширокие штанины, между которыми располагалась небольшая вставка в виде ромба. Такие штаны старики носили до 20-х — 30-х годов XX в. Следует заметить, что во время Кавказской войны, когда материальное положение горцев резко ухудшилось, это нашло отражение и в их одежде: на нее тратили меньше ткани, экономили на ее длине и ширине. Вот что заявили лакцы Н. И. Воронову, путешествовавшему по Дагестану после окончания Кавказской войны и посетившему Лакию: «Теперь мы поправились, — говорили они, — а прежде сильно бедствовали! Штаны носили всего до колен, рубаха бывала длиною в локоть, папах — весь в паршах»⁴⁹. Ныне традиционные штаны совершенно вышли из употребления.

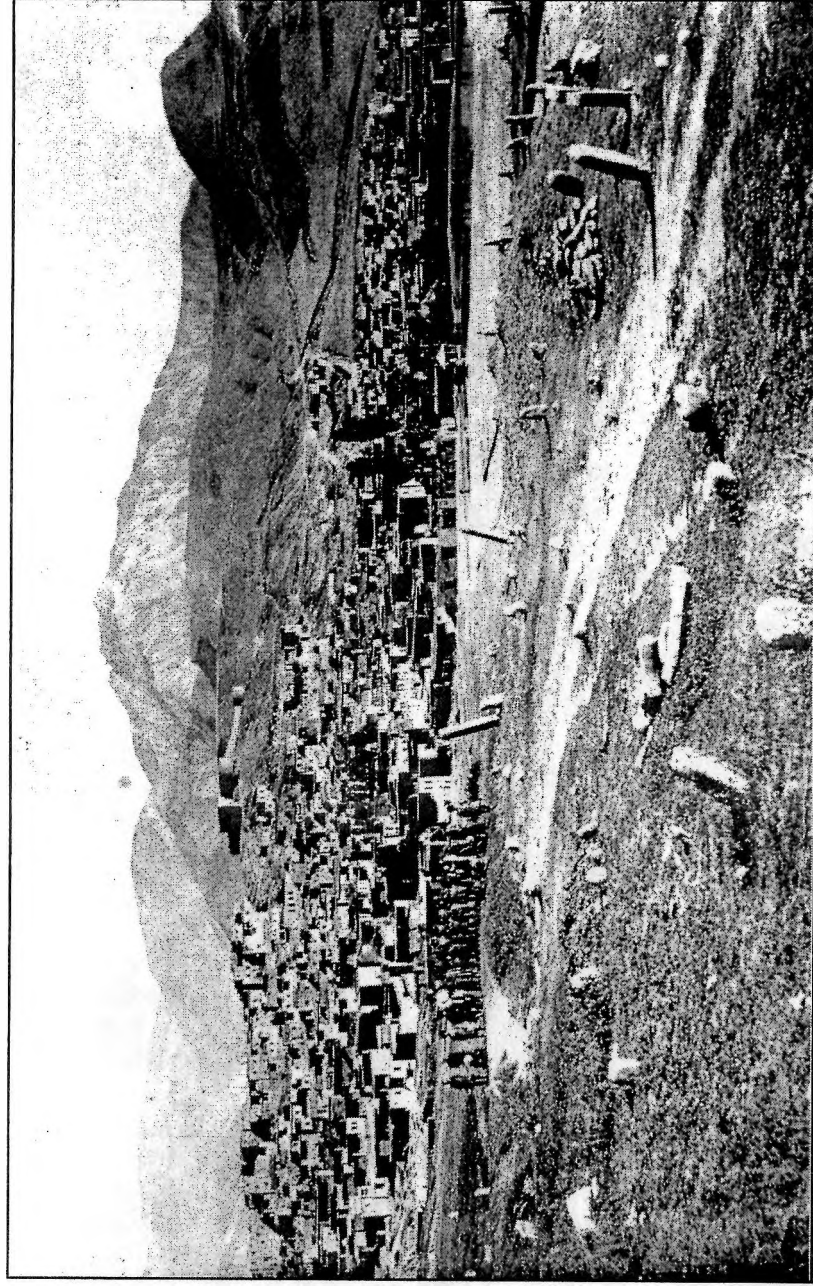
В 20-е — 40-е годы широкое распространение получили брюки галифе — «галали гьяжак». После Октябрьской революции и гражданской войны военизированную форму одежды носили вначале работники советского и партийного аппарата, затем ее переняли и остальные горцы, которых привлекали ее строгие и четкие формы. Галифе удобно заправлялись в сапоги, которые в это время были основной обувью мужчин. Кроме того, мужчина в галифе выглядел более стройно и подтянуто, чем в традиционных штанах, что всегда имело немаловажное значение для горца. Еще большее распространение среди всех возрастных групп мужского населения галифе получили во время и после Великой Отечественной войны вплоть до 50-х годов. Изредка их носили мужчины пожилого возраста вплоть до 70-х годов.



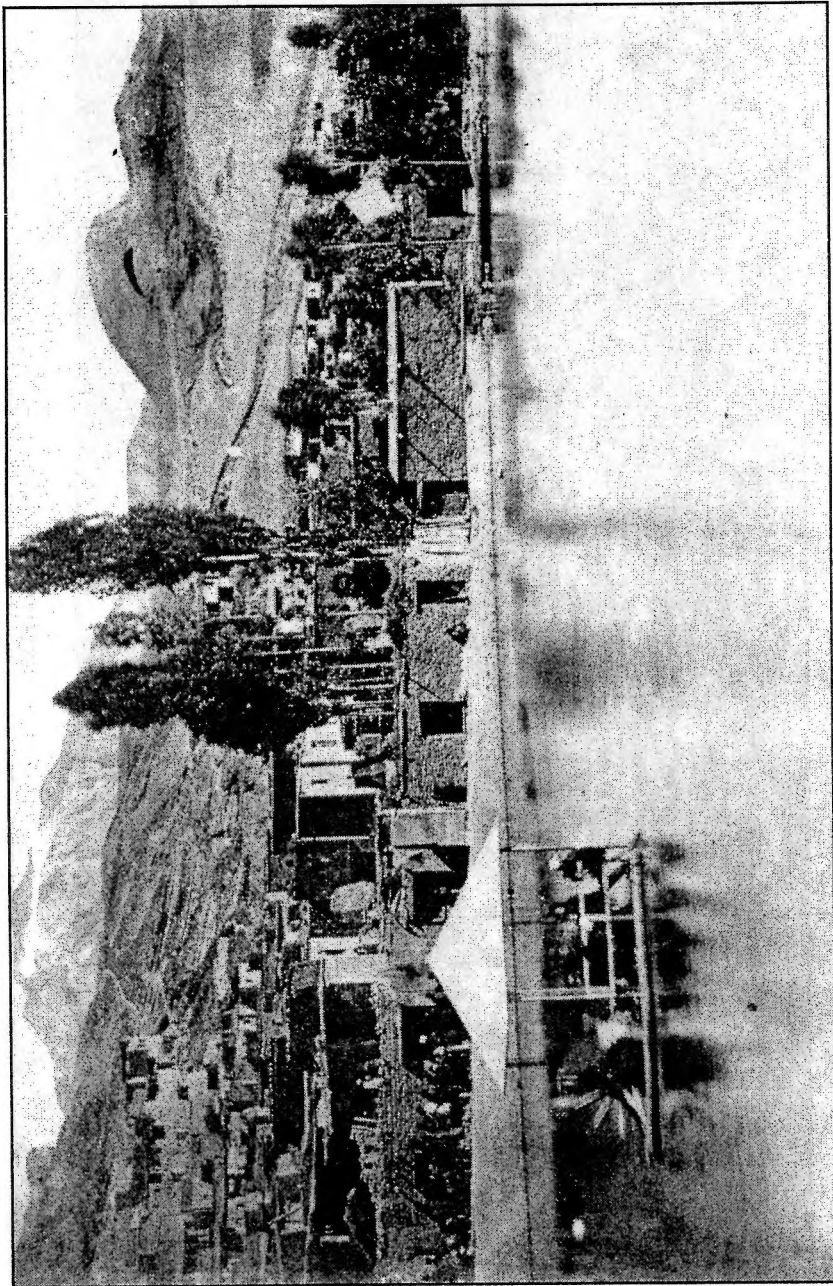
Панорама аула Казикумух



Аул Казикумух (XIX в.)



Аул Казикумух (1887 г.)

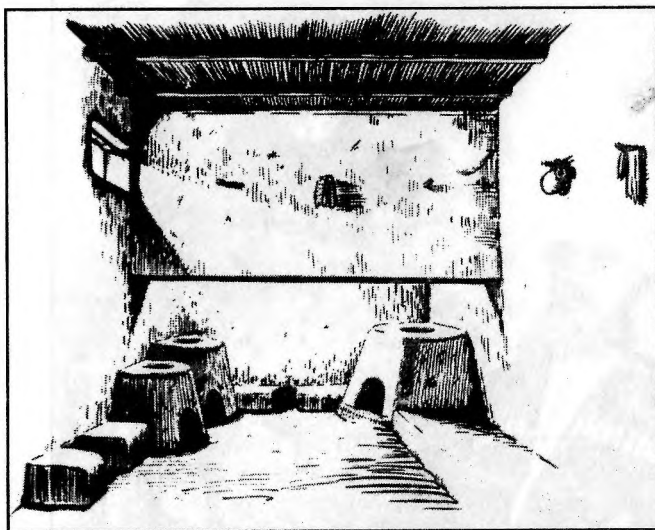


Озеро в ауле Казикумух (1893 г.)

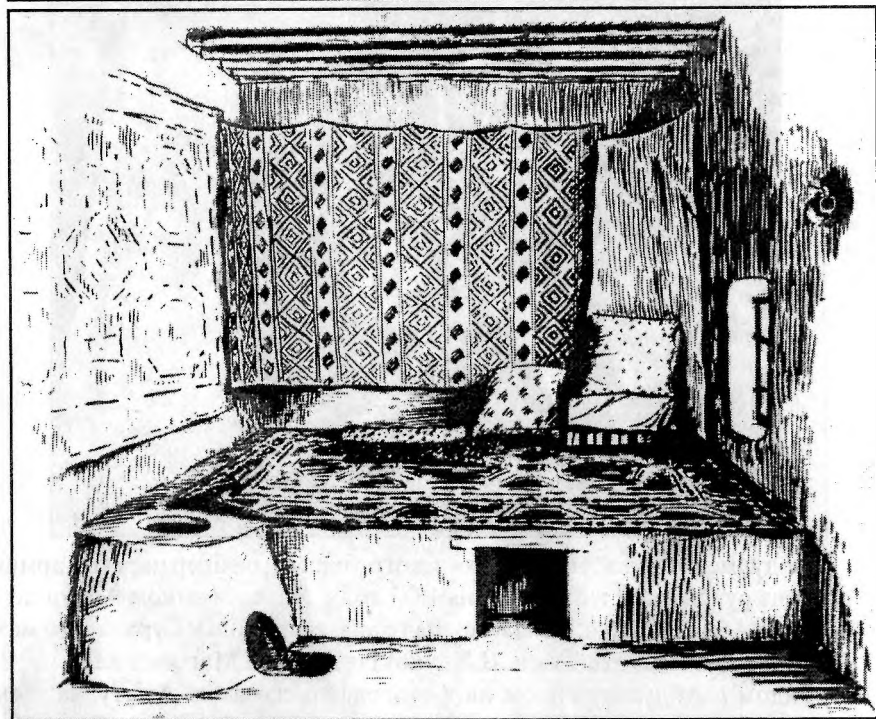


Абдулмеджид-бек, наиб Вищинского участка, офицер царской армии, один из руководителей восстания 1877 года. Являлся сыном Абдулпатаха, сына Абдуллаша, сына Магомед-хана, сына Чолак Сурхая. Его мать Пирдовс - дочь Сурхай-хана II Хьунбутта, внука Магомед-хана.

Рядом с Абдулмеджидом на фотографии его жена Аманулла, дочь Алисултан-гаджи из Каки.



Печи «кара»



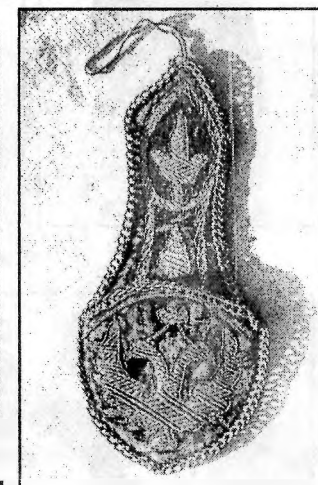
Обогреваемая лежанка «пачкара»



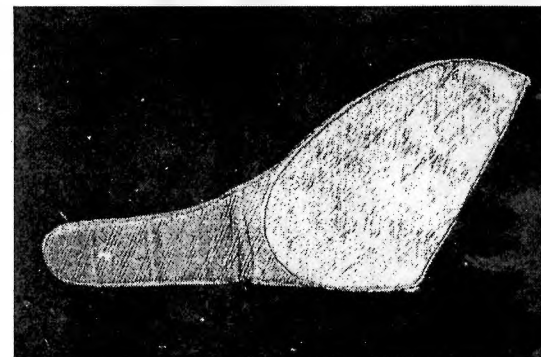
Продукция
балхарских
мастериц



Обработка шерсти в с. Цовкра



Сумка-игольница
(золотое шитье, с. Кумух)



Вышитая кобура (золотое шитье, с. Кумух)

Традиционная мужская одежда



Парадная мужская
одежда (вид спереди,
вид сзади)

Зимняя мужская одежда



Мужские сапоги
«варсул усру»



Поршни
«бурчул усру»



Мужские, женские и
детские войлочные
сапоги

Традиционная женская одежда



Нарядная женская одежда
(с. Кумух)



Нарядная женская одежда
(с. Кумух)

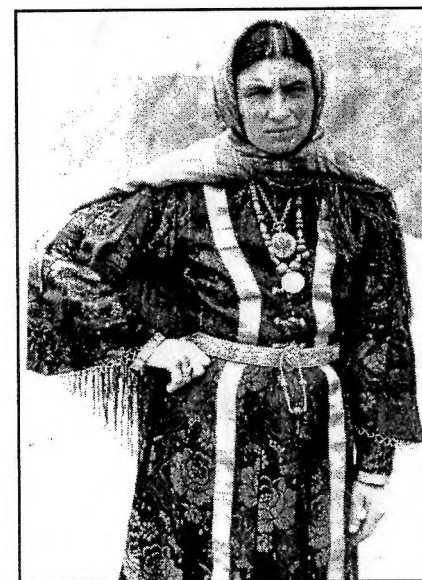




Нарядная женская одежда
(с. Кумух)



Нарядная женская одежда



с. Убра



с. Цовкра



Нарядная женская одежда



с. Бурши



с. Хурхи



с. Бурши

Нарядная женская одежда



с. Куба



с. Балхар



с. Вихли

Нарядная женская одежда

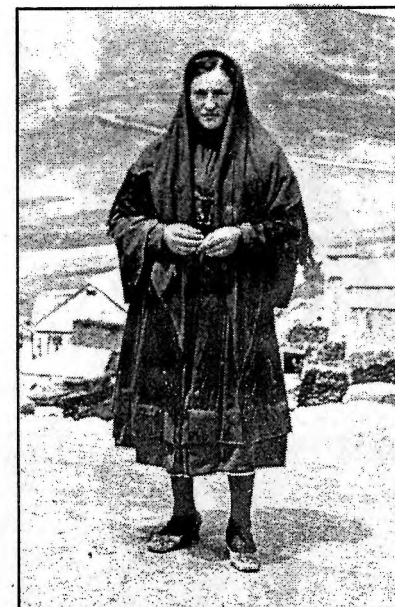


с. Кули



с. Новокули

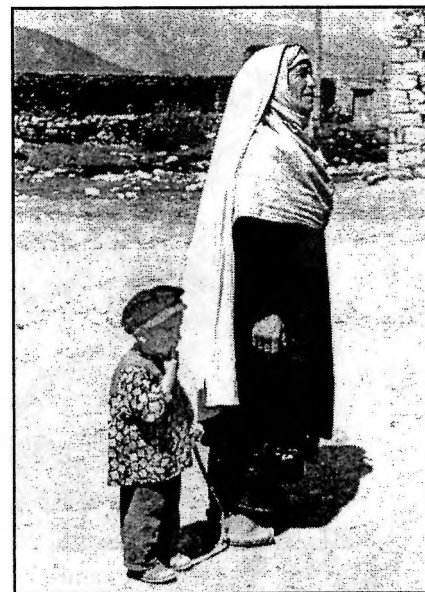
Повседневная женская одежда



с. Цовкра

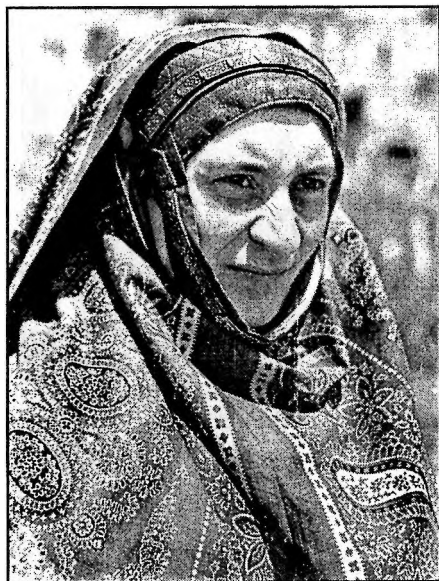


с. Кая



с. Кули

Женские головные уборы



с. Вихли



с. Сумбатль



с. Щара



с. Новокули

Женские головные уборы



с. Камахал



с. Бурши

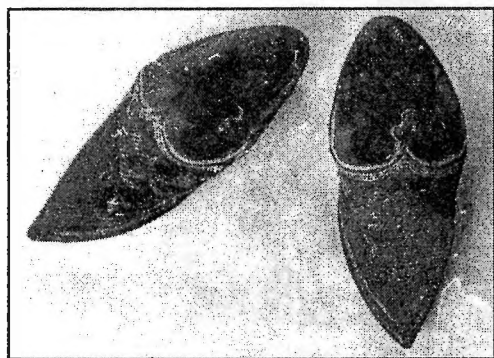


с. Цовкра

Женские войлочные сапоги «варсул усру»



Туфли «пашмакьру»



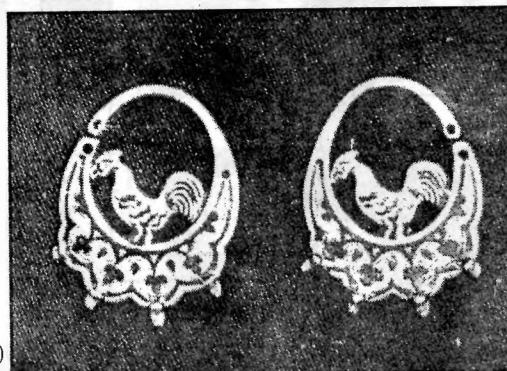
Женская шуба-накидка «бартукь»



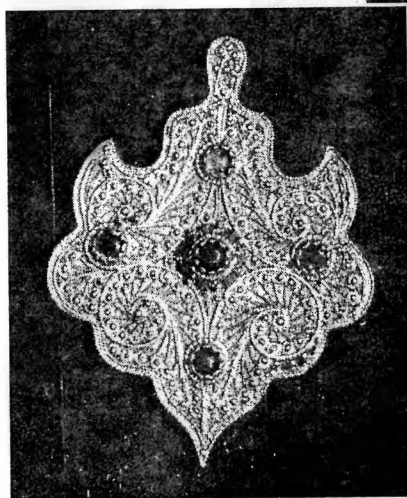
Женские украшения



Наголовное украшение
(с. Бурши)

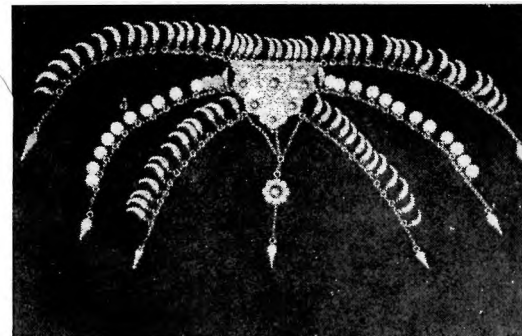


Серьги (с. Цовкра)

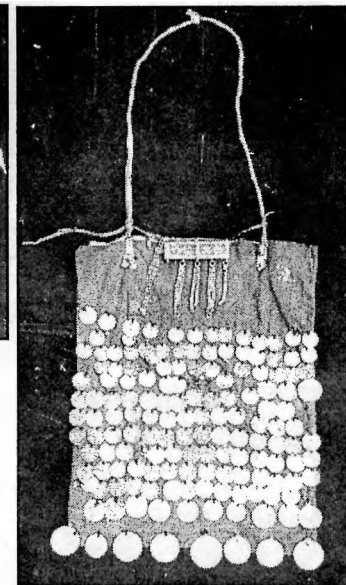


Нагрудное украшение «гул»
(с. Хурхи)

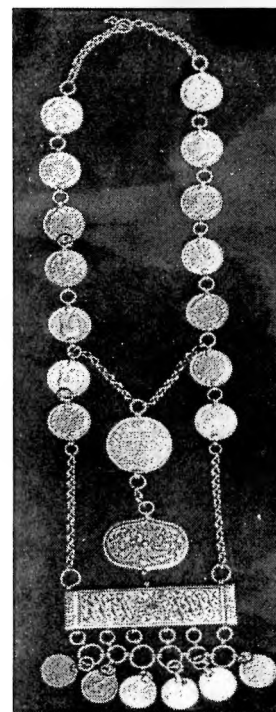
Женские украшения



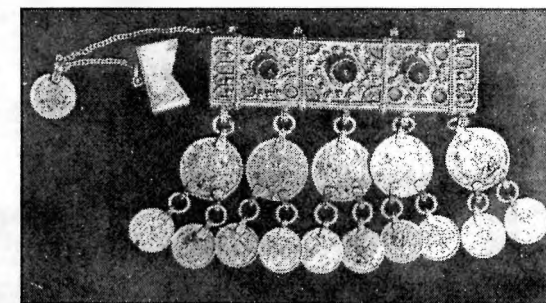
с. Щара



Передник (с. Вихли)

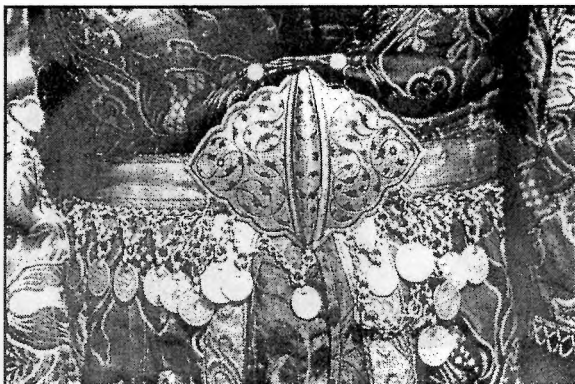


Нагрудное украшение «улан» (с. Кая)

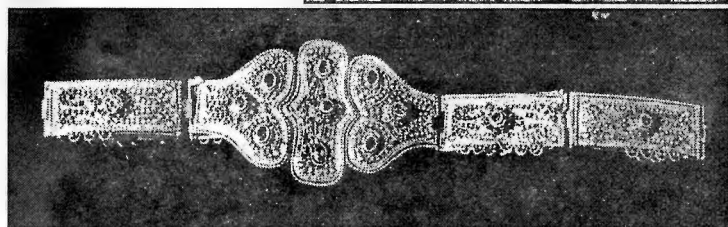


Нагрудное украшение (с. Бурши)

Поясные украшения



с. Камахал



с. Кумух

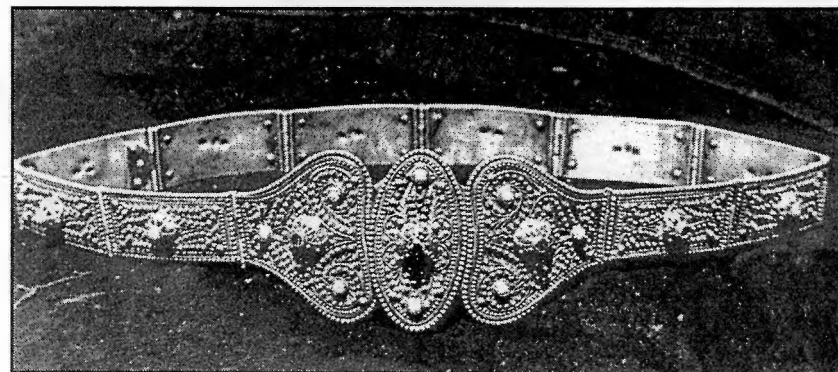


с. Цовкра



с. Сумбатль

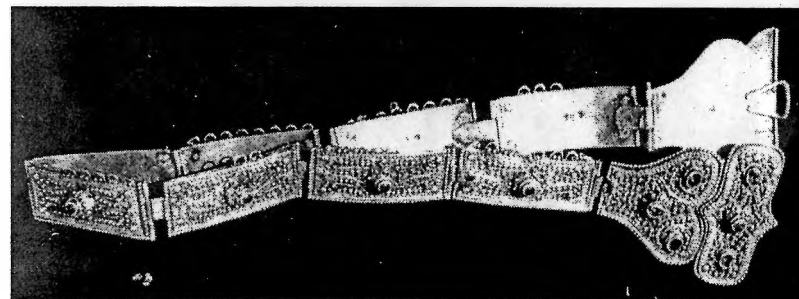
Поясные украшения



с. Кая

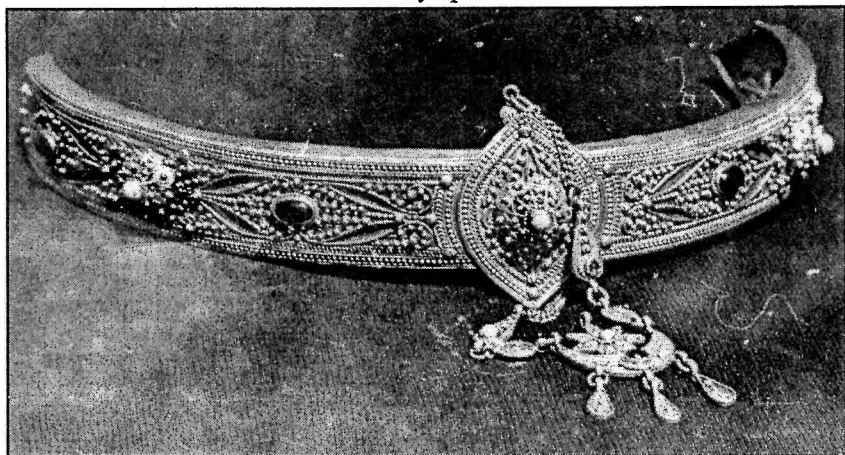


с. Кая

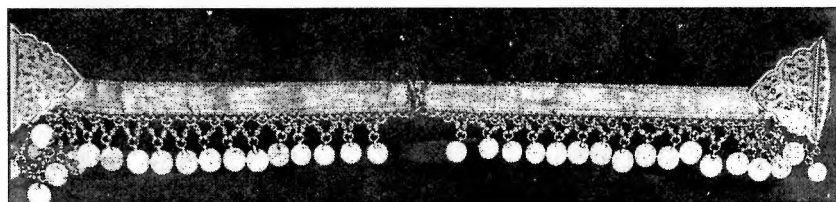


с. Кумух

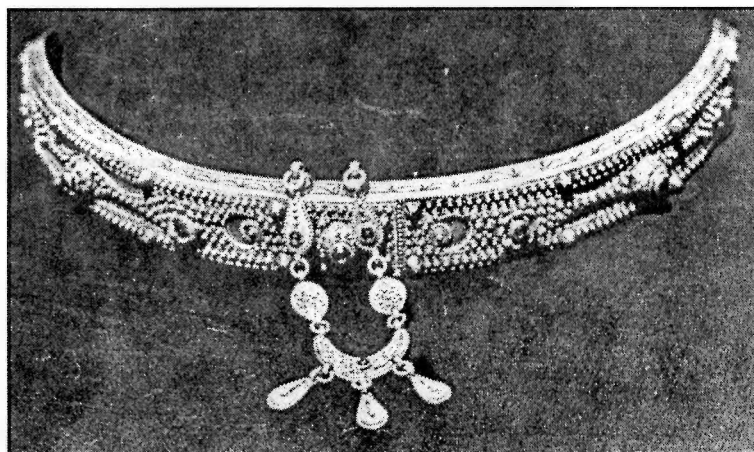
Поясные украшения



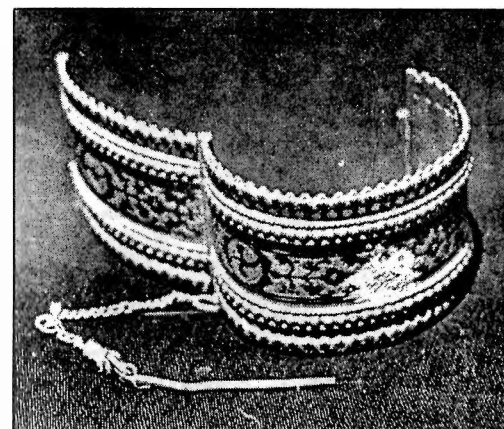
с. Куба



с. Камахал



с. Сумбатль

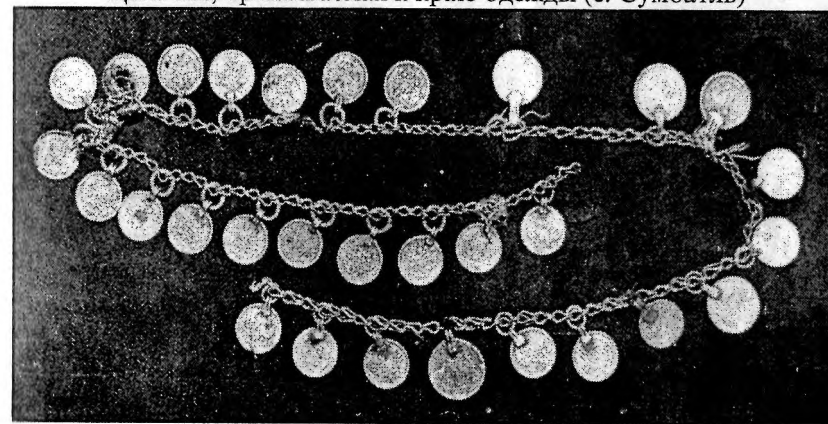


Браслет (с. Сумбатль)



Браслеты (с. Вихли, Кули)

Цепочка, пришиваемая к краю одежды (с. Сумбатль)



Традиционная детская одежда
с. Кая



Традиционная детская одежда
с. Цовкра



Детские головные уборы



с. Вихли

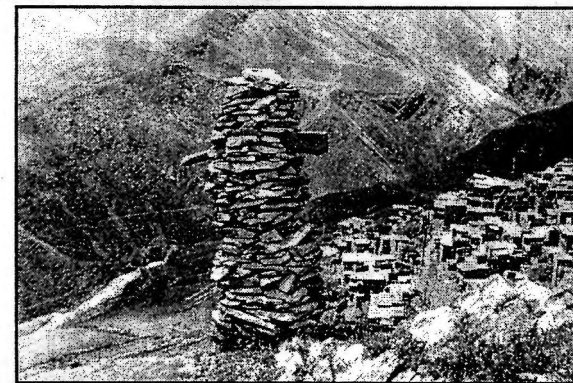


с. Кули



с. Кули

Буршинские изваяния



Смазываемый жиром камень в с. Цовкра



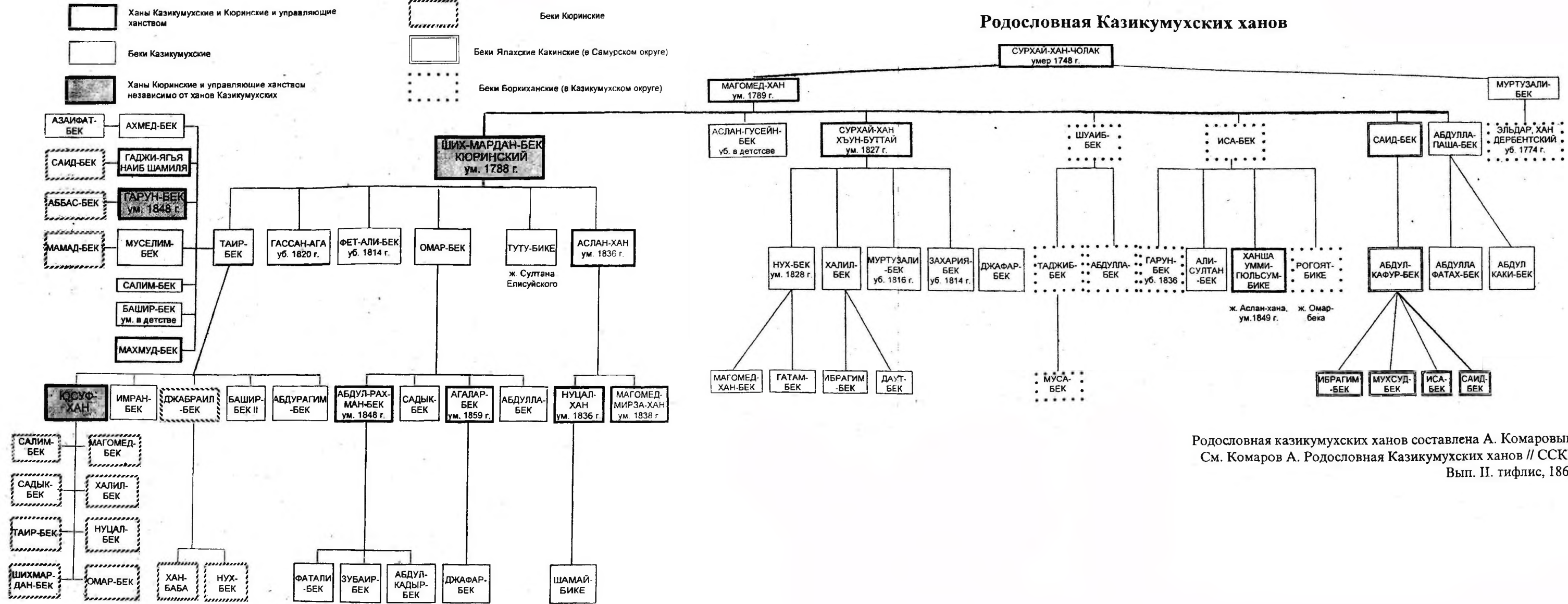
Камень из с. Кая



Табахлинский камень
«Агъу бай къун»



Родословная Казикумухских ханов



Родословная казикумухских ханов составлена А. Комаровым.
См. Комаров А. Родословная Казикумухских ханов // ССКГ.
Вып. II. тифлис, 1869.

Уже в конце 20-х — начале 30-х годов сельская интеллигенция стала носить одежду городского покроя, так называемую костюмную пару — брюки навыпуск вместе с пиджаком. Перед войной их носила и некоторая часть молодежи из числа тех, кто побывал в городе на учебе, работал или просто жил там некоторое время. В послевоенное время они бытовали наравне с галифе, являясь составной частью одежды молодежи, не бывшей на войне, а с 50-х годов заняли прочное место в costume всех возрастных групп, вытеснив галифе.

Поверх нательной одежды носили бешмет «ккуртту». По свидетельству А. Т. Васильева, «на бешметы употребляются черные и темные цвета шелковых материй или ластик и ситец, но из последнего шьют только бедняки»⁵⁰. По покрою лакский «ккуртту» не отличался от бешмета других народов Дагестана: в своей основе он был цельнокроенным с отрезными боками, которые при пришиве к цельнокроенной спинке у талии закладывались в четыре складки. Последние прошивались изнутри в верхней части так, что располагались выступами сзади на талии. Воротник-стойка, разрез спереди, края пол украшались у нарядных «ккуртту» золотым шнуром «мусил һья» или позже машинной строчкой. Нарядные «ккуртту», а также предназначенные для ношения в теплое время года, шились на подкладке из простой материи. Зимние или же предназначенные для стариков бешметы имели прокладку из шерсти или ваты.

В нарядном комплексе одежды бешмет носили под черкесской. В первые десятилетия нашего века вместо него под черкесской стали носить кавказскую рубаху. Однако бешмет являлся и самостоятельной верхней одеждой, в которой мужчина мог ходить как дома, так и вне его, в любой обстановке. Бешмет застегивался на крючки от воротника до пояса встык, ниже полы располагались свободно, слегка заходя одна под другую.

Во второй половине XIX в. бешмет постоянно носился лакцами всех возрастов. Широко был он распространен и в начале XX в. Шить «ккуртту» умели почти в каждой семье, но были и специальные мастера и мастерицы, шившие их на заказ и для продажи. Прославленной мастерицей, к которой обращались заказчики из многих сел, в начале XX в. была Жарият Хайдакова. Сшитые ею бешметы отличались мастерством кроя, нарядностью и изысканностью отделки. После революции и гражданской войны, в 20-е — 30-е годы с появлением новых форм одежды бешмет стали меньше носить, сначала молодые люди, а постепенно и представители старших возрастных групп. Перед войной его носили, в основном, мужчины пожилого возраста, кроме того, он сохранялся в комплекте нарядной одежды молодежи, надеваемой

во время праздников или в любительских спектаклях. В послевоенные годы «ккуртту» почти полностью был вытеснен новыми формами одежды.

В полном комплекте верхней одежды мужчин на бешмет надевали черкеску. В лакском языке существует словосочетание «ккуртту-чухъа» (бешмет-черкеска), обозначающее комплект нарядной одежды мужчины. Оно же свидетельствует, что обе эти принадлежности мужского костюма носились вместе. Однако под лакским названием «чухъа» подразумевались две одновременно бытовавшие формы верхней мужской одежды: чоха, которую носили до середины XIX в., и общеизвестная черкеска. В исторической и художественной литературе XIX в., где в той или иной степени упоминалось об одежде дагестанских мужчин, есть сведения самого общего характера о чухе с откидными рукавами, «с разрезными рукавами» у аварцев, кумыков, лезгин, даргинцев. В одежду с откидными рукавами, носимую нараспашку, одеты дагестанцы и на рисунках Г. Г. Гагарина, выполненных в 40-е годы XIX в. И хотя сведения об этой одежде конкретно у лакцев не нашли в этих источниках отражения, можно не сомневаться, что им она тоже была известна и они ее носили до появления черкески. Косвенным свидетельством этого является наличие в лакском языке для черкески названия — «чиллу чухъа», т. е. «чухъа с газырями» и просто «чухъа». Надо полагать, что название «чухъа» прилагалось вначале к одежде с разрезными откидными рукавами. Для того, чтобы дать представление об этой форме одежды, дадим ее художественное описание в повести А. Бестужева-Марлинского «Аммалат-Бек», события в которой разворачиваются в самом начале 20-х годов XIX в.: «Он (Аммалат-Бек — А. Б.) был одет в черную персидскую чуху, обложенную галунами; всякие рукава закидывались за плечи. Турецкая шаль обвивала под исподом надетый архалук из букетовой термаламы. Красные шальвары скрывались в верховые желтые сапоги с высокими каблуками... Ружье, кинжал и пистолет его блистали серебром и золотом насечкою. Ручка сабли осыпана была дорогими камнями. ...Двадцать нукеров на лихих скакунах, в чухах, блестящих галунами, сдвинув шапки набекрень, скакали, избочась сзади»⁵¹.

Судя по источникам, чуха шилась без газырей, но с ней носили сшитый из сафьяна патронташ (ящичек с ячейками для пороха), перекинув его на ремне через плечо на грудь. Чуха на груди наглухо не застегивалась и из-под нее, как и из-под черкески, на груди виднелся бешмет. Разрезные откидные ее рукава во время выполнения какой-либо работы, чтобы не мешали, стягивали к плечам и связывали между собой на спине. В обычной сельской обстановке эту одежду носили нараспашку или на за-

стежке от пояса вверх до груди. Всадники и воины подпоясывали ее тонким кожаным ремешком.

Упомянутые чуху авторы XIX в. называют ее то азербайджанской, то персидской формой одежды. Надо полагать, что еще в средневековье ареал этой формы одежды включал в себя территорию от Ирана до Дагестана включительно, народы которой были включены в разнообразные взаимоотношения как мирного, так и военного характера. В середине XIX в. чуха исчезла из одежды горцев настолько бесследно, что о ней не сохранилось даже воспоминаний.

Как видно из рисунков русских художников XIX в. Гагарина, Горшелъта, Тимма в 40-х — 50-х годах XIX в., наряду с чухой, дагестанцы носят и черкеску, которая стала популярной в период Кавказской войны. Известно, что в ней, кроме народов Дагестана, участвовали и народы Северного Кавказа. Возникшие в связи с этим более тесные военные и идеологические контакты с народами Северного Кавказа, а также характер самой одежды, более приспособленной для боевых действий с ее специальными карманами для патронов (газырей), подчеркивавший изящество и стройность фигуры, в немалой степени способствовали тому, что эта форма одежды быстро завоевывает популярность и получает повсеместное распространение в Дагестане.

Черкеска — это распашная одежда. В Лакин носили тот же тип черкески, что и во всем Дагестане, — северокавказский. Шили ее из дмотканого или покульного сукна тонких сортов черного, коричневого, зеленого, красного, белого цветов.

В бешмете мужчина мог находиться и дома, черкеска же, как правило, была уличной формой одежды. Кроме того, если мужчина в пожилом возрасте чаще носил бешмет, а черкеску надевал в случае каких-нибудь торжеств, молодой человек должен был иметь черкеску со всеми ее атрибутами. К 15 годам, иногда и раньше, состоятельные родители шили своему сыну черкеску и обеспечивали его полным комплектом одежды взрослого мужчины.

Черкеска была составной частью устоявшегося традиционного костюма дагестанца. Длина ее, а также место расположения карманов для газырей (выше или ниже) менялись в зависимости от моды, покрой же оставался всегда неизменным. Покрой черкески был близок к покрою бешмета: перед с двумя крайними передними клиньями и спинка с одним центральным клином выкраивались цельными. В боковых швах оставались прорези, чтобы можно было засунуть руки в карман бешмета. У подола в боковых швах черкеска имела шлицы размером 20—25 см., которые скреплялись между собой шнуром, плетенным особым образом.

Рукава черкески шились широкими и длинными, часто закрывающими кисти рук. В нижней части, у молодых людей, они имели подкладку из тонкого атласа ярких цветов, которая отворачивалась для красоты. Иногда рукав в нижней части оставался недошитым по шву на 6—10 см., в этом случае он закреплялся на специально для этого пришитых узелковых пуговицах и петлях из тесьмы цвета черкески.

Прилегающий лиф черкески до талии делался на подкладке из простой ткани. На груди вырез ворота имел форму угла, ниже которого до талии шла застежка встык. А. Т. Васильев в конце XIX в. отмечал, что «чуха или черкеска опоясывается сверху поясом, украшенным серебром под чернью. На поясе носится ежедневно кинжал, оправленный в золото или серебро, а когда казикамухцы отправляются в дорогу, то они навешивают на него еще маленький револьвер, пистолет и ларец, где хранится сало и тряпочки для чистки оружия»⁵².

В первые же годы советской власти черкеску постепенно вытесняет одежда городского типа, перед Великой Отечественной войной она бытует только в качестве парадной одежды молодых мужчин, а также как предмет одежды участников сельской художественной самодеятельности. В последнем качестве она сохраняется до наших дней, а полностью из состава одежды вышла после войны.

Традиционной теплой одеждой были нагольные овчинные шубы двух видов: накидки с ложными рукавами и приталенные, надеваемые в рукава. Шубу-накидку с длинными ложными рукавами («баркзут», «бартукъ») шили из отбеленной, мягченной овчины 7—8 барашков. В разложенном виде она имела форму трапеции, широкое основание которой соответствовало подолу шубы. Шалевидный воротник постепенно переходил в полы шубы. Для воротника в наиболее щегольских шубах обычно использовалась черная овчина, чтобы он контрастировал с белизной самой шубы. Пройма рукава низко спускалась, сам рукав в конце суживался так, что мог выполнять роль кармана для некрупных предметов. Такого покроя шуба-накидка в селениях, пограничных с аварскими, называлась «лакку бартукъ» в отличие от «чахуда» — шубы-накидки с пелериной, без рукавов, которую также изредка носили в этих селениях, но которая считалась аварской формой одежды. Как рассказывали в сел. Бурши, шубы с ложными рукавами носила молодежь, а пожилые предпочитали «чахуда баркзут» — безрукавную шубу с пелериной. «Баркзут» носили поверх рубахи, бешмета или черкески мужчины всех возрастов. А. Омаров пишет: «Каждый вечер, когда позволяла погода, маленькая площадка около фонтана бывала занята молодым поколением. Сидя

или стоя в овчинных тулупах, накиннутых сверх ситцевой или бязевой рубашки, парни разговаривали между собою, шутили, спорили и смеялись»⁵³.

Такие шубы заменяли часто и постель. Завернувшись в «баркзут», мужчина мог спать как в помещении, так и вне его, на каменных плитах, заменявших скамейки на «ккурчла» — месте сборов мужчин, или на крыше своего жилища. Выполнять какие-либо работы в этой шубе было невозможно. Для этого существовали «ряхлу» — шубы, надеваемые в рукава. А. Т. Васильев называет их дорожными: «Одни дорожные, носятся в рукава, другие широкие, в виде старинных наших бурнусов, с очень узкими рукавами служат обыкновенной одеждой в зимнее время дома и на улице»⁵⁴.

«Ряхлу» была более легкой, компактной. Ее шили по возможности из овчины молодых барашков. Она и спереди, и сзади состояла из цельных клиньев, идущих от плеч и шеи, несколько сужающихся в талии и расширяющихся к подолу. Низ ее рукавов мог отделяться темной тканью. Длинный шалевидный воротник из овчины постепенно переходил в отвороты пол. Застежек эта шуба не имела, при выполнении каких-либо работ она подпоясывалась кожаным ремешком.

У лакцев, живущих в Рутульском районе (с. Аракул, В. Катрух), шуба-накидка испытала влияние рутульской шубы: воротник больше размером, чем у традиционной лакской шубы, и имеет форму срезанной на уровне груди шальки. «Ряхлу» здесь оригинальна в покрое: имеет прямую форму с расширением книзу. Традиционные мужские шубы оказались долговечными. Они продолжали бытовать и в советское время, наряду с новыми формами одежды, проникавшими в лакские аулы. Их и сейчас можно найти в некоторых семьях, хотя молодые люди носят больше покупную теплую одежду: овчинные полушубки, дубленки, кожаные и иные куртки. Пальто городского покроя, покупное или индивидуального пошива, используется в наши дни значительно меньше. В годы войны и в первые послевоенные годы широкое распространение в качестве теплой одежды получила стеганная на вате куртка-ватник, сшитая из бязи или сатина с такой же подкладкой. Бытование ее объяснялось тяжелым экономическим положением, испытываемым нашей страной в результате войны и разрухи. В конце 50-х годов они полностью вышли из употребления, но стеганные матерчатые и овчинные безрукавки, появившиеся в одежде еще в 20-е — 30-е годы, носятся и ныне в качестве теплой домашней одежды зимой под пиджаком или курткой на улицу.

Функции плаща для всадника, пастуха выполняла бурка «варси». В XIX в. по всему Дагестану, в том числе и в Лакии, носили колоколообразную бурку. До наших дней в быту она не сохранилась, но мы можем увидеть ее на фотографиях конца XIX—начала XX вв. Она имела покатые плечи, как бы обтекающая их, и расширялась книзу колоколом. Это была нарядная бурка с длинным ворсом, покупная. Наряду с черкесской она являлась атрибутом парадного костюма горца. В 20-е годы XX в. ее сменила бурка с прямоугольными плечами, которую мы и сейчас знаем как андийскую бурку и которую и в наши дни иногда используют чабаны на отгонных пастбищах, пастухи сельского стада и т. д.

Повсеместное распространение имела и другая бурка, так называемая войлочная накидка. Она могла при необходимости изготавливаться в каждой семье и представляла собою в развернутом виде кусок войлока в форме трапеции большего или меньшего размера. К концам меньшего основания, являющегося шейной частью накидки, пришивались кожаные шнуры. Эта бурка обязательно входила в комплект чабанской одежды.

Чабаны носили, кроме того, во многих селах «къавалей» — распашную одежду из войлока, имеющую туникообразный покрой, т. е. в сложенном вдвое куске войлока вырезалось круглое отверстие для головы, от которого спереди делался прямой разрез и вырезались рукава и боковины. Затем боковые стороны изделия и нижние стороны рукавов сшивались, и «къавалей» был готов. Чтобы свободно можно было двигать руками, под мышками оставалось нешитое место, куда не вставлялись и ластовицы.

Эта одежда у чабанов выполняла функции плаща и надевалась поверх их обычной одежды во время дождя.

С появлением плащей в 50—60-е гг. XX в. «къавалей» и войлочные накидки полностью исчезли.

Головным убором лакцев, как и других дагестанцев, была папаха «кьяпа». Основным типом папахи, получившим повсеместное распространение, являлся полусферический. Он сохранился до наших дней под названием «кьутта кьяпа», «курки кьяпа» («круглая папаха»), «хЮхчил кьяпа» (чабанская папаха). «ХЮхчил кьяпа» шьется из кучерявой овчины темных цветов (черного, коричневого) в виде полушара. Внутренняя ее часть также делается из подстриженной овчины, иногда из ткани. Это наиболее распространенный в селе вид папахи в наши дни, ее носит, в основном, контингент мужчин, связанный с животноводческим хозяйством.

В середине XIX в. лакские мужчины носили средней высоты папаху, заостряющуюся кверху. Во второй половине XIX в. широко распространилась высокая цилиндрическая папаха с меховым

верхом. Ее носили как в неизменном виде, так и заломив по-разному. Ее шили из длинноворсной овчины лучшего качества, а к концу XIX в. из привозного каракуля. Если полусферическая папаха была повседневной, рабочей, то высокая цилиндрическая являлась больше частью нарядной одежды, носимой с полным комплектом национального костюма (бешметом, черкеской и т. д.). А. Т. Васильев так описывает одежду лакца во второй половине XIX в.: «Одежда кази-кумукцев состоит из курпейчатой, громадной папахи, чухи или черкески, бешмета, сапог, особого покроя тувель, называемых пашмак, чужак и ноговиц»⁵⁵. Здесь речь идет о парадной одежде. В несколько более ранний период времени А. Омаров пишет: «Между тем мужья, отправившись рано в мечеть или в куллу для совершения утренней молитвы, толпятся на площади с накинутыми на плечи овчинными тулупами и с маленькими вытертыми папахами на голове»⁵⁶. Здесь нет противоречия с вышесказанным, поскольку говорится о повседневном головном уборе.

В конце XIX—начале XX вв. входят в моду невысокие папахи в форме усеченного конуса. Они также являлись атрибутом шегольского костюма. По свидетельству А. Т. Васильева, «национальный костюм изменился у кази-кумукцев в последнее время только в размерах, вместо прежних коротких черкесок и бешметов теперь носят длинные, а папахи, вместо прежних громадных, — маленькие. Мода эта позаимствована в недавнее время у кабардинцев»⁵⁷. Здесь речь идет о конце XIX в.

Из всех указанных выше видов папах к 30-м годам XX в. сохранились только полусферические, дожившие до наших дней, и появляются еще другие в форме невысокой трапеции, расширяющиеся кверху, с матерчатым верхом. Шьются они, как правило, из привозного среднеазиатского каракуля, поэтому и называются «бухар кьяпа». Носили ее в те годы большей частью молодые, а также средних лет мужчины с выходной одеждой, в том числе и черкеской, сохранившейся кое-где в качестве праздничной одежды молодежи.

В послевоенные и 50-е годы «бухар кьяпа» несколько увеличилась в размерах в высоту и ширину, что объяснялось как новыми веяниями моды, так и растущим благосостоянием народа. Затем, вплоть до 80-х годов нашего века, она сохранялась в качестве выходного головного убора у некоторой части мужчин средних лет и пожилых мужчин. В конце 80-х и особенно в 90-х годах эта папаха становится популярным головным убором у мужчин всех возрастов, несколько модернизировавшись в покрое, в связи с тем, что она стала символом принадлежности к мусульманско-северокавказскому единству и возврата к традиционной культуре.

Но основная масса мужского населения традиционные головные уборы не носит, предпочитая им современные покупные шапки городского типа: кепки, шляпы, меховые шапки, шапки-ушанки и т. д.

В старину существовали и всевозможные ночные шапки для мужчин и мальчиков. Бытование их основывалось на несовершенстве отопительной системы, а также самой конструкции жилища горцев, в котором сохранялось тепло, пока горела печь. Ночью же в помещении становилось очень холодно и, чтобы не простудить бритые головы, мужчины были вынуждены иметь специальный головной убор для сна. Он назывался «ххувай биху» (надеваемый ночью) или «къабакI», шился мехом внутрь и имел круглое донышко и околыш, состоявший из двух или больше кусков, опущенный пробивающимся изнутри ворсом. Внутри ворс низко подрезался. Иногда эту шапку носили и днем дома в летнее время. В наши дни ночная шапка встречается изредка, у отдельных стариков.

Частью дорожного костюма лакца в прошлом являлся башлык «башликъ». Его шили из домотканого сукна и, отправляясь в путь в холодное время, повязывали поверх шапки. Когда же необходимость в нем отпадала, он закидывался назад на спину. Позже он стал частью парадной одежды и носился в откинута на спину виде, став как бы украшением одежды. В этом случае его шили из тонкого сукна контрастного с черкесской цвета. Покупали также в готовом виде вышитые нарядные башлыки у народов Северного Кавказа. В 20-е—30-е годы XX в. башлык кое-где еще сохранялся как декоративный элемент нарядного национального костюма, практического же значения он уже не имел.

В наши дни как элемент традиционной одежды его можно увидеть в концертных костюмах различных профессиональных и самодельных танцевальных и песенных коллективов.

Наиболее древним видом обуви являются поршни «бурчул усру» из сыромятной кожи. Изготавливалась она из одного куска кожи с двумя швами: от носка по подъему и сзади вверх от пятки. «Бурчул усру» носили с обмотками «дулагъру» из конопляной ткани, приобретаемыми у даргинцев, или с кожаными ноговицами «къяржив» местного производства. В холодное и сырое время года для тепла и сухости их внутренность устилаялась мягкой сухой травой. В другое время их носили с вязаными носками. Вплоть до начала XX в. эту обувь основная масса лакцев носила во время хозяйственных работ, а животноводы и чабаны — круглый год. Деревянные выкройки поршней имелись во многих семьях. В 30-е—50-е годы «бурчул усру» оставались еще в арсенале обуви чабанов, пастухов сельского стада; в те годы они продава-

лись, изготовленные мастерами из кожи хорошей выделки, в сельских магазинах. Но уже с конца 70-х годов они полностью вышли из употребления.

«Бурчул усру» были сугубо рабочей обувью, в другое время носили обувь из сафьяна и кожи лучшей выделки. Почти в каждом селении были мастера по изготовлению обуви; были и селения, которые специализировались в этом ремесле: Шовкра, Говкра, Куркли, Куба. Особой популярностью не только в Лакии, но и за ее пределами пользовалась обувь шовкринских сапожников.

Нарядной обувью мужчин и женщин были «буркив усру» (или «тавризрал мягъсив») — обувь из сафьяна, высотой до щиколотки в форме сапожек с урезанными голенищами. В верхней их части в специальные отверстия продевался кожаный шнур. Они имели пришивную подошву, края которой как бы образовывали рант.

Другой традиционной обувью мужчин были мягкие сапоги «мягъсив» из сафьяна длиной почти до колен. Их носили вместе с кожаными калошами «калуш». Последние назывались еще «даркку калушру» (досл., «кривые калоши»), так как они надевались на любую ногу, не различая правую и левую ноги. «Калушру» употреблялись и как самостоятельная обувь, надеваемая на шерстяные носки. Нарядной обувью были также мягкие сапоги из желтого сафьяна — «хъахъи чакмарду». Сапоги на мягкой подошве называли «тЕйла мягъсив» («прямые чувяки») и «лакку чакмарду» («лакские сапоги»), в них также не различали правую и левую ноги.

В конце XIX—начале XX вв. стали носить сапоги на твердой подошве. Шили их местные мастера из покупного материала. Уличной обувью были также башмаки «пашмакъру», привозные, более изящные, и грубые, местного производства, на деревянных каблуках. Их носили поверх шерстяных носок или другой обуви. А. Омаров дает такие сведения об обуви молодых лакцев: «Все эти франты бывали в башмаках, в персидских или туземных шерстяных чулках; у некоторых сверх чулок были надеты и сафьянные чувяки; иные ходили просто в войлочных сапогах»⁵⁸.

В начале XX в. лакские мастера (шовкринцы) стали по городским образцам шить модные ботинки с отделкой из сукна — «шивлит» (от «штиблеты»). Они получили некоторое распространение среди молодежи. Зимой мужчины и женщины носили войлочные сапоги «варсул усру» с кожаной отделкой или без нее. Подошва состояла из 6—7 слоев простеганного войлоска. Загнутые вверх носы заливались смолой, чтобы не сбивались.

Мужские сапоги, в отличие от невысоких женских, были высотой до колен, где заканчивались четырехугольным мысом. В се-

лениях нынешнего Кулинского района они не отделялись кожей, в селениях же современного Лакского района, где было много сапожников, их покрывали в большей или меньшей степени кожей. Например, в сел. Куба отделялась кожей нижняя часть, чуть выше щиколоток. А в сел. Бурши войлочные сапоги покрывались кожей от носка и пятки до самого верха, так что войлок виден был только с боков. Это касается как мужских, так и женских сапог.

Мужские сапоги без кожаной отделки в крае отличались от соответствующих женских: мужские имели швы на голенищах с двух боков, женские — спереди и сзади.

Войлочные сапоги бытовали еще в 30-е—50-е годы, кое-где сохранялись и носились мужчинами, женщинами и детьми наряду с покупной магазинной обувью и в 70-е годы, но в последние годы ее не производят, а носят, в основном, фабричного изготовления кожаные сапоги, ботинки, туфли.

В сс. Аракул и Катрух лакцы традиционно носили заимствованную у рутульцев обувь, которая была неизвестна на территории их компактного проживания. Эта обувь ничем не отличалась от рутульской. Поршни из одного куска сыромятной кожи, также являвшиеся здесь традиционной обувью, были рутульского, а не лакского, покроя: они имели вид неглубоких чупяк без швов, у которых вверх по подъему шло плетение из сыромятного ремешка.

С обувью лакцы носили вязаные носки, однотонные или в полоску. Пестротой отличались носки лакцев Южного Дагестана.

Перед Отечественной войной распространение получает покупная кожаная и резиновая обувь, наряду с сохранением некоторых видов традиционной обуви (бурчул усру, варсул усру, сапоги, сафьяновые чупяки). С 50-х годов магазинная обувь прочно входит в быт лакцев, постепенно полностью вытеснив все традиционные виды обуви.

Специальных украшений на одежде мужчины не носили, но дорогой пояс вместе с богатым оружием составляли украшение одежды состоятельного лакца. «Одежда богатого кази-кумуцка блестит дорогим оружием, шелками и изяществом работы»,⁵⁹ — писал А. Т. Васильев.

С детских лет и до глубокой старости мужчины брили голову. Усы и бороду носили также все мужчины, а более молодые красили их хной и смазывали жиром для блеска. А. Омаров рассказывает о молодых людях своего селения: «Каждый из них желал чем-нибудь щегольнуть в своем костюме: кто шапку надевал набекрень, кто, если имел уже усы и бороду, раскрашивал их красной хной и тщательно намазывал бараньим желудочным жиром, а те, которых возраст еще не одарил усами, раскрашивали просто

губы, стараясь таким способом поскорее вырастить усы...»⁶⁰ Тот же автор в другом месте говорит: «Молодые люди, отправляясь на марш, наряжаются в лучшие одежды, украшаются отцовским оружием, красят усы, бреют головы и тщательно смотрятся в свои карманные зеркала»⁶¹.

Таким образом, основываясь на вышесказанном, для традиционной мужской одежды лакцев в XIX—начале XX в. можно выделить несколько костюмных комплексов: 1) рубаха — штаны — это повседневная легкая домашняя и рабочая одежда лакцев всех возрастов; 2) рубаха — штаны — бешмет — для основной массы лакцев это не только повседневная, но иногда и парадная одежда; 3) рубаха — штаны — бешмет — черкеска — для большей части лакцев это был выходной, парадный комплект одежды юношей и молодых мужчин; 4) второй и третий выделенные комплексы в дорогу дополнялись буркой, дорогой покупной или самодельной накидкой; 5) войлочная куртка в сочетании с одним из двух первых комплексов составляла профессиональную одежду чабана.

Женская одежда

Одежда лакских женщин была более своеобразна и в большей степени сохраняла традиционные формы, чем одежда мужчин. Этот процесс был характерен для всего горного Дагестана. Одной из причин такой консервативности является меньшая подвижность женской части населения, малая степень общения с другими народами. Известно также, что в женской среде лучше сохранялось все то, что было связано с вековыми традициями народа, такими, как элементы духовной культуры, семейной обрядности, материальной культуры, в частности, одежды.

Известную роль играла здесь и экономическая сторона вопроса: дорогие наряды и украшения передавались от матери дочери и переходили так из одного поколения в другое, так как семья материально не всегда могла снабдить всех женщин нарядной одеждой. Это также в значительной мере способствовало стабильности форм одежды.

Кроме того, складывающаяся веками традиционная одежда отвечала практическим и эстетическим потребностям женщин, была приспособлена к местным климатическим условиям, что также имело немаловажное значение.

Однако, заимствования проникали и в женскую одежду, особенно в одежду женщин из имущих слоев населения. Процесс этот интенсифицируется во второй половине XIX в., когда в связи с окончанием Кавказской войны и стабилизацией политического

положения усиливаются экономические связи с Закавказьем и Россией. Результатом этого явилось проникновение в Лакию хлопчатобумажных, шелковых, парчовых тканей российского и иностранного производства.

Отдельные представительницы имущих слоев Лакии начинают вместе со своими мужьями на более или менее длительное время выезжать в города Дагестана и за его пределы. Возвращались они домой, уже восприняв новые формы одежды, выступая затем в родных селениях законодательницами мод. Если в середине XIX в. новые формы одежды, изредка проникавшие с Кумыкской плоскости, были достоянием женщин из привилегированных слоев общества, к концу XIX — началу XX вв. мода становится более демократичной: кумыкские формы одежды в Кумухе и окружающих его селениях теперь часто вытесняют местные формы, особенно в части нарядной одежды. Еще в 70-х годах XIX в. Н. И. Воронов отмечал: «Вообще же в Кумухе и на казикумухцах уже значительно заметно влияние так называемой плоскости, т. е. каспийского побережья, подвергавшегося в свою очередь многим внешним влияниям»⁶².

Однако, на окраинах Лакии традиционные формы одежды сохраняются вплоть до 30-х годов XX в. Здесь она в некоторой степени испытала и влияние одежды соседних народов. Так, например, на одежде женщины Вицхинского участка заметно некоторое влияние одежды аварок-андалялок, вихлинок-даргинок, костюм женщин Аракула и Катруха подвергся воздействию одежды рутулок.

Нательной одеждой лачки были рубаша и штаны. Рубаша «гъухъа» имела туникообразный покрой. Она расширялась от подмышек к подолу за счет вставленных с одного или двух боков клиньев «ххяллу». Под мышкой пришивались ластовицы «кутИлу». Круглый ворот, окантованный материалом самой рубахи или имевший небольшой воротник-стойку, застегивался над вертикальным разрезом спереди на одну пуговицу.

Эта рубаша в XIX в. выполняла и функции платья, т. е. являлась платьем-рубашкой. Самой популярной тканью для «гъухъа» была хлопчатобумажная ткань «чадра» синего цвета. Она была дешевой и потому доступной для широких слоев населения. Одежду из этой ткани, по-видимому, видел К. Ф. Ган на лачках в конце XIX в. «По дороге (в Кумух — А. Б.) с нами встречалось много мужчин и женщин, отправлявшихся на базар в один из аулов. Женщины имели широкие платья из синей материи и узкие панталоны из той же материи»⁶³. Для одежды девушек использовали ткани более светлых тонов, нарядным же считался желтый цвет. Женщины из состоятельных семей, кроме ситцевых и сатиновых,

могли иметь рубахи и из шелковых тканей, но и здесь женщина часто не имела смены одежды и на время ее стирки занимала рубашу у более счастливой соседки или родственницы.

Итак, платье-рубаша была наиболее древним и в то же время наиболее распространенным в XIX в. в Лакии видом одежды женщин. В это время она бытовала в своей классической форме с перекидным плечом и прямыми рукавами. В ряде мест Лакии платье-рубаша сохранялась в качестве основной формы одежды и в начале XX в. и даже в 30-х годах (Кулинский район, в особенности, Вихлинский его участок, Вицхинский участок Лакского района). Нарядное платье повторяло покрой повседневного, но украшалось разноцветными лоскутами в форме трапеций и квадратов, которые нашивались на край подола и по вырезу ворота, а также серебряным шнуром и галуном.

К концу XIX — началу XX в. рукава этого платья претерпевают некоторую эволюцию: их теперь часто делают вшивными без выкройной проймы, иногда и с обшлагом (манжетом). Однако ластовица еще сохраняется. Рукава, собираемые на манжет, в крае прямые, ширина их варьируется.

Вначале платье-рубашу на груди и в верхней части спинки делали на подкладке из ситца или бязи, чтобы предохранить ее от загрязнения и преждевременного износа. Затем для этих же целей начинают носить под платьем-рубашкой нижнюю рубашу «вих гъухъа» длиной вначале до пояса, затем — до колен. С ее появлением платье-рубаша переходит в платье. Но чтобы отличить его от платьев заимствованного покроя, его называют «лакку гъухъа» (лакское платье), подчеркивая тем самым его традиционный характер.

В селениях Вицхинского участка и Мукарского ущелья «лакку гъухъа» шились очень длинными, закрывающими ноги вплоть до посков обуви. Объясняли такую чрезмерную длину тем, что во время выполнения намаза в этом платье не требовалось дополнительного покрывала для ног. Во всех остальных случаях его носили подоткнутым с боков в штаны, как у соседних аварок-андалялок. В остальных селениях платья не подтыкали и шили их такой длины, что из-под них виднелись немного и штаны.

Нательной одеждой являлись и штаны «хIажак». Основным видом штанов, получивших широкое распространение на лакской территории, были узкие штаны с клиньями. Повседневные штаны шили из ситца или бязи темного цвета, чаще всего на подкладке. Правда, есть свидетельство автора конца XIX в. об одежде аракулок. Он пишет: «Они носят белые панталоны и синее широкое платье без талии»⁶⁴.

Однако, уже в начале XX в., судя по сведениям, полученным

от информаторов, в одежде аракульских и катрухских женщин преобладает красный цвет. Как и соседние рутулки, они носили штаны с неширокими штанинами из красного материала, низ которых украшался черной лентой, с простроченными на ней желтыми нитками геометрическими узорами. Старые женщины носили штаны черного цвета.

В селениях иногда встречались местные варианты штанов. Так, в селении Куба повседневные штаны имели значительной ширины штанины (0,5 м.), собранные у щиколотки в сборку и для украшения обшитые шнурком, плетеным из разноцветных шерстяных ниток.

Нарядные штаны шились из шелка или другой дорогой ткани с парчовой отделкой низа штанин. Обыкновенно они были такого же покроя, как и повседневные штаны. Однако, женщины из богатых и знатных семей Кумуха и некоторых других сел носили нарядные штаны с широкими (до 1,5 м.) прямыми штанинами без клиньев. Шили их на подкладке из простого материала, низ их был из дорогой ткани, хотя верхнюю часть, до бедер, также часто выполняли из простой ткани. Носились они на вздержке и держались на бедрах. Под «гьарта хлажак» (дословно, «широкие штаны») обязательно надевали еще другие, узкие штаны из сатина, кашемира, шелка, с длинными и узкими штанинами, украшенными кружевами. Щеголихи шили внутренние штаны из особой шуршавшей ткани «бурса», а для большого шума при ходьбе вшивали в них хрустящую бумагу.

В повседневные штаны вздергивали грубый шерстяной шнур, нарядные же носили с гашниками.

Традиционные штаны у старшей части населения сохранились до 30-х годов XX в., молодые же женщины и девушки в эти годы больше пользовались покупным бельем. В наши дни традиционные штаны можно встретить лишь изредка, их носят иногда еще пожилые женщины. Основная масса населения полностью перешла на покупное белье.

Юбка, как таковая, не характерна для традиционной одежды лакской женщины, но в конце XIX — нач. XX в. она встречается в качестве нижней одежды, надеваемой под платье. Самостоятельного значения она не имела. Это была пижмая юбка, назначение которой состояло в том, чтобы придать определенный силуэт верхней одежде. По сообщениям информаторов, юбку эту шили из шумящей ткани «бурса». В некоторых селениях ее называют штанами, состоящими из одной штанины. Можно считать эту юбку генетически восходящей к широким штанам. И те, и другая выполняли одну и ту же функцию — придать некоторую пышность фигуре. Правда, в начале XX в. эти юбки претерпели неко-

торую модернизацию, чему причиной было влияние городских форм одежды. Согласно веяниям моды тех лет, юбка приобретает раскошенную вниз форму, а также украшается оборками, присборенными или заплиссерованными.

Во второй половине XIX — начале XX вв. отдельные представительницы состоятельных семей и кумухской знати носили платье городского русского и даже европейского покроя. Так, в начале 70-х годов XIX в. Н. И. Воронов отмечал: «Ханша Халай, еще свежая женщина, принимала нас, сидя на ковре, с поджатыми под себя ногами; костюм ее, весь черный, в национальном вкусе, резко отличался от костюма ее дочерей, уже замужних: они одеты были почти по-европейски, притом в весьма богатые шелковые платья»⁶⁵.

Основная же масса женщин носила в это время свою народную одежду. Тот же Н. И. Воронов в то же время отмечал наличие в одежде лакских женщин бешметов. «Нужно заметить, — писал он, — что здешние женские костюмы довольно неуклюжи. На каждой из танцовщиц, принадлежавших, по-видимому, к местным щеголихам, была длинная шелковая рубаха, из-под которой едва виднелись шаровары, на эту рубаху надет был бешмет, тоже шелковый, стянутый у груди. Бешмет имел узкие рукава, из-под которых висели рукава рубахи. Эти последние во время танцев, при растопыренных руках танцовки, болтались и придавали всей ее фигуре подобие прыгающего пингвина»⁶⁶.

Бешмет этот назывался «ккуртту», «бузма» («гузма»). Последнее название заимствовано у кумыков⁶⁷. Вначале он вошел в состав одежды кумухской знати, позже стал носиться всеми женщинами Кумуха и модницами в других лакских селениях. Однако даже в начале XX в. в ряде лакских селений основной формой одежды, как нарядной, так и повседневной, продолжала оставаться платье-рубаха. Бузма была, в основном, нарядной формой одежды там, где она вошла в быт. Правда, в конце XIX в. А. Т. Васильев, говоря об одежде лачки, пишет: «...Женщины носят шелковые, шерстяные и ситцевые бешметы, смотря по состоянию, и особого покроя кумачевые рубахи, заменяющие наши юбки»⁶⁸. Однако он был только в Кумухе и пишет об одежде кумухских женщин, в остальных же селениях их носили мало. Это была распашная одежда, отрезная в талии, выше талии прилегающая к фигуре, ниже талии широкая, заложенная в сборку или в мягкие складки. Застежка встык на крючки размещалась от талии вверх до грудного выреза, имевшего форму треугольника или полукруга. Длинный рукав был разрезным или имел форму колокольчика.

В селениях Аракул и Катрух женские бешметы под названием

«ккуртту» сохранились в единичных экземплярах до наших дней. Они, как и «валжаг» соседних лезгинских народов, шьются для старух из темного сатина или ситца на подкладке. Рукав делается прямым, узким или собирается у запястья в манжет.

Эта форма одежды более широко распространилась в начале XX в. в качестве нарядной одежды. Появились формы, которые можно было носить без нижней рубахи, так как вставка спереди из другого материала и внутренние узкие рукава имитировали нижнюю одежду. Наружный откидной рукав мог иметь разные формы, внутренний же был всегда узким. Это платье называлось «бузма гухъа». В 30-е годы XX в. такое платье шили целиком из одного материала, и воспринималось уже оно как одно платье. Откидной рукав имеет в это время прямоугольную форму, и само платье теперь часто называют «эрипалан» (аэроплан), видя в рукавах аналогию с крыльями самолета. Такое платье в качестве нарядной одежды сохранялось и в первые послевоенные годы. В наши дни его можно обнаружить где-нибудь на дне сундука.

В конце XIX — начале XX вв. женщины из состоятельных семей носили и настоящие платья, отрезные в талии — «гижбув гухъа», «жиг уку гухъа». Низ шился широким, из 5—6 полотнищ ткани, заложеной в складки или в сборку. Лиф спереди также закладывался в мелкие складки, идущие от плеч, по обе стороны разреза на груди. Воротник-стойка и грудной разрез застегивался на пуговицы. Вшивной длинный широкий рукав собирался на манжете. Иногда на юбке такого платья закладывалось несколько поперечных складок, чтобы при надобности платье можно было еще больше удлинить. Это платье имело самостоятельное значение и, сшитое из дорогой ткани, являлось нарядной одеждой. В быту такое платье не носили. Да и те платья, которые стали носить в первые годы Советской власти, значительно отличались от вышеописанного как шириной и длиной, так и покроем. Платья, появившиеся вначале на девушках и молодых женщинах, в 20—30-е гг. носили на себе отпечаток городской моды тех лет, приспособленной к деревенскому быту. И позже, в предвоенные и послевоенные годы, городская мода, проникая в селение, преломлялась здесь сквозь призму местных традиций и приспособлялась к потребностям и эстетическим представлениям сельского населения. Так, любое платье здесь шилось с длинным рукавом, более или менее широкой юбкой и длиной значительно ниже колена. Только в последние десятилетия сельская молодежь носит одежду городского покроя почти без изменений.

Бешметы стеганные. Лакские женщины средних лет и пожилые, как и женщины Южного Дагестана, носили стеганные бешметы на подкладке, утепленные ватой или шерстью — «лавадей».

Они были такого же покроя, как мужские бешметы «ккуртту», с прямыми длинными рукавами, с воротником-стойкой, с застежкой встык от воротника до талии. Длинной лавадей мог быть до икр, иногда и до пят. Шили его из бязи или сатина темных цветов. Он был в употреблении до 20—30-х годов XX в.

В эти же годы широко распространяются всевозможные безрукавки из овчины или из ткани, на подкладке, утепленные ватой или шерстью. Их носили поверх платья, и они были удобны при выполнении каких-либо работ в хозяйстве в холодное время года. Их носят пожилые женщины и в наши дни. Они имеют чаще круглый вырез горловины и застежку спереди на пуговицы и воздушные петли. На основной лакской территории, когда их шьют из ткани, используют для этого чаще всего сатин, штапельное полотно, лачки же Южного Дагестана, следуя местной моде, выполняют верх безрукавки из плюша.

В конце XIX — начале XX вв. в некоторых селениях (с. Бурши, Кая) в качестве элемента нарядной одежды встречались кафтанчики. Их называли «кутIа ккуртту» (короткое «ккуртту»), в отличие от длинного бешмета. Они являлись распашной одеждой, длиной до бедер, в талии узкой, ниже расширяющейся за счет клиньев или складок. Эта одежда ничем не отличалась от алхалыга, архалука цахурок, рутулок, а также азербайджанок, у которых он был заимствован как лезгинскими народами, так и некоторыми лачками. О том, что эта форма одежды, предназначенная для ношения с юбкой, также не характерной для дагестанских народов, чужда одежде лачек, говорит способ ее ношения последними: ее надевали невесты, молодые женщины и девушки поверх нарядного платья. Широкого распространения ни территориального, ни временного «кутIа ккуртту» не получили.

У жительниц Аракула и Катруха неотъемлемой частью традиционного костюма являлся передник «мейзар». Его бытование здесь можно объяснить влиянием одежды соседних рутулок. К. Ф. Ган, описывая одежду аракулок, сообщает: «Поперек груди к платью пришиты белые и красные тесемки, под которыми висит пестрый фартук»⁶⁹.

Здесь, по-видимому, речь идет о переднике без нагрудника. Но информаторы помнят только фартуки с нагрудниками, и до наших дней сохранились именно такие экземпляры.

«Мейзар» носили женщины всех возрастов, начиная с детства и до глубокой старости. Носили его как с повседневной, так и с нарядной одеждой. Только для девушек и молодых женщин его шили из тканей ярких расцветок, иногда с оборкой внизу. Для старых женщин для передника выбирали темные ткани, однотонные или с мелким рисунком. В талии «мейзар» был отрезной,

нижняя часть имела здесь сборку. «Мейзар» носили не только с традиционной одеждой, но и с городской, когда последняя вошла широко в быт. Объяснялось это тем, что такой фартук был удобен в домашнем обиходе, так как позволял сохранить одежду чистой. Их и сейчас еще носят некоторые женщины при выполнении домашних работ, но теперь они уже не являются компонентом народного костюма ни повседневно, ни тем более выходного, сохраняясь только как подсобный элемент одежды.

В конце XIX — начале XX вв. фартук «ххичIух дятъу» как элемент нарядной одежды в единичных случаях встречается и в Кумухе. Девушки из состоятельных семей вяжут себе крючком из шелковых ниток узорные фартуки без нагрудника. Их отделывали лентами и кружевами. В виденном нами экземпляре фартука ленты продергивались в крупные ячейки узора вертикальными рядами. В талии пришивался пояс из материала, который, охватив кругом фигуру, застегивался на боку.

Трудно сказать, откуда была заимствована эта мода, но некоторое распространение она получила, а затем бесследно исчезла. Причем, передники эти носили с нарядными, отрезными в талии, платьями «жиг уку гъухъа».

Теплой одеждой лачки были нагольные овчинные шубы «бартукъ» («баркът»), «худу», «рягъу». «Баркът» — это шуба-накидка с ложными рукавами. В отличие от мужских шуб-накидок «хъун бартукъ» (большая шуба) их называли «мюрщи, чIиви бартукъ» (маленькая шуба). Это были овчинные шубы-накидки такого же покроя, как мужские накидки, с ложными рукавами; длиною они были до колен или чуть выше. Шили их из овчины молодых барашков лучшего качества, белого цвета. На отвороты пол и шалевидный воротник шел кудрявый мех годовалого барашка. Носили эти шубки накинутыми на плечи, спереди у ворота они застегивались на пряжку. Такие шубки были широко распространены у женщин нынешнего Кулинского района и Вицхинского участка нынешнего Лакского района. Однако среди них несколько особняком стояли шубы-накидки «къабача» с. Вихли (Кулинский район). В покрое они не отличались от «чIиви бартукъ» («худу»). Различие состояло в отсутствии воротника и в форме рукава. У вихлинской шубы, вместо воротника, была небольшая меховая оторочка ворота. Кроме этого, ворот отделялся сафьяном, сзади — зубчиками, спереди же просто свисали небольшие его куски.

Ложный рукав у спущенного плеча намного уже, чем на конце. Вихлинская шуба-накидка напоминает женскую агульскую шубу-накидку.

В тех селениях, где не было шубы-накидки, носили шубу «рягъу», «къавачу», надеваемую в рукава, такого же покроя, как

бешмет. Края пол и низ рукавов отделялись черной тканью. Воротника эта шуба не имела. В тех случаях, когда она предназначалась молодой девушке или невесте, для отделки ее использовали шелк, парчу, галун. Застежек, как правило, она не имела, только иногда на груди и у ворота пришивались кожаные шнурки, которые завязывались, когда надевали шубу. Эта шуба шилась длинной, до пят. При выполнении в ней каких-либо работ полы поднимались и пристегивались к спинке на уровне талии. Такую же шубу носили и лачки Аракула и Катруха, только она имела меховой воротник в форме срезанной шальки, как у рутульской шубы.

Помимо шуб местного изготовления, женщины из зажиточных семей носили привезенные из России нарядные шубы с верхом из бархата, подбитые дорогим мехом, — «хазрал рягъу».

Из всех видов женских шуб наиболее устойчивыми (жизнеспособными) оказались шубы-накидки. До недавнего времени их широко носили женщины всех возрастов в холодное время года, наряду с городской одеждой. Встречаются они и в наши дни, но больше как теплая одежда женщин старших возрастных групп. Что касается шуб, надеваемых в рукава, в довоенные годы они бытовали наряду с городскими формами одежды. То же можно сказать и о первых послевоенных годах. Позже городские пальто, полупальто, жакеты почти полностью ее вытеснили, и в наши дни ее можно найти только в единичных случаях.

«Хазрал рягъу» в единичных случаях можно было еще встретить в 30-е годы, в наши же дни нам не удалось обнаружить ни единого экземпляра этой шубы.

Головные уборы делились на два типа: 1) тот, который надевался непосредственно на волосы и назывался «бакIбяхIу» (досл. повязка для головы); 2) платок или покрывало, надеваемые на «бакIбяхIу». «БакIбяхIу» (чутка) в том или ином варианте был характерен для женщин всего Дагестана. В Лакии он был известен в двух формах: «кахха бакIбяхIу» («кахха» — рукав) — незашитый с двух узких противоположных сторон мешочек, в который вкладываются волосы, и «бакIбяхIу» вихлинского типа в виде чепца с длинным полотнищем. «Кяхха бакIбяхIу» имел повсеместное широкое распространение на всей лакской территории. Шили его из тканей темных цветов с набивным ярким рисунком. А. Т. Васильев говорит о головном уборе лачек: «Головной убор их называется «бак-баху» и делается из ситцу, преимущественно такого, чтобы на темном фоне были крупные красные цветы. Он до половины закрывает лоб и спускается сзади в виде мешка у спины. В нем женщины прячут свои волосы, заплетенные в косы,

иногда очень роскошные и очень длинные. Поверх головного убора носится еще платок или шаль»⁷⁰.

Более оригинален был вихлинский «бакІбяхІу». Его носили еще в соседних с Вихли селениях Цыйша и Суки. Он композиционно состоял из двух частей: наголовной части в виде чепца и наспинной — в виде длинного полотнища ткани на подкладке. Причем, при конструировании наголовная часть имела вначале форму кашюшона, угол которого затем отгибался к затылку и наглухо туда пришивался. Полученный таким образом чепец в налобной и теменной части украшался цветными лентами из парчи и других плотных тканей, простроченных разноцветными нитками в разных направлениях. К вискам пришивалась кожаная подбородочная лента, туда же пришивались длинные кожаные завязки, которыми дважды охватывалась голова от налобной части до затылка. На затылке они завязывались на полотнище. Возможно, к такому типу головного убора принадлежали остатки сильно истлевшей ткани, кожи и железа, обнаруженные в области черепа в одном из захоронений раннесредневекового кулинского могильника⁷¹.

Полотнище вихлинского бакІбяхІу шилось в верхней части (до плеч) из простой ткани, ниже плеч — из парчи или золотного бархата, низ его украшался бахромой из золотой или серебряной кинители. Полотнище это делалось как бы двойным, вероятно, вначале это был мешок, который позже стали прошивать горизонтально в нескольких местах. Кроме того, полевые данные свидетельствуют о том, что в более раннее время подкладка наглухо пришивалась только внизу, у затылка же ее не пришивали, а в получившийся мешочек вкладывали косы. Нарядное бакІбяхІу вихлинок украшалось широкой серебряной цепочкой «гудари», которая пришивалась к кожаной подбородочной лямке, а над лбом нашивалась узенькая цепочка «гъама».

Вообще, украшение тонкой цепью налобного края бакІбяхІу было характерно для всех лачек в прошлом.

Лачки В. Катруха и Аракула носили чутку такого же покроя, как женщины Южного Дагестана. Все они называют этот покррой лезгинским и считают его заимствованным у последних в начале XX в. По всей вероятности, к лачкам вышеуказанных селений он проник в это время или чуть позже, раньше же носили традиционные лакские мешковидные бакІбяхІу. Лезгинского типа чухту представляет собою чепец с мешочком, т. е. композиционно делится на две части: наголовную — чепец и наспинную — мешочек. Наголовная часть в крае представляет собою полукруг, диаметр которого обращен в сторону лба; к нему дополнительно пришивается налобная полоса черного цвета, к краям которой подшива-

ются ленты-завязки. Последние образуют узелок на затылке под волосами. В такой чухте композиционное деление подчеркивается также и цветовыми членениями. В В. Катрухе и Аракуле можно и сейчас у старых женщин найти только такое чутку. А вообще в наши дни «бакІбяхІу» носят только женщины пожилого возраста, и то не все. Некоторые из них этому головному убору предпочитают маленькую одинарную косынку темного цвета, которой повязывают волосы под платком.

Молодые женщины и девушки перестали носить «бакІбяхІу» еще в 30-е годы. Платок накидывался прямо на волосы.

В 50-е годы стали модными шарфы-шифоны, которые надевались прямо на волосы. В наши дни молодежь ходит или совсем без головного убора, или носит небольшие покупные шелковые, капроновые и шерстяные платочки. Женщины же средних лет еще носят шелковые и шерстяные покупные платки.

В «бакІбяхІу» женщина могла находиться у себя дома, при выходе же на улицу она накидывала на голову еще покрывало или платок. Покрывало — полотнище ткани длиной 3,5—4 м. — носили только лачки сс. Вихли и Балхар. И те, и другие являются близкими соседями даргинков, возможно, этим и объясняется бытование здесь такого головного убора. Только повседневное покрывало «ЧинчІу» у балхарок было черного цвета, а у вихлинок — белого. Нарядные покрывала у тех и других были светлые, у вихлинок могли быть и пестрые. Носили они их так же, как даргинки и аварки.

В остальных лакских селениях поверх бакІбяхІу надевали квадратные покупные платки, сложенные треугольником, или самодельные треугольные платки из простой ткани темных тонов («машалагъ», «пута», «чадра»). Нарядными платками были шелковые «чалагъай», изготовлявшиеся в Гандже и имевшие разнообразную расцветку. Большой популярностью пользовались также всевозможные платки с тканым, а также набивным однотонным рисунком ярких цветов: «рангирал лачак», «бадиржал лачак», «ятІул лачак», «хара лачак» и т. д. Особенной же любовью во второй половине XIX — начале XX вв. пользовались парчовые платки, затканые золотыми узорами («мусил лачак», «мусил чарма»), изготавливаемые в Центральной России фабрикой Вшивкина. В холодное время года носили шерстяные клетчатые платки, а также дорогие нарядные узорчатые платки с выделкой основы под букле (женщины из состоятельных семей).

Платок носили, закинув один конец на противоположное плечо. Девушки носили платок иначе, чем женщины: оба конца плат-

ка закидывались назад и там у затылка завязывались, спереди платок сильно натягивался на грудь.

Более древним способом ношения платка был следующий: длинный угол платка женщины набрасывали на противоположное плечо, отсюда он поворачивался к голове и, закрыв ее еще раз, шел назад к шее. Другой угол платка также поворачивался к шее, и там оба конца завязывались.

Несколько подробнее остановимся на головном уборе вихлинка. В будни она носила поверх «бакІбяхІу» белое полотнище из бязи «чІинчІу». В холодное время поверх него накидывался теплый шерстяной платок. Головной убор усложнялся, когда он предназначался для невесты. В этом случае непосредственно на волосы, заплетенные во множество косичек и обмотанные вокруг головы, надевался не «бакІбяхІу», а четырехугольный головной платок «бакІрейх дяхІу», сложенный вдвое треугольником. Концы его не завязывались, а просто заправлялись под платок. Поверх него одевалась «бакІбяхІу» с серебряными цепочками. Передняя часть челща этого головного убора, располагающаяся надо лбом, украшалась разноцветными кусками шелковой материи, которые несколько раз простегивались в обе стороны. Край висящего полотнища украшался полосой цветного шелка, также узорно простроченного. К нему пришивалась бахрома, которая ткалась на месте на самодельных станках. Сверх этого надевалось полотнище «чІинчІу» из белой бязи. Поверх этих головных уборов на голове невесты обязательно имелся «бакІряхІу» белого цвета — головной убор, обматывающийся вокруг головы наподобие чалмы. Следует оговориться, что этот последний головной убор носили не только невесты, но и вообще девушки и женщины. У девушек он был белого цвета, у женщин — черного. Концы «бакІряхІу» не завязывались, а заправлялись под него же.

Невеста сверх всех упомянутых головных уборов набрасывала еще «бакІрейнсса» — покрывало из белой бязи, длиной 6—6,5 м., которое свободно распускалось по плечам, закрывая всю фигуру невесты.

Прическа, состоящая из большого количества кос, сохранялась у лакских женщин вплоть до первых десятилетий XX в. Женщины всех возрастов носили по 12, 20 и даже по 30 косичек. Расчесывали волосы несколько раз в месяц, мыли редко, а чаще смазывали их курдючным салом, считая, что от этого они будут длиннее и гуще. А. Омаров вспоминал, что его мать обтирала свои салные руки о его бритую голову⁷².

В большинстве лакских селений косы заправлялись в «бакІбяхІу» и носились распущенными. В исследуемое время исключение составляла прическа вихлинских женщин, которые многочис-

ленные косы обматывали с двух сторон вокруг головы. Надо полагать, что эта прическа и головной убор вихлинских женщин, в совокупности, зрительно увеличивавшие объем головы, являлись отражением общей тенденции подчеркивания больших размеров головы, существовавшей в прошлом у многих народов Дагестана (головные уборы андийских, ботлихских, кубачинских женщин, невесты из рутульского сел. Хнов и др.).

Молодые женщины низко обрезали волосы спереди на лбу и на затылке. Челка называлась «чІантІив». На висках волосы также обрезали, делая локоны «зумпив». Судя по рисункам художников XIX в. и фотографиям XIX — начала XX вв., так носили волосы женщины из состоятельных слоев населения по всему Дагестану и Кавказу.

По пятницам волосы старательно убирали под головной убор. Кое-где (с. Куба) волосы челки разделялись на три пряди: центральная прядь падала на лоб, а боковые заправлялись к вискам.

На ногах лакские женщины в прошлом носили шерстяные вязаные носки местного изготовления. В XIX—нач. XX вв. женщины из зажиточных семей получили возможность носить покупные чулки. Обувью для женщин служили поршни «хачалай»; в XIX—нач. XX вв. их носили на полевые работы. В отличие от мужчин женщины не носили обмоток «дулагъру», а закладывали внутрь чарыков сухое сено и одевали поверх шерстяных носок и летом, и зимой.

В XIX—нач. XX вв. женщины носили туфли «пашмакъру» без задников и на высоких каблуках. «Щюлли (зеленые) пашмакъру» в некоторых селениях (Кумух и окружающие его селения) были одним из атрибутов наряда невесты. Шили их на месте, но нарядные «пашмакъру» часто привозили из Азербайджана и Средней Азии. Под «щюлли пашмакъру» невеста обязательно надевала «таврризрал мягІсив» (или иначе «чаргас мягІсив») — мягкие сафьяновые чувяки из покупной кожи. Они были цельнокроеными, без отдельно выкроенной подошвы, что отличало их от одноименной мужской обуви. К ним пришивались коротенькие голенища, которые по шву и краям украшались плотными кружевами. Нарядной обувью девушек были сапожки из желтого сафьяна с каблучком — «хъахъи чакмарду», которые шили на местах из покупной кожи. В быту женщины носили «мягІсив-калуш» — открытые низкие чувяки, у которых передняя часть шилась из мягкого сафьяна, а задник — из грубой кожи. Зимой женщины всех возрастов носили войлочные сапоги. В начале XX в. у женщин в качестве выходной обуви небольшое распространение получили ботинки «шивлит» с высокой шнуровкой, которые шили шовкринцы.

В лакских селениях Южного Дагестана (сс. Катрух, Аракул) в качестве теплой обуви носили вязаные сапоги рутульского типа.

С первых десятилетий XX в. входит в употребление покупная магазинная обувь, вначале в небольшом объеме, в составе главным образом одежды жен отходников; с установлением Советской власти обувь городского типа носят представительницы новой интеллигенции — учительницы, служащие советских учреждений.

Лакские женщины, как и другие дагестанки, любили всячески украшать свою одежду. Все украшения разделялись на головные (налобные, налобно-теменные, ушные), шейные, нагрудные, поясные, паручные, носимые на подоле платья с последующим более дробным делением. В исследуемое время большое распространение имели украшения из серебра, а среди богатых женщин — из золота. А. Васильев отмечал, что «замужние женщины украшают свою грудь и головной убор нитями, узданными дорогими камнями, кораллами, жемчугом, бирюзой, золотыми и серебряными жетончиками. На груди эти драгоценные нити оканчиваются большим золотым или серебряным медальоном, называемым «амарча» и усыпанным мелкими дорогими камнями»⁷³.

У женщин нынешнего Кулинского района бытовало нагрудное украшение, похожее на однотипное даргинское⁷⁴, представляющее собою кусок ткани черного цвета, украшенный сплошь нашитыми на него серебряными монетами. Такое украшение прикреплялось к нагрудной части нарядного платья. Подол платья украшался металлическими пуговицами, монетами и подвесками в форме кувшинчиков и зёрен.

Браслеты, кольца и серьги часто украшались драгоценными и полудрагоценными камнями. Украшали женскую одежду и пояса: «камар» — серебряный пояс на пряжке, «ашур мюхIлу» — пояс, состоящий из набора серебряных пластинок; «ашурмартIайсса камар» — серебряный с позолотой пояс, выполненный техникой накладной филигранны.

В комплексе нарядной одежды на голове поверх головного убора состоятельные лачки носили украшение из серебра с позолотой в виде диадемы с ниспадающими на лоб мелкими миндалевидными бляшками — «инжияр». В сс. Вачи и Цовкра I в качестве украшения бытовал своеобразный металлический ошейник «дарвач», который отличался от дорогого филигранного пояса только меньшими размерами. Дорогие металлические украшения носили только лачки из состоятельных семей. Женщины из бедных семей часто довольствовались несколькими нитками бус, которые носили на шее или на руках, вместо браслета. Девушки в

быту совсем не носили украшений, лучшим их украшением считалась скромность.

Нарядные платья в XIX—начале XX вв. украшались также золотошвейной вышивкой по подолу, у штанов вышивка располагалась по низу штанин. Вышивались и головные платки, изготовленные из дорогих тканей, а также некоторые виды обуви (башмаки, калоши, войлочные сапоги). Практиковалась и аппликация в виде нашивок фигурных кусков ткани контрастных цветов по низу подола, рукавов, вокруг грудного разреза и под мышками.

Лакские женщины из трудовых слоев косметикой почти не пользовались, это было достоянием женщин из имущих семей. Простым людям даже мыло было недоступно, одежду стирали в сыворотке, детской моче, зольной воде; смазав ее вначале особой белой глиной, простирывали потом в чистой воде. Для получения зольной воды золу заливали водой и оставляли на несколько часов, затем отстоявшуюся жидкость сливали и использовали для стирки белья и мытья головы. Длинные густые волосы считались украшением женщины, поэтому, чтобы волосы хорошо росли и красиво блестели, до мытья корни волос смазывали жижей из толченых ядер горьких косточек кураги. Считалось также, что эта процедура хорошо помогает и при частых головных болях.

Чтобы смягчить кожу рук и придать свежесть лицу, на ночь смазывали их сметаной. С этой же целью умывались молоком. Чтобы лицо блестело, а у лакских женщин блестящее лицо считалось элементом красоты, разжевывали грецкий орех и жижей смазывали кожу лица. Все это питало кожу и предохраняло ее в какой-то степени от преждевременного увядания.

Для окрашивания бровей применялась привозная натуральная краска басма. Женщины из состоятельных семей красили хной и басмой также волосы на голове.

Вместо белил употреблялся особый порошок «ккарччан», а вместо румян — «ятIул мичI» (также в виде порошка). Чтобы они не осыпались, лицо некоторое время держали над паром. Наиболее простым способом подрумянивания щек был следующий: лоскут красного ситца смачивали водой и прикладывали к щекам; линия, он красил щеки в красный цвет.

Лакские женщины умели изготавливать своеобразные духи «гулан». Для этого лепестки цветов шиповника кипятились в воде с добавлением небольшого количества масла. Затем эта масса перегонялась как спирт. Полученной жидкостью и любили душиться женщины.

Вообще же, как было указано выше, горянки косметику почти не использовали, а если и использовали, то исключительно во время предсвадебного и свадебного цикла обрядов.

Если на семью обрушивалось несчастье — смерть одного из членов семьи — женщины в знак траура полностью отказывались от украшений и косметики.

Траурная одежда называлась «дягъюли янна». Неотъемлемой принадлежностью траура была шуба и войлочные сапоги, даже летом. Новую траурную одежду для женщин не шили, а красилась в черный цвет та одежда, которую женщина уже носила. Она не снималась и не стиралась до конца траура. Для того, чтобы плотно надетый платок даже случайно не сполз бы с головы, концы его под подбородком зашивались. Близкие родственники покойного (члены патронимии) носили траур в течение 40 дней, а самые близкие (мать, сестра, жена) в течение 1—2 лет, а иногда и всю оставшуюся жизнь (мать).

Завершая исследование женской одежды у лакцев, можно выделить несколько костюмных комплексов: 1) платье—рубаша—штаны—в качестве повседневной и нарядной одежды женщин всех возрастов; 2) рубаша — распашное платье— штаны — комплект нарядной одежды молодых женщин; 3) рубаша — стеганный бешмет—штаны—круг ношения такого комплекта повседневной одежды ограничивался пожилыми и средних лет женщинами; 4) в холодное время первый и второй комплекс дополнялся овчинной шубой характерного для данной территории или населенного пункта покроя.

Детская одежда

Традиционная детская одежда, в основном, повторяла по покрою одежду взрослых, кроме разновидности ее, предназначенной для самых маленьких, которая имела в своем составе ряд элементов и форм, не встречавшихся в костюме взрослых. В детской одежде обычно более устойчиво сохранялись архаические формы, давно исчезнувшие в одежде взрослого населения. Одежда для маленьких детей (до 2—3 лет) была одинаковой для мальчика и девочки. Туникообразная рубаша и штаны без вставки между штанинами были нательной одеждой детей обоего пола до 2—3 лет.

Для 5—6-месячного младенца, которого уже брали на руки, шили особого покроя курточку «хьурхьучи»: она была туникообразной, слегка зауженной в талии. Свободные концы рукавов и одна сторона «хьурхьучи» наглухо зашивались, оставлялась только маленькая шлица внизу у подола. С другого бока эта одежда не зашивалась совершенно, там пришивались пуговицы, застеживавшиеся на воздушные петли. Такие курточки шились с рукавами, одним рукавом или безрукавные. Если она имела рукава, то

застежка чаще всего располагалась не на плече, а от ворота наискось к левому боку. Если же курточка имела один рукав или была безрукавной, то застежка традиционно располагалась по плечу и боку. Ворот был глухой. «Хьурхьучи» шилась стеганой на вате и в некоторой степени заменяла ребенку одеяло в том возрасте, когда он хотел свободно двигаться, а пеленки и одеяло уже стесняли его движения.

Эти курточки шились из разноцветных кусочков ткани, умело комбинируя множество треугольных, ромбовидных, квадратных кусочков тканей. Выполненные таким способом предметы детской одежды, несомненно, имели магическое значение оберегов, переводя, как считалось, злой глаз с ребенка на его удивительно пеструю курточку. Ее обычно шили для первенца, от которого она затем переходила к остальным детям. В наши дни там, где такая курточка еще встречается, ее традиционная пестрота воспринимается лишь в качестве орнаментального приема, применяемого для эмоционального воздействия как на самого ребенка, так и на его окружение.

Детские курточки обильно украшались серебряными цепочками с монетами, полыми ромбовидными бляхами, треугольниками, изображениями раскрытой руки, розетками, выполненными из серебра, кораллами, раковинами каури. Кроме того, на одежду ребенка нашивали кабаньей клык, волчий зуб, ожерелье из позвонков форели. Основная масса украшений-оберегов располагалась на спине и частично на плечах и рукавах курточки. Надо думать, что столь целенаправленное распределение украшений было не случайно: по-видимому, в представлениях народа наиболее уязвимым объектом была именно спина ребенка. В некоторых случаях, помимо нашивания оберегов на одежду, практиковалось ношение через плечо маленькими детьми специальной «защитной» перевязи из ткани, обильно покрытой амулетами разнообразного характера (с. Цовкра 1).

Обилие защитных магических средств в традиционной одежде ребенка было обусловлено высокой детской смертностью в дореволюционной Лакии, отсутствии квалифицированной медицинской помощи и др.

Лет с 5—6, иногда и раньше, для мальчика шили бешмет, по покрою близкий к бешмету взрослого мужчины. Состоятельные родители к 14—15 годам готовили черкеску с полным набором украшений к ней, хотя чаще она появлялась у юноши только перед свадьбой.

Девочки с самого раннего возраста носили платье-рубашу туникообразного покроя «лакку гьухъа». Оно украшалось по подолу разноцветными кусочками шелка и золотым шнуром.

Теплой одеждой детей с ранних лет были овчинные куртки, нагольные шубы с обычными рукавами такого же покроя, как у взрослых. Шубу-накидку могли надевать юноши только с 18—20-летнего возраста. Однако девочки носили укороченную накидку с ложными рукавами всюду, где она была распространена у взрослых женщин.

Летом дети обычно ходили босиком, а иногда носили сафьяновые чупяки с голенищами. Для мальчиков постарше сапожникам заказывали сапоги с набитыми на каблук железными подковками. Девочкам шили «тавризрал мягсив». С ними носили вязаные чулки. На зиму детям шили войлочные сапоги такого же фасона, как у взрослых.

Грудным детям шили шапочки из ярких тканей, плотно прилегающие к голове. Они делались двойными и простегивались в разные стороны. Иногда такую шапочку украшали оборкой вокруг тульи по низу околыша.

В Кумухе и близлежащих селениях встречались шапочки с тулей конической формы. В селениях современного Кулинского района для детей шили шапочку оригинальной конструкции, которая состояла из высокого околыша и плоского доньшка, к которому крепилось в центре еще отдельно изготовленное доньшко круглой формы, вырезанное из картона и обтянутое парчой или золотным бархатом. Встречались шапочки и без этого дополнительного доньшка.

Вместе с головным убором голову младенца повязывали специальной налобной повязкой для того, чтобы придать лбу крутизну, а голове — несколько удлиненную форму, что, вероятно, соответствовало традиционным представлениям о красоте. Возможно, это было связано и с выправлением формы головы, деформируемой люлькой. Интересна головная повязка «бакIрхIу» грудного ребенка в сел. Вихли. Ее носили дети обоего пола до двухлетнего возраста. На сороковой день после рождения ребенку надевали простую, без украшений, повязку. Затем, когда ребенок начинал смеяться, шили другую повязку с украшениями. Она представляла собой полосу белой бязи шириной около 15 см и длиной около 1 м., на подкладке, с отделкой по краям тканью контрастного цвета, украшенной фигурной строчкой и тесьмой. То место, которое приходилось над лбом, украшали тканой парчой; налобная и височная части, кроме того, украшались двумя рядами серебряных монет, а к лобной части пришивались треугольные мешочки: один — с волосами первой стрижки, другой — с душистыми специями, чтобы от малыша приятно пахло.

Мальчики постарше носили овчинные папахи. Девочки рано начинали носить головной убор «бакIбхIу», чаще из ситца сине-

го цвета, оживляемого узором в крапинку или в мелкий цветочек. Сверх него узлом на затылке завязывался платок.

Завершая обзор традиционной детской одежды лакцев, следует обратить внимание на некоторые особенности косметики самых маленьких. Так, вихлинцы смазывали лица и тела детей до годовалого возраста кашицей из белой глины с водой. Бытовое объяснение этой процедуры было таким: глина предохраняла малыша летом от потливости; кроме того, вместе с глиной с лица опадал родовой пушок, т. е. этой процедуре придавался чисто гигиенический смысл. Но в более раннее время, надо полагать, это был магический прием, с помощью которого стремились несколько изменить внешность ребенка, чтобы уберечь его от порчи и сглаза. С этой же целью детей не умывали и смазывали им щеки и лоб сажей.

Комплект одежды детей обоего пола подросткового возраста был идентичен комплексу повседневной сезонной одежды взрослых: летом — рубаша — штаны, зимой — поверх них шуба.

Таким образом, в XIX—начале XX вв. и мужская, и женская одежда на всей территории Лакии была однотипна. Проявлявшиеся в ней, особенно в мужской одежде, некоторые общедагестанские и кавказские черты объясняются давними экономическими, политическими и культурными связями между народами Дагестана, а также народов Дагестана, в частности лакцев, с другими народами Кавказа. Тождество наблюдалось не только в покрое одежды, но и в материалах для ее изготовления.

В результате усиления торговых связей с Россией после окончания Кавказской войны в Дагестане, в том числе и в Лакии, широкое распространение получили дешевые привозные хлопчатобумажные ткани, которые приобретались взамен продаваемых дагестанцами самодельных сукон.

Во второй половине XIX в. благодаря усилившемуся передвижению мужской и отчасти женской части населения наблюдается интенсивное проникновение в Лакию с плоскости женской одежды северокавказского покроя — «бузма гьухъа», сначала в среду знати, затем и простого народа. Этот процесс охватил, в основном, Кумух и окружающие его селения. На окраинах же Лакии, наряду с проникшей сюда одеждой нового покроя, вплоть до нового времени продолжала бытовать старинная лакская платьевая рубаша туникообразного покроя.

Необходимо отметить и влияние на лакскую одежду одежды ближайших соседей. Оно сказывалось и в форме головных уборов, и в украшениях, и в способе ношения платья и т. п. В одежде, особенно в женской, проявлялось и социальное неравенство. В то время как женщины из зажиточных семей могли позволить

себе иметь несколько платьев и дорогие украшения, женщины из бедных семей не имели возможности сменить одежду. Часто платье носилось без стирки до полного износа. Для придания материалу прочности об него обтирали сальные руки. В случае, если платье действительно требовало стирки, ее производили ночью, чтобы до утра оно высохло, или же просили займы на один день платье у соседки или родственницы, имевшей сменное платье. Женщины избегали часто стирать одежду, боясь, что она порвётся.

После свершения Великой Октябрьской социалистической революции в межэтническое экономическое и культурное общение были вовлечены широкие народные массы. Десятки и сотни лакских юношей и девушек устремились в города для получения образования и приобретения рабочих специальностей. Вместе с представителями новой горской интеллигенции, работниками партийного и советского аппарата входят в быт горцев новые формы одежды. Этнограф, посетивший горный Дагестан в середине 20-х годов XX в., пишет об одежде кумухской молодежи: «Оказалось, что к нашему дому подошли местные студенты, недавно приехавшие из Москвы... Все они были одеты особенно тщательно в городские европейские костюмы. Разговаривая с нами, они сказали, что большинство из них, приезжая домой, всегда носят европейскую одежду, потому что она все-таки кажется кому-то интересной. Черкеску, бешмет и другие принадлежности горского костюма надевают обычно только в Москве, где он привлекает всеобщее внимание»⁷⁵.

Новая городского типа одежда была особенно популярна в райцентрах, где сосредотачивались административные и культурные учреждения, так что приезжему казалось, что все одеты «по-европейски»: «Ни танцующие, ни просто сидящие (на свадьбе в Кумухе — А. Б.) не имели с собой оружия, да и вообще одетых по-горски не было ни одного человека. Как гости, так и хозяйва были одеты в европейские пиджаки, френчи и толстовки. В отношении костюма не чувствовалось никакой разницы между людьми, которыми мы были окружены здесь, в Кумухе, и людьми, с которыми можно было бы встретиться в любом пригородном селении центральной России... Среди женщин было больше одетых по-старинному; были среди них некоторые, одетые как настоящие московские или ленинградские жительницы. Жена брата хозяина вышла танцевать в изящном белом платье, в открытых туфлях и ажурных чулках. Только две красивых длинных косы, доходящих почти до талии, говорили о чем-то не современном»⁷⁶.

Однако, процесс урбанизации культуры, в том числе и одежды, был сложным и неоднозначным. В числе целого ряда причин, тормозивших его, не последнюю роль играл мануфактурный го-

лод, являвшийся следствием гражданской войны и разрухи. В 1929 г. А. Тихомиров сообщал относительно лакского сел. Вихли: «Здесь... все из области платья — верхняя одежда, шапки, обувь — сделаны из шерсти, овчины или необработанной кожи. Исключение составляет нижнее платье (оно же и белье), которое делается из бязи, хотя последняя обильно смазывается бараньим салом или растительным маслом для прочности, так как белье, платье носится до тех пор, пока не потребует действительно замены»⁷⁷. Тот же автор отмечал, что «лозунг, брошенный женотделами и кооперацией — «пальто горянке», далеко не дошел еще до селений Дагестана. Ситец и бязь — вот главные материалы для костюма женщины»⁷⁸.

Тем не менее в 20—30-е и 40-е годы в одежде лакцев все более нарастали изменения в сторону частичного или даже полного исчезновения атрибутов одежды старинного покроя и замены их новыми, урбанизированными формами, близкими общесоюзной моде. Но еще до 50-х годов в одежде наблюдалось смешение традиционных и новых форм, появлялись комплексы одежды, состоявшие из случайных вещей, новые формы, часто представлявшие собою творческую переработку городских фасонов в соответствии со вкусами их потребителей. Возможности наиболее полного удовлетворения спроса сельского населения на одежду появились в 60—70-е годы, когда возросла материальная обеспеченность сельского населения, и возможности внутреннего рынка по снабжению населения необходимыми товарами также выросли.

С ростом промышленного производства товаров народного потребления отпала необходимость в использовании для изготовления одежды домотканины, которая сохраняла еще некоторое значение в довоенный период для изготовления одежды. Продолжает еще использоваться для изготовления одежды в отдельных случаях шерсть, овчина, но повсеместно широкое распространение имеют хлопчатобумажные, шелковые, шерстяные, синтетические ткани для пошива мужской, женской и детской одежды. Широко пользуются лакцы и покупной готовой одеждой фабричного изготовления. Обилие и всеобщая доступность средств массовой информации (периодическая печать, радио и особенно телевидение, кино) способствуют тому, что жители села все более приближаются к городскому населению в своей мобильности в восприятии новых веяний моды.

В последнее десятилетие лакцы, как и все народы Дагестана, широко пользуются общеевропейскими формами одежды, в основном, турецкого, итальянского, сирийского, польского и другого производства, доставляемой в Дагестан перекупщиками-челнока-

ми с распродаж в разных странах и охотно раскупаемой в Дагестане.

§ 4. ПИЩА

Основными продуктами питания лакцев, как и других народов Дагестана и многих народов Кавказа, в XIX—начале XX вв. являлись продукты земледелия и животноводства. Подсобное значение в питании населения имели привозные фрукты, а также дикорастущие травы. Овощей в рационе лакцев было мало — это лук, чеснок, морковь, разведением которой занимались в Лакии некоторые селения, тыква и огурцы, выращивавшиеся в сел. Кума.

Важнейшим продуктом питания было мясо, хотя ели его не часто. Наибольшим успехом пользовалась баранина, затем говядина. Дичь, а также домашняя птица существенной роли в питании не играли, так как птицеводство в Лакии не было развито. Ф. И. Гене в начале XIX в. сообщал: «В верхнем Дагестане домашней птицы, исключая кур, никакой нет... В бытность мою в Казикумухе случилось мне видеть только двух гусей, которых для редкости держат, уток же и индюков вовсе не видно»⁷⁹. Другой автор в конце XIX в. отмечал, что в Лакии птицеводство вовсе не развито, домашняя птица не имеет за собою никакого ухода, мясо невкусно и чрезвычайно жестко⁸⁰.

Большое значение в питании лакцев имели молочные продукты. Молоко в свежем виде употребляли редко. Оно шло, в основном, на приготовление масла и творога. Масло повсеместно сбивали из сливок, за исключением селений Вицхинского магала, где его изготавливали из скисшего молока. Сливки наливали в глиняную маслобойку «урша» и, добавив столько же холодной воды, сбивали масло, равномерно раскачивая сосуд. Снятое молоко шло на приготовление творога. Для этого молоко слегка подоревали и створожившуюся массу сливали в специальный мешочек, который вешали для стока сыворотки.

В селениях Вицхинского магала семь — десять соседок сливали все надаиваемое молоко в доме одной из женщин — «тйайла шарсса» (честная женщина). Через неделю все женщины собирались, разливали скисшее молоко по маслобойкам и сбивали масло. Сливать могли и неравное количество молока, но полученное масло и творог делили поровну. Оставшаяся сыворотка заботливо собиралась и употреблялась в пищу или же шла на приготовление домашнего укуса «къурчисса».

Большим подспорьем в питании была брынза, особенно в овцеводческих селениях. Изготавливалась она у лакцев чабанами на высокогорных пастбищах тем же способом, что и у других наро-

дов Дагестана. Овечье молоко заквашивалось, затем слегка подогревалось и процеживалось. Закваской служил желудок новорожденного ягненка. Полученная брынза солилась, заливалась сывороткой и хранилась в сосудах. Чабаны не хранили брынзу на пастбище, а отдавали хозяевам овец в определенное время, в порядке очереди.

Из различных видов брынзы наиболее вкусной считалась так называемая «каршул нис». Для ее приготовления заквашенную обычным способом массу слегка подогревали и наливали в неглубокую яму, дно и стены которой были обложены травой. Сверху яму закрывали листьями и оставляли до тех пор, пока вся сыворотка не уйдет в землю. Шар твердой брынзы вынимали из ямы, осыпали солью и заворачивали в листья. Такой сыр бывал очень приятен на вкус и считался изысканным кушаньем.

Как и другие дагестанцы, лакцы ели три раза в день: утром — «кЮрхилсса», днем — «ахтейнсса», вечером — «гъанттейнсса». Питание лакцев в прошлом отличалось скудностью. Днем еду не готовили, ограничиваясь остатками вчерашнего ужина, хлебом или толокном, а также небольшим количеством молока или сыворотки. На ужин же готовили что-нибудь горячее. Пищу приправляли привозными пряностями (перец, гвоздика, корица), а также дикорастущими душистыми травами и их семенами (тмином, мятой, чабрецом). Наиболее обильной была еда в период полевых работ. В это время горячую пищу готовили не только вечером, но и днем.

В процессе еды соблюдался определенный этикет: лучший кусок получал старший мужчина. В присутствии гостей хозяин не заканчивал еду прежде гостя, которому в этом случае предназначались лучшие куски.

Хлеб изготавливался двух видов: на закваске — «хамир дирхусса» и пресный — «кТири ччат». Пресный хлеб выпекали редко, в тех случаях, когда очень спешили. Хлеб имел разные размеры, а форма его была преимущественно круглой и овальной. Ритуальные хлеба повторяли форму обычных, но были больше размерами. Выпекали хлеб в печах «кАра». В быту, а также в ритуальных целях, употреблялись тонкие пресные лепешки из пшеничной муки «кЮла ччат» (досл. «тонкий хлеб»), которые пеклись на железном листе. Их раздавали в обрядах похоронно-поминального цикла, они фигурировали также в ритуалах, связанных с проведением первой борозды.

В исследуемое время лакомством являлись поджаренные зерна злаков — «щившу». Их ели при подготовке зерна для толокна, а иногда специально поджаривали небольшое количество зерна для детей или зимой, во время посиделок. В критических ситуациях «щившу» могло заменить хлеб.

Самым популярным у лакцев, как и у других народов Дагестана, блюдом был хинкал «ххункIру». Важным компонентом этого блюда является мясо, свежее или сушеное. Наиболее древним видом хинкала, по-видимому, является так называемый «чабанский» хинкал — «гьюхчил ххункIру» или «хъат риршу ххункIру», который отличался простотой изготовления: раскатывали колбаски теста, сплющивали, резали на куски и бросали в кипящий бульон. Ели с мясом или с сыром.

Из всех видов хинкала наиболее популярным у лакцев был «гъавккури». Его ели с бульоном, в который добавляли местного изготовления уксус «къурчисса», или привозное кислое пюре из алычи — «къурчи», а также толчёный чеснок. В настоящее время это блюдо едят с подливой из томата с толченым чесноком. Для аромата в бульон кладут душистые травы: петрушку или киндзу. Изготавливается этот вид хинкала следующим образом: раскатывают тонкие стержни теста и режут их на мелкие кусочки. Каждый кусочек на ладони левой руки придавливают большим пальцем правой руки и слегка раскатывают.

Существовал не только «кIисса шусса», как называют по способу приготовления вышеописанный «гъавккури», но и «кIисса бивтусса». Для последнего стержни теста нарезаются на более крупные куски, которые раскатываются в мелком корыте нажатием указательного пальца⁸¹. Еще один вид хинкала — «кIюла гъавккури» — подобен кумыкскому⁸². Для его приготовления скалкой раскатывались тонкие лепешки, которые разрезались на четырехугольные кусочки. Сварив, их вынимали из бульона, добавляли немного масла и засыпали сверху мелко нарезанными, вареными вкрутую яйцами. Заливали их и кислым молоком «мас». Этот вид хинкала обычно готовился без мяса. Если же его варили с мясом, то лепешки делались большей толщины. В Кулинском районе этот хинкал называли «бусу ххункIру» и при еде заправляли толченым чесноком и «къалия» — поджаренным курдюком.

В самом конце XIX—начале XX вв., когда в некоторых селениях Лакии стали возделывать кукурузу, вошли в обиход блюда из кукурузной муки, в том числе хинкал — «шагнал лачIал ххункIру». Для его приготовления замешивали тесто из кукурузной муки на очень горячей воде. От теста отрывали куски и, придав им круглую с уплощением в центре форму, бросали в кипящий бульон. Иногда такие галушки готовились с начинкой из внутреннего сала.

Очень популярны были в Лакии пельмени—«бувцIу ххункIру» (наполненный хинкал) с разнообразной начинкой, которая соответствующим образом приправлялась. Мясную начинку мелко рубили с луком, добавляя сывороточный уксус «къурчисса», а так-

же порошок сухого тмина и ягоды барбариса. В начинку творожных и яичных пельменей, а также пельменей с начинкой из трав, добавляли лук, поджаренный на масле или курдюке. Пельмени с яичной начинкой, по словам А. Омарова, были блюдом, «принадлежащим к числу роскошных блюд горского стола»⁸³. Все виды пельменей имели форму мешочков, наполненных начинкой. Готовые пельмени заливались кислым молоком, приправленным чесноком.

Лакцы очень любили блюда из свежей зелени, особенно пельмени с начинкой из зеленого лука. Начинку для этих пельменей готовили следующим образом: мелко нарезанный лук заливали яйцами и небольшим количеством молока, к которому добавляли масло, внутреннее сало или курдюк, и варили обычным способом. На начинку пельменей и пирогов шла также тыква, а позже и картофель. Очень популярны были пельмени с начинкой из дикорастущих трав: «мечI» (крапива), «сам» (дикий лук), «нацIу мечI» (конский щавель), «гурвати» (манжетки), «къяжа» (мокрица) и др.; к ним иногда добавляли листья и цветы фиалки. Пельмени с любой из трав готовили одним и тем же способом. Травы предварительно чисто мыли, затем рубили, добавляли лук, жареный в масле или курдюке, а также кусочки старого сала, яйца и солили. Некоторые из трав можно было употреблять в пищу и летом, но блюда из них бывали особенно вкусны лишь весной.

Существовал еще один вид пельменей, готовили их очень редко, как правило, только осенью, когда забивали скот, — это «гьутруххюттулур ххункIру». Тонкие кишки, которые невозможно было наполнить фаршем, а также легкие, варили, потом, вынув их из котла, солили и оставляли на ночь. На следующий день их мыли и клали в самодельный уксус «къурчисса». Через несколько дней или через неделю их вынимали из уксуса, снова мыли и затем мелко рубили. В заключение фарш приправляли луком, жареным в масле, яйцами, перцем, барбарисом, тмином.

Много места в пище лакцев занимали пироги со всевозможной начинкой — «буркив», «чуттурду». Начиняли их в основном тем же, чем и пельмени, только при приготовлении начинки для пирогов в нее не добавляли жидкостей. «Буркив» — род пшеничных пирогов с тонкой коркой и тонким слоем начинки — пекли на железном листе и ели, смазав маслом и разрезав на куски. Для «чуттурду» корка делалась более толстой и пекли их, как хлеб, в хлебной печи «кIара». «Чуттурду» сохранялись дольше, поэтому их пекли главным образом в дорогу.

Наиболее популярными из «буркив» были оригинальные пироги «нисирей-ччат» с сырной начинкой. Большой частью начинку для них готовили следующим образом: размельченный коровий

сыр раскладывали на подносе и давали ему постоять сутки, чтобы «гъили лаган» (согрелся). Затем сыр приправляли солью, иногда добавляли зеленый лук. Получившуюся массу равномерно раскладывали на одной половине круглой тонкой лепешки, другой половиной прикрывали начинку, и края защипывали. При выпечке сыр плавился, а при еде тянулся и вытекал из пирогов.

«Нисирал чуттурду» готовились с начинкой из свежего сыра с добавлением яиц и приправ. В тесто для аромата добавляли восточную пряность «ганзиль».

«Чимусул буркив» — пироги с начинкой из зеленого лука. Начинку для них готовили так же, как для пельменей.

«МечIял буркив» — пироги с крапивной начинкой. Вместе с крапивой часто рубили другие дикие травы (те же, что употреблялись для начинки пельменей). Чаще всего к крапиве добавляли конский щавель «нацIу мечI». Пироги пекли и с одним конским щавелем, который старались нарвать на горных пастбищах — «бизанттал мечI». Считается, что в таком щавеле нет горечи, в отличие от того, который растет на полях и огородах.

С конца XIX—начала XX вв., когда лакцы начали выращивать картофель и кукурузу, появились пироги с кукурузной и картофельной начинкой. Начинку из кукурузной муки готовили следующим образом. Посолив горячую воду и положив в нее жареный в масле лук, а также немного тмина и барбариса, замешивали в этой воде кукурузную муку до густоты; в эту массу добавляли яйца и слегка поджаривали на сковороде; полученную таким образом начинку раскладывали на лепешке. Картофель для начинки вначале варили, затем разминали и приправляли жареным луком, солью, перцем, тмином, яйцами. Для тыквенных «буркив» очищенную от кожуры тыкву разминали, добавляли приправы и поджаривали на сковороде.

На территории современного Лакского района не готовили пирогов с мясной начинкой. Они были распространены только у жителей нынешнего Кулинского района, где, по-видимому, сказывалось влияние соседней даргинцев, а также более выраженное животноводческое направление хозяйства.

Как и даргинцы, лакцы этого района готовили пироги с мясной начинкой «дикIул къячIив» следующим образом. Из теста делалась «тарелка» с высокими краями, и в нее накладывалась начинка из свежего рубленого мяса, посоленного и приправленного луком и тмином. Сверху все это прикрывалось тонкой лепешкой, и края защипывались. Такого типа пироги большого размера, начинку которых составляло вяленое мясо, нарезанное мелкими кусочками и обильно залитое яйцами, выпекали в каждом доме в тот день, когда семья начинала весеннюю пахоту, и от-

правляли пахарю на обед вместе с посудинной свежей бузы. Считалось, что такой пирог, приготовленный в день первого выхода на пашню, обеспечивает плодородие пашни. С мясной начинкой здесь пекли и «чуттурду». Но в этом случае для начинки употреблялось сушеное мясо, нарезанное кусочками, в смеси с картофелем, также нарезанным кусочками, и яйцами.

Как и у других народов Дагестана, у лакцев были распространены разнообразные каши — «ккурч» или «лаччи бутIу». Все виды каш назывались «лаччи бутIу», т. е. заливаемые чесноком, хотя в исследуемое время их, за исключением каши «хъурункъуса», не ели с чесночной подливой. «Хъурункъуса» ели с подливой из кислого молока, в которое добавляли толченый чеснок. Готовили эту кашу из пшеничной крупы, крупно молотой на ручной мельнице. В кипящую воду бросали кусочек сушеного мяса для своеобразного аромата. Затем всыпали крупу и варили ее на медленном огне. Это блюдо готовилось в основном в ночь весеннего равноденствия и называлось «къатта тату» (створоживающий дом), т. е. приготовлением этого блюда выражалось пожелание, чтобы в доме целый год был достаток.

Любимым блюдом женщин, особенно часто приготавливавшимся для рожениц, а также сопровождавшим разнообразные обряды свадебного цикла, была каша «бурувссаннух курч». По-видимому, широкая популярность этого блюда объяснялась его питательностью, витаминизированностью и легкой усвояемостью. Готовилось оно следующим образом. В воде кипятили сушеные абрикосы до тех пор, пока они не размягчались. Затем, дав им остыть, разминали в воде, и жидкость процеживали. В полученной жидкости разбавляли пшеничную муку до определенной густоты, затем ставили котел на огонь и варили, все время помешивая. Это блюдо варилось без крупинки соли. Готовую кашу, которая имела приятный кисловатый вкус, ели с подливой «вивра». Вообще, почти все каши лакцы ели с этой подливой. «Вивра» готовилась следующим образом. Нагревалось топленое масло, и в нем размешивалось определенное количество урбеча «турт». Полученная жидкая масса черного цвета называлась «вивра» и употреблялась в качестве подливы к кашам и как самостоятельное блюдо.

Другим популярным видом каши была «щайини». В кипящую воду или сыворотку постепенно засыпали, размешивая, толокно. Как только каша закипала, ее выкладывали на поднос с толоком, обваливали в нем и ели, отламывая от общей массы куски и обмакивая их в масло или подливу «вивра», налитые в углубление в центре каши. Само название «щайини» («ини» — толок-

но, «щай» — обмакиваемое) свидетельствует о том, что это блюдо готовилось не из муки, а из толокна.

Одним из любимых блюд лакцев была каша «аьрччап». Существовало несколько способов ее приготовления, в зависимости от того, что служило ее основой. Самой распространенной «аьрччап» была та, которую готовили на простокваше, на сыворотке или на уксе из сыворотки, долив её водой. Кипятили одну из указанных жидкостей, солили ее и всыпали тонкой струей муку, всё время помешивая. Варили кашу на медленном огне около получаса. Когда она густела, ее выкладывали на большой поднос, засыпанный толокном. Обваляв кашу в толокне, ели, как и «щайни», отламывая кусочки и обмакивая их в масло.

Другой вид «аьрччап» — «нисирей аьрччап» (аьрччап — на сыре). Сыру давали постоять, как для пирогов «нисирей ччат». Затем в котел наливали небольшое количество молока или сыворотки и доводили до кипения; после этого в кастрюлю бросали сыр, который плавился и равномерно распределялся в жидкости. В эту массу насыпали толокно и, не дав вскипеть, убирали котел с огня и выкладывали кашу на «аьму» — поднос с толокном.

«Пиринжрейх ккурч» — мучная каша на рисовой основе. Для приготовления каши этого вида варили рис в подсоленной воде, как для плова, затем засыпали муку и снова варили, время от времени помешивая. Это блюдо, так же как «бурувессануйх ккурч», принято было готовить для рожениц или больных. Кашу этого вида, особенно, если она предназначалась для роженицы, готовили с добавлением чабреца — «ттуккул цю». Считалось, что присутствие в пище чабреца способствует обилию молока у роженицы. Поэтому чабрец добавляли даже в яичницу, если готовили ее для роженицы. С добавлением чабреца в тесто готовили и хлебцы «ттуккул цил ччатI», которые считались лакомым блюдом.

Существовал ряд блюд, основой которых был солод «кIут». Получали солод лакцы таким же способом, как и другие народы Дагестана⁸⁴. Для этого предварительно очищенное от сора зерно смачивали водой, засыпали в мешок и оставляли в нем на несколько дней. Проросшее зерно высыпали на паласы, сушили и затем мололи. Полученный солод шел на приготовление некоторых блюд лакской кухни, а также являлся необходимым компонентом для приготовления бузы «дукъра гъан». Солод всегда употреблялся в смеси с толокном, так как без него сладость не ощущалась. В блюда из солода соль не добавляли.

Для приготовления каши «кIуттал ккурч» солод, смешанный с толокном, замешивали очень густо в холодной воде, затем ставили на медленный огонь, доводили до кипения и кипятили ми-

нут 15. По мере нагревания каша становилась все более жидкой. Ели такую кашу с маслом или с подливой «вивра».

«КIуттал ччатIру» или «кIуттал чуттурду» — хлебцы или пироги с солодом. Для начинки солод густо замешивали в холодной воде, как для каши. Затем из теста готовили «тарелочки», клали в них приготовленную начинку и, закрыв ее сверху тестом, пекли в печи «кIара» как обычный хлеб. Другой способ приготовления таких же хлебцев состоял в том, что скалкой раскатывали тонкую лепешку «кIюла ччатI», накладывали на нее начинку, поднимали кругом края лепешки и, закрыв сверху, пекли в «кIара». При еде, отодрав верхнюю корочку, добавляли в начинку масло.

«КIуттал буркив» готовили так же, как и другие виды «буркив», только в качестве начинки употреблялся солод, замешанный в воде.

Блюда, приготовленные из солода, как и толокно, были пищей бедных слоев населения. Большое место занимали они в народной медицине горцев. Народ эмпирическим путем издавна узнал пользу этого продукта; современная медицинская наука также признает пользу употребления солода, в частности, при малокровии.

Толокно «ини» является одним из древних продуктов питания лакцев, как и других народов Дагестана. Поджаривание зерна для толокна было известно здесь издревле, о чем свидетельствуют материалы археологических раскопок, обнаруживших остатки печей для поджаривания зерна, подобных сохранившимся в Дагестане до наших дней. Толокно брали в дорогу, оно было и в повседневной жизни дежурным продуктом, который мог заменить хлеб. Одно из древнейших ритуальных блюд лакской кухни «гъанттий ини» готовилось простым размешиванием толокна в бузе. Поднос с этой кашей несла с собой женщина, сопровождавшая первого пахаря года на ритуальную борозду. Отсюда каждый сельчанин мог взять себе долю.

Из жидких блюд у лакцев готовили супы нескольких видов. Самым древним и простым по способу приготовления можно считать суп «лархъху накъ». Для приготовления его кипятили воду, солили ее и бросали туда кусочек сухого сала. Затем небольшое количество муки смешивали с водой, растирали руками на мелкие комочки и бросали их в кипящий бульон. Готовый суп ели с хлебом. Другой, также старинный вид супа — «къукъурал накъ» — суп из крупы; готовился он точно таким же способом, как и вышеописанный. Готовили супы с рисом, фасолью, чечевицей (гьулу). Чечевичный суп варился обычно с вяленым мясом, в такой суп добавляли и рис. Позже супы стали заправлять лапшой, а с появлением в горах картофеля — и картофелем.

Супом можно назвать и старинное ритуальное блюдо «хъахъ-

хъари», известное не только лакцам, но и другим народам Дагестана под разными наименованиями. В быту его готовили редко, но оно часто было атрибутом ряда обрядов: выхода плуга, вызова дождя. «Хъахъхъари» готовили для раздачи во время мусульманского праздника «ураза-байрам», а также в тех случаях, когда исполнялось заветное желание. Для приготовления этого блюда варили сушеное мясо, сухие языки, фаршированный желудок «бадаку». Вместе с ними варили черные бобы, фасоль, зерна пшеницы или ячменя. Готовое блюдо приправляли кислой курагой и луком, жаренным на курдюке.

К жидким блюдам относится и популярное у лакцев «бурувссануьх вивра». Готовилось оно в виде компота, но ели его с хлебом как обычный суп. Для приготовления «бурувссануьх вивра» кипятили в воде сушеные абрикосы, добавляли сахар и разводили в этом компоте отдельно приготовленное «вивра».

В дорогу, на свадебный стол невесты, а также в других торжественных случаях готовили «аьрайн гъавккури» (досл. «хинкал для войны») и «гъивхъул-тлутлул ххункIру» (пельмени с начинкой из ореха и изюма). Для них готовили сдобное тесто на молоке, масле, яйцах и сахаре, добавляли в тесто привозную пряность «ганзиль». Для «аьрайн гъавккури» тесто раскатывали на стержни, которые разрезали на куски и, скатав тремя пальцами на доске «ула» со специальным рисунком, бросали в кастрюлю с кипящим маслом. Для «гъивхъул-тлутлул ххункIру» толкли орехи с изюмом и подслащивали эту массу сахаром; затем ее выкладывали на кружочки теста, защипывали как пельмени и жарили в масле.

Весьма популярна была халва «бакъухъ». Для ее приготовления кипятили в котле масло и бросали в него щепотку муки. Если масло при этом шипело, высыпали остальную муку тонкой струей, все время помешивая ложкой. Варили на медленном огне минут 15—20 при постоянном помешивании. Затем, сняв котел с огня, добавляли мед; иногда, незадолго до полной готовности смешивали с орехами и изюмом. Это кушанье широко употреблялось как ритуальное. Чаще всего оно готовилось в различные моменты свадебного цикла, во время праздников и торжеств. Интерес представляет обряд «бакъухъ нацIу бан» (подсластить халву), который производился в праздник начала весны в некоторых лакских селениях: девушка-невеста в сопровождении подруг посещала родителей и родственников жениха и в каждом доме получала по хлебу, намазанному халвой. Такой же обход совершал и жених с друзьями. Полученные куски халвы и яйца они складывали в специальную сумку и вечером несли все это невесте. В ее доме их обильно угощали, и после танцев каждый из юношей по-

лучал из рук невесты какой-нибудь подарок: кисет для табака, кошелек для денег, носовой платок и т. п. Кроме того, «бакъухъ» готовили и раздавали при исполнении похоронных обрядов, а также на поминках. Приготавливали его и в дорогу, так как оно питательно и долго сохраняется.

На праздниках и свадьбах употреблялись и другие сладкие кушанья, например, «натIухI»⁸⁵. Для его приготовления варили мед или сахарный песок до сильного загустения, а затем всыпали туда поджаренные ядра орехов, абрикосовых косточек, семя конопля или лапшу. «Къулукърей» натIухI»⁸⁶ — вид «натIухI». Для его приготовления варили мед до тех пор, пока он сильно загустеет. Затем, дав этой массе немного остыть, размешивали в ней урбеч в количестве чуть больше меда, наконец, разрезав массу на мелкие куски, давали им окончательно остыть.

В ночь весеннего равноденствия у лакцев было принято готовить «ницIал какъну» (досл. «медовый голубь»). Для этого варили мед до загустения с добавлением гвоздики, муската, корицы. Затем, смазав руки маслом, две женщины начинали тянуть эту массу в разные стороны. После многократного повторения этого процесса матовая тягучая масса закручивалась наподобие птичьего силуэта. Это лакомство невеста обязательно посылала в дом жениха вместе с другими сладкими блюдами. Точно так же готовили и «кIиянна» — медовые конфеты, которые раздавали в день свадьбы в доме невесты тем из гостей, которые приходили за невестой от жениха.

В ночь на 21 марта принято было, кроме приготовления вышеуказанных лакомств, печь хлебцы из сдобного теста — «бартри», «абартри» и «гъивх риршу ччатIру». «Барта», «абарта» (мн. ч. «бартри», «абартри») — это хлебец овальной формы, верхняя часть которого завернута наподобие рогов. «Бартри», как правило, пекли один раз в год и вместе с «гъивх риршу ччатIру» (круглые хлебцы, покрытые орехами и изюмом) давали детям, а также посылали от невесты к жениху и от жениха к невесте в первую ночь весны.

В эту же ночь и на другие праздники было принято печь для детей маленькие хлебцы с запеченным внутри яйцом, а также сдобные булочки «цулкъри».

В исследуемое время у лакцев имелся ряд блюд, одновременно заимствованных у соседних народов Дагестана и Кавказа. Так, во время праздников, особенно ураза-байрама, было принято готовить блюдо «сузма». Для этого кислое молоко наливали в мешок и, повесив его на гвоздь, давали стечь сыворотке. Оставшуюся кисловатую массу ели, смешав с медом. На свадьбах, а также для семьи и гостей принято было готовить плов. Лакские женщи-

ны умели готовить плов, процеженный обычным способом, и без процеживания — «шила пулов». Во втором случае на два стакана воды брали стакан риса, сразу же добавляли масло, целиком очищенную луковицу, иногда и изюм. Котел ставился на слабый огонь, и через полчаса плов бывал готов. Оба вида плова заливали при еде кисло-сладкой подливой из сушеной кураги или из изюма. Для этого курагу или изюм варили в небольшом количестве воды и добавляли немного масла. Плов с мясом — «бухар пулов» стали готовить лишь в последние десятилетия.

На свадьбах и в других торжественных случаях принято было готовить «чихиртма», «къавурма» и «дурма» — блюда, заимствованные из азербайджанской кухни. «Чихиртма» — мелко нарезанное куриное мясо, жареное в масле и залитое яйцами. «Дурма» (голубцы) и «къавурма» готовились общепринятым на Кавказе способом, только при приготовлении «дурма» фарш заворачивался не в капусту или виноградные листья, а в листья конского щавеля.

Из напитков, известных лакцам, как и другим народам Дагестана и Кавказа, самым древним является буза — «дукъра гъян». По мнению ряда исследователей, древнейшим очагом культуры «нехмельного» пива является Передняя Азия⁸⁷. У лакцев буза занимала почетное место среди напитков и до появления чая употреблялась весьма интенсивно. А. Омаров писал: «Без бузы горец не может работать. Корми его чем угодно, только чтобы был кувшинчик бузы»⁸⁸.

Буза готовилась у лакцев так же, как и у других народов Дагестана и некоторых народов Кавказа. Но лакцы для брожения никогда не употребляли хмель. Вначале готовили тесто на закваске «кър» и несколько дней выдерживали опару. Затем из нее пекли хлебцы на специальном толстом листе железа «гъуни». Выпеченные хлебцы назывались «зини ччатI». Их сушили на солнце, а потом замачивали в воде и оставляли в ней на один—два дня. Размокший хлеб мяти руками до получения однородной кашицы, добавляли в нее часть подготовленной смеси из солода и толокна и оставляли на несколько дней бродить. Затем добавляли оставшуюся часть смеси и помещали всю массу в теплое место на 5—7 дней. После процеживания через сито напиток был готов к употреблению, но его еще день выдерживали и лишь потом пили. Самая верхняя пенная часть его носила название «хъхьинча», средняя часть — «гъян», густой осадок — «кици». Самой слабой была «хъхьинча», ее любили женщины. «Кици» имел горьковато-кисловатый вкус — пока до него доходила очередь, он успевал слегка скиснуть. А. Т. Васильев отмечал: «По вкусу буза похожа на крепкое пиво и опьяняет, если много ее выпить»⁸⁹.

На свадьбах и в других торжественных случаях лакцы употребляли и другой напиток — «мачча»⁹⁰. В описываемое время «мачча» готовили из сахара или меда. Для брожения клали кусочек кислого теста, приготовленного на бузе «дукъра гъян».

По сведениям А. Т. Васильева, в конце XIX века у лакцев была в употреблении и «чаба» — кипяченное виноградное вино, по видимому, привозимое из Аварии, Кумыкии или из Кайтага. Употреблялись и привозные крепкие спиртные напитки, в том числе водка. Лакцам был известен и напиток, употреблявшийся также соседними даргинцами-цудахарцами, называвшими его «Тутула мин». У лакцев он назывался «Тутул гъян» («вино из винограда») и так же, как у даргинцев, готовился из привозного изюма, поскольку по климатическим условиям виноград на территории Лакки не возделывался. Вино, приготовленное из изюма, было доступно только зажиточным слоям населения, в то время как буза готовилась в каждой семье.

Из безалкогольных напитков можно отметить чай и старинный ритуальный напиток «нацлу шин» (сладкая вода), употреблявшийся в отдельные моменты свадебного цикла, в частности, сосуд с этой жидкостью сопровождал невесту в дом жениха; с «нацлу шин» встречали невесту и у ворот дома жениха, где ей давали отпить глоток этого напитка. Он был известен и другим народам Дагестана.

Чай появился в лакской среде во второй половине XIX в. и вначале употреблялся лишь знатью. Широко употреблять натуральный чай стали уже в советское время. В дореволюционной Лакки вместо чая пили отвары всяких душистых и лекарственных трав: мяты, чабреца, зверобоя, душицы и др. Вместо чая заваривали также плоды шиповника и лепестки его цветов. С начала XX в. вошел в употребление и калмыцкий чай под названием «ногай-чай».

Говоря о пище лакцев, следует отметить, что пища жителей нынешнего Лакского района отличалась большим разнообразием, чем пища жителей Кулинского района. Это объясняется тем, что в Кулинском районе не было природно-климатических условий для выращивания тех овощей и фруктов, которые у жителей Лакского района, хоть и занимали в рационе весьма скромное место, но все же были.

Кроме того, большее разнообразие пищи в Лакском районе в прошлом объяснялось и тем, что жители этого района издавна теснее общались с населением отдаленных местностей. Ремесленники и торговцы из Лакского района большую часть времени проводили в городах Закавказья и Северного Кавказа, выезжали в Центральную Россию и даже за границу. Хозяйство горца, не-

смотря на приобретаемую им товарность, в основе своей было полунатуральным. Натуральность его сильнее проявлялась в овцеводческих селениях, которых в Кулинском районе было больше, чем в Лакском.

Лакцы, как и другие народы Дагестана, летом или осенью заготавливали необходимые на зиму продукты.

После молотбы и очистки зерна принято было молот его в муку и толокно. Для их хранения у лакцев существовали специальные лари «су». В балхарских глиняных сосудах «къячIив» засаливалась брынза. В специальных мешочках хранился творог; для сушки его подвешивали к потолку или сушили в размельченном виде на паласах. Засушивали на зиму и съедобные травы, чаще всего крапиву, для чего ее мелко рубили. Перед использованием сухую траву замачивали в воде или предварительно растирали в порошок руками, а потом замачивали.

Осенью в Лакии, как и во всем Дагестане, принято было забивать скот, который после летнего нагула на альпийских пастбищах имел хорошую упитанность. Разделав тушу животного, мясо вешали сушить в тени, в хорошо проветриваемом помещении. Разделка туши носила название «чуллу даву» (досл. «делание боков»). Чисто промытые кишки и желудок наполняли фаршем и также сушили. Круг высушенной толстой колбасы обматывали колбасой из тонких кишок и в таком виде сохраняли. Отдельно сушились курдюки «уттулу», а также круги внутреннего сала — «майлул карши». Засушивались и языки, которые употреблялись при приготовлении ритуального блюда «хьахьхьари». Самые тонкие кишки обматывали вокруг внутреннего сала и варили. Желудок было принято также наполнять рисом или крупой и варить.

По традиции и теперь большое количество скота забивается осенью, хотя во многих селениях часто и зимой можно купить свежее мясо.

Еще до революции пища лакцев пополнялась новыми блюдами, заимствованными у других народов Кавказа и у русских. Но на лакской почве прививались лишь те из них, для приготовления которых в Лакии были условия, а некоторые блюда слегка изменялись и приспособлялись к местным условиям. Например, повсеместно известная яичница приправлялась у лакцев порошком чабреца, мяты или лекарственных трав — зверобоя, душицы.

С установлением в Дагестане Советской власти пища лакцев претерпела изменения в смысле пополнения ее новыми продуктами и новыми блюдами. Пища лакцев значительно обогатилась благодаря снабжению населения всеми необходимыми продуктами через сельские магазины. Жители аулов приобретали в них

сахар, масло, крупы, всевозможные специи и приправы, консервы, сухофрукты, кондитерские изделия и т. д.

В районных центрах функционируют хлебопекарни, и население пользуется готовым хлебом. В остальных же селениях хозяйки по-прежнему пекут хлеб два-три раза в неделю.

Проникли и продолжают проникать блюда из кухонь соседних дагестанских и кавказских народов, а также русские блюда.

Большой популярностью у лакцев пользуется теперь борщ. Летом капусту можно купить на рынках в райцентрах, ее возделывают также во многих селениях на приусадебных участках. Остальные необходимые для борща компоненты также выращиваются на приусадебных участках. Прочное место в лакской кухне заняли котлеты, фрикадельки, а также всевозможные сладкие блюда и печения.

Проникновению новых блюд в годы Советской власти способствовала сеть столовых, кухонь дошкольных учреждений и школ-интернатов. Привозили с собой рецепты новых блюд и лакцы, приезжавшие из города в отпуск, на каникулы или на постоянную работу. Увеличение подвижности представителей старшего поколения, которые бывали в городах Дагестана и всей страны, где приобретали навыки приготовления и потребления новых блюд, также способствовало распространению рецептов их приготовления.

Отошли в прошлое блюда из толокна и солода, являвшиеся в прошлом показателем бедности населения. Однако лучшие блюда лакской кухни занимают почетное место и в современной лакской пище. Лакская кухня обогатилась ароматическими травами, которые сейчас разводятся повсеместно, а также фруктами и овощами. В настоящее время почти всюду, где только позволяют климатические условия, выращивают фруктовые деревья и овощи. Некоторые колхозы имеют сады и виноградники на кутанах в плоскостных районах.

От русских лакцы восприняли различные способы заготовки фруктов и овощей впрок: приготовление варенья и компотов из различных плодов, засолку огурцов, помидоров, капусты и т. п.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 В разделах о поселениях и жилищах лакцев в XIX—начале XX в. мы пользуемся полевым материалом только из Лакского и Кулинского районов — территории традиционного расселения лакцев с древнейших времен до наших дней. Новолакский район, куда насильственно были переселены лакцы в 1944 г.,

не может дать материала для исследования традиционного лакского поселения и жилища.

² Гене Ф. И. Сведения о горном Дагестане. 1835/1836 гг. // ИГЭД. М., 1958. С. 346.

³ Von Erkert R. Der Kaukasus und seine Volker. Leipzig, 1887. S. 150.

⁴ Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану. // ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1870. С. 24.

⁵ См. Извлечение из Тарихи Дагестана Мухаммеда Рафи. // Тарихи Дербенд-Наме. Под ред. М. Алиханова-Аварского. Тифлис, 1898. С. 180.

⁶ См. Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.; Л., 1941. С. 182.

⁷ Симонович Ф. Ф. Описание Южного Дагестана. 1796. ИГЭД. С. 152.

⁸ Габиев С. Лаки, их прошлое и быт. // СМОМПК. Вып. 36. Тифлис, 1906. С. 10.

⁹ См. Булатов А. О. Экофильные и экофобные факторы расселения народов Дагестана. // Наука и молодежь. Махачкала, 1997.

¹⁰ Османов Г. Г. О социальном строе Дагестана в конце XVIII—начале XIX в. // Ученые записки Института ИЯЛ. Махачкала, 1960. Т. VII. С. 158.

¹¹ См. Бакиханов А.-К. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926.

¹² См. Маршаев Р. Г. Лаки с древнейших времен до VII в. // Рук. фонд Ин-та ИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 51. Л. 93.

¹³ Выписка сделана краеведом Магомедханом Абдуллапашаевичем Пашасвым в начале 50-х годов XX в. из книги, принадлежавшей тогдашнему председателю сельсовета сел. Аркас Буйнакского района Магомедову Али. Перевод с арабского на лакский язык осуществлен тогда же Ибрагимом Магомедовым из с. Ницовкра, с лакского на русский — нами. Опубликовано нами в 1982 г. в сборнике «Тюркско-дагестанские языковые контакты». Махачкала, 1982. С. 159—160.

¹⁴ Далгат Башир. Обычное право и родовой строй народов Дагестана. // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 22. Л. 25.

¹⁵ Чурсин Г. Ф. Авары. Этнографический очерк. 1928 г. Махачкала, 1995. С. 16.

¹⁶ В 1976 году во время работы в составе этнографической экспедиции в Чародинском районе, в селениях бывшего общества Карах, нам довелось услышать предание о развалинах селения напротив лесного участка Гьордаль, согласно которому жителями этого селения были лакцы, изгнанные из родных мест в качестве кровников. Прожив здесь определенное время, они ушли отсюда. По легенде это были состоятельные люди; уходя, они закопали будто бы свои богатства на окраине селения и завалили это место огромным валуном, который якобы и ныне находится там же. По словам рассказчиков, учителей Глярошской средней школы, кто-то из потомков бывших жителей этого села проживает ныне в Новолакском районе. Если отбросить некоторые частности и принять во внимание общую канву легенды, можно заметить, что она как бы

дополняет кулинскую запись легенды о тухуме Къарахъи. Более того, часть кулинцев действительно проживает ныне в с. Новокули Новолакского района.

¹⁷ См. История Дагестана. Т. I. М., 1967. С. 268—271; Магомедов Р. М. История Дагестана. Махачкала, 1968. С. 121—122; История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988. С. 270.

¹⁸ Магомедов Р. М. Указ. соч.; его же. Хронология истории Дагестана. Махачкала, 1959. С. 36—41.

¹⁹ Известно, что «с середины XV и почти до конца XVIII столетия, т. е. в течение без малого трех с половиною веков, в Крыму царствовали 22 Гирея». См. Тарихи Дербенд-Наме / Предисловие М. Алиханова-Аварского. Тифлис, 1898. С. 11.

²⁰ См. Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 200. Кроме того, по сообщению бывшего научного сотрудника Института ЯЛИ Т. Таймасхановой, «боргаан» часто встречается в составе микропонимов на Кумыкской плоскости.

²¹ Тарихи Дербенд-Наме. С. 15.

²² См. Османов М. О. Поселения даргинцев. // Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967.

²³ Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 131—132; Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. С. 99, 105; и др.

²⁴ Марков Е. Очерки Кавказа. СПб., 1887. С. 593.

²⁵ Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану. С. 37.

²⁶ Амиров. Г.-М. Среди горцев Северного Дагестана. // ССКГ. Вып. VII. Тифлис, 1879. С. 78—79.

²⁷ См. Османов М. О. Жилище. // Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967.

²⁸ Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 205—206.

²⁹ Их описание см. Очерки общей этнографии. Зарубежная Азия. М., 1959. С. 72.

³⁰ Котович В. М. Верхнегунибское поселение. Махачкала, 1965. С. 36—37.

³¹ Бредэ К. А. Отчет о раскопках в 1956 г. археологических памятников на Сулаке. // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 35; Канивец В. И. Памятники бронзового века на Сулаке (1956 г.). // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 26.

³² См. Котович В. М. Указ. соч. С. 74.

³³ Трипольский Н. М. Казикумухский округ. // Медицинские ведомости. 1865. № 36. С. 329.

³⁴ Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. I. Кн. I. С. 537.

³⁵ Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану. С. 32—33.

³⁶ См. Габиев Д. М. Эволюция лакского жилища (XVIII—XX вв.). // Кавк. этногр. сборник. Вып. IV. М., 1969. С. 155.

³⁷ См. Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. С. 173.

- 38 См. Габиев Д. М. Указ. соч. С. 177—178.
- 39 Рукопись путевых очерков Н. П. Попова, участника этнографической экспедиции 1924 г. в Дагестане. // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 42. Л. 31.
- 40 Дирр А. Экскурсии по Дагестану. IV. Кумух и лаки. // К., 1904. № 284. С. 2.
- 41 Габиев Д. М. Указ. соч. С. 151.
- 42 Кузнецов Н. И. В дебрях Дагестана. СПб., 1913. С. 153.
- 43 Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. С. 151; Материальная культура аварцев. С. 171.
- 44 Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи. // Вестник Европы. 1867. Т. III. С. 142.
- 45 Васильев А. Т. Кази-кумухцы. // ЭО. 1899. № 3. С. 69.
- 46 Габиев Д. М. Указ. соч. С. 153—154.
- 47 Дирр А. Указ. соч. С. 2.
- 48 Омаров А. Как живут лаки. // ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1870. С. 14.
- 49 Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану. С. 37.
- 50 Васильев А. Т. Кази-кумухцы. С. 70.
- 51 Марлинский А. Амалат-бек. // Дагестан в русской литературе. Махачкала, 1960. С. 73.
- 52 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 70.
- 53 Омаров А. Как живут лаки. С. 13.
- 54 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 71.
- 55 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 70.
- 56 Омаров А. Указ. соч. С. 39.
- 57 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 71.
- 58 Омаров А. Указ. соч. С. 14.
- 59 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 70.
- 60 Омаров А. Указ. соч. С. 13.
- 61 Омаров А. Указ. соч. С. 10.
- 62 Воронов Н. И. Указ. соч. С. 37.
- 63 Ган К. Ф. Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 г.). // СМОПК. Вып. XXXI. Тифлис, 1909. С. 77.
- 64 Ган К. Ф. Указ. соч. С. 70.
- 65 Воронов Н. И. Указ. соч. С. 34—35.
- 66 Там же. С. 33.
- 67 Описание одежды с таким названием у кумыков см. Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков в XIX—XX вв. Махачкала, 1960. С. 124—126.
- 68 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 71.
- 69 Ган К. Ф. Указ. соч. С. 70.
- 70 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 70.
- 71 См. Котович В. Г., Мунчаев Р. М., Путинцева Н. Д. Некоторые данные о средневековых памятниках горного Дагестана. // МАД. Махачкала, 1962. Т. II. С. 283.
- 72 См. Омаров А. Указ. соч. С. 25—26.
- 73 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 70.
- 74 См. Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. Материальная культура даргинцев. С. 242.
- 75 Рукопись путевых очерков Н. П. Попова, участника этнографической экспедиции 1924 г. в Дагестане, содержащих маршрутное описание Буйнакского, Даргинского, Кумухского, Самурского и Кюринского округов. // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 42. Л. 32—33.
- 76 Рукопись путевых очерков Н. П. Попова... Л. 37.
- 77 Тихомиров А. Рукопись очерка о кустарной промышленности Даргинского, Лакского и Аварского округов ДАССР, составленного А. Тихомировым на основании выборочного обследования, проведенного летом 1929 г. // Рук. фонд ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 29. Л. 26—27.
- 78 Там же. Л. 19.
- 79 Гене Ф. И. Сведения о горном Дагестане. // История, география и этнография Дагестана. Сб. архивных материалов под ред. М. О. Косвена и Х.-М. О. Хашаева. М., 1958. С. 345.
- 80 Казикумухский округ. // Новое обозрение. 1890. № 2159.
- 81 У даргинцев этот вид хинкала носит название «шатихинки».
- 82 См. Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков. С. 149.
- 83 Омаров А. Указ. соч. С. 84.
- 84 См. Гаджиева С. Ш. Материальная культура кумыков. С. 158; Булатова А. Г. (Пашаева А. Г.). Пицца. // Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г. (Булатова А. Г.) Материальная культура даргинцев. С. 272.
- 85 «Натлук» — блюдо, широко известное в Дагестане и на Кавказе под разными наименованиями.
- 86 «Къулукъ» — название урбеча в Вицхинском магале.
- 87 Очерки по истории техники Древнего Востока. М.—Л., 1940. С. 29.
- 88 Омаров А. Как живут лаки. // ССКГ. Вып. IV. С. 13.
- 89 Васильев А. Т. Указ. соч. С. 73.
- 90 У даргинцев этот напиток носит название «макатта».

Глава IV

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ

§ 1. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

Основной формой семьи у лакцев в XIX в., судя по письменным источникам и полевому материалу, была малая семья. Но полевой материал содержит данные и о бытовании у лакцев в XIX и даже в начале XX века неразделившихся семей, состоящих из трех-четырех нисходящих поколений: родители — дети — внуки — правнуки. В горах большая семья распалась рано, чему способствовал ряд причин, основной из которых были специфические условия горной зоны, где из-за остроого малоземелья истари развивалась система искусственного террасирования. Она вызвала раннее появление частной собственности на возделываемые участки, а это создало новые семейные отношения.

Острый земельный голод обусловил раннее развитие в Лакии ремесел и вовлечение ее в торговые отношения. Это привело к скоплению материальных ресурсов в руках отдельных членов больших семей, что, в свою очередь, вело к распаду демократических отношений в семейной общине и ее разложению. Таким образом, еще задолго до XIX в. семейная община у лакцев, не обусловленная экономической необходимостью, изживает себя.

Тип больших семей, который встречается у лакцев в XIX — начале XX в., известный этнограф-кавказовед М. О. Косвен называет «отцовской большой семьей»¹. Такие семьи существовали в Лакии вплоть до установления в Дагестане Советской власти и состояли из 20—25 и больше членов.

В этих семьях общими были доходы, получаемые от земли и от скота, а также заработки отходников. В личной собственности членов семьи, кроме одежды, было приданое женщины, а также то, что доставалось им по наследству от своих родных. Возглавляли такую семью обычно отец с матерью. Отец (хъунна-ппу) распоряжался всем имуществом семьи, распределял средства по

различным статьям, руководил деятельностью взрослых членов семьи, особенно мужчин. Он имел право наказывать и поощрять отдельных членов семьи. Но над женской половиной властвовала мать (хъунна-нину) — она распределяла домашнюю работу между невестками, выдавала продукты на день и держала у себя ключи от кладовой. После смерти отца вся полнота власти переходила к матери, а после ее смерти всеми делами семьи ведали старший сын и его жена.

Главы неразделившейся семьи, как мужчина, так и женщина, сами активно участвовали в посильных для них видах труда. Часто вместе с сыновьями в отход уходил и отец; тогда вся тяжесть сельских работ ложилась на женские плечи. Свекровь оказывала невесткам помощь в воспитании детей, а также в работе по хозяйству.

Дошедшие до нас рассказы представителей старшего поколения свидетельствуют о том, что свекровь в неразделившейся семье обладала довольно большой властью, и власть эта была деспотичной. Положение невесток в такой семье было совершенно бесправным. Самой неприятной чертой характера свекрови бывала жадность, и она встречала противодействие со стороны остальных женщин дома. Согласно полевым данным, сохранение неразделившейся семьи у лакцев не зависело от ее экономического положения, а больше всего зависело от ее дружности. Специальное название, обозначающее жилище пережиточно сохранившейся большой семьи, если только это название существовало, до нас не дошло. Очевидно, не было в исследуемое время и специального термина для обозначения неразделившейся семьи, кроме описательного «хъунмасса кулпат» («большая семья»), «ца кьатлул инсантал» («люди одного дома»). Такая семья проживала в одном доме, иногда по размеру не рассчитанном на большое количество членов семьи. С. Габиев сообщал: «Живут лаки часто по несколько семейств в одном доме»².

Если в доме было несколько комнат, то в отапливаемой комнате спали старики. Иногда с ними оставались и внуки или правнуки, за исключением самых маленьких. Супружеские же пары вместе с маленькими детьми удалялись на ночь в неотапливаемые помещения. Но так как зимой мужчин дома не бывало, то чаще всего все спали зимой в одной теплой комнате. При этом поближе к «вилах» (углубление в центре комнаты для очага) размещались представители старшего поколения, а остальные имели места на лежанках, расположенных вдоль стен комнаты.

Питалась такая семья из одного котла. В некоторых семьях все члены семьи садились обедать вместе, расстелив на полу большую скатерть. Во многих же семьях вначале кормили мужчин,

затем детей, а потом садились женщины. Таким образом, можно полагать, что неразделенные семьи у лакцев в XIX — начале XX в. представляли собой второй тип семейной общины, существовавшей на Кавказе и представлявшей собой «патриархальное перерождение большой семьи»³. Во второй половине XIX—начале XX в. неразделенными большими семьями жили в Кумухе: Каламадинхъул (20—25 человек), Гьитинавхъул (20 чел.), Къурахахъул (15 чел.), Нугъайхъул (22 чел.), Авдухъул, Тюртайхъул, Гузунхъул, Явсухъул, Канкахъул и др. Так, семья Канкахъул в начале XX в. состояла из матери и четырех сыновей. У старшего сына было четверо детей, у второго — пятеро, у третьего — трое, у четвертого — двое, следовательно, семья состояла из 23 человек. В сел. Табахлу большой семьей жили Цургъуннахъул (26 человек), в сел. Вихли — Нурбаганхъул, в сел. Унчукатль — Иштанчахъул (6 братьев с семьями). В большинстве случаев неразделенными большие семьи оставались при жизни представителей старшего поколения. По существовавшему неписаному закону сыновьям делиться при живых родителях считалось неприличным, выражением неуважения к старшим. Но после смерти отца и матери или одного отца тенденции к разделам братьев усиливались, хотя во многих случаях и после этого они продолжали жить вместе, пока очень увеличившиеся размеры семьи не заставляли делиться. Считалось, что инициаторами выделов являлись снохи, которые после смерти «хъунна-нину» (старшей матери) не хотели подчиняться власти новой «старшей».

Как отмечает М. О. Косвен, женщины семьи являлись здесь лишь выразительницами общей создавшейся ситуации, и ссоры их, если и бывали, являлись отражением того конфликтного состояния, которое создавалось в общине⁴. Характерно, что неразделенные семьи бытовали в среде отходников, а также овцеводов⁵. По-видимому, причины сохранения этих семей коренились в своеобразии экономики хозяйства лакцев-отходников и овцеводов: семьи эти большую часть года или даже несколько лет оставались фактически без мужчин. Живя большой семьей, члены ее рациональнее использовали маленький земельный участок, находившийся во владении семьи, и скудный сельскохозяйственный инвентарь. Кроме того, такая семейная единица, дружная и сплоченная, была надежной опорой каждого ее члена.

В малой семье отделяли сыновей по мере их женитьбы: для них выделяли отдельные комнаты в том же доме, если только была возможность для этого. Во многих случаях старались приобрести для отделившегося члена семьи дом поблизости или земельный участок по соседству для постройки жилища. При отде-

лении сыновей в отцовском доме оставался младший сын, который до конца жизни содержал родителей.

Положение женщины в семье было нелегким, так как домашний труд целиком и полностью ложился на ее плечи. Женщина ухаживала за домашними животными, заготавливала для них корм, выполняла все полевые работы, за исключением пахоты и сева. Кроме того, труд ее широко использовался в домашних промыслах. Узаконенное адатами и шариадом положение женщины, как в большой, так и в малой семье, продолжало оставаться бесправным.

О тяжелой жизни горской женщины неоднократно писали революционные исследователи. «Разграничение в положении мужчины и женщины делается с самого раннего возраста. Часто можно видеть девятилетних девочек, возвращающихся с реки с огромными кувшинами воды, тогда как мальчики тех же лет, а иногда и более взрослые, ничего не делают. Не удивительно после этого, что женщины стареют весьма скоро и делаются горбатыми до такой степени, что в каждом ауле можно встретить несколько старух, ходящих на четвереньках. Помочь жене в ее работе муж считает делом постыдным, и даже в случае болезни жены он ни за что не станет исполнять ее работы, а обратится с просьбой к соседкам распорядиться и позаботиться о его хозяйстве»⁶.

Бесправное положение лакской женщины нашло свое отражение в устном народном творчестве. «У кого семь дочерей, у того дом валится, выситесь же дом у того, у кого семь сыновей», — гласит лакская пословица⁷. На суде свидетельство женщины не принималось во внимание. Как указывал А. В. Комаров, «в большей части Дагестана женщина вовсе не допускалась в свидетели, там же, где принимается их свидетельство, за них присягает муж или брат»⁸.

Особенно резко бесправие женщины проявлялось в брачных делах. Старые адаты, а также официальная власть полностью закрепляли ее бесправие в этих делах. Несмотря на изнурительный труд, положение женщин из трудовых слоев населения было несколько свободнее, чем положение женщин из знати. Участие женщины в производительном труде давало ей хоть и небольшую, но все же свободу в отношениях с мужем и другими членами семьи. Трудящаяся женщина имела право голоса в обсуждении семейных дел, например, в вопросах, связанных с браком детей (хотя и здесь право решающего голоса оставалось за мужчиной), с материальными затратами семьи и т. п. Девушки из таких семей, принимавшие участие в полевых работах, иногда имели возможность общения с юношами. Долгожданным и большим привлечением была «марша» — обычай взаимопомощи при уборке

урожаем, когда хозяин большого участка земли приглашал на помощь девушек и молодых женщин селения. Для развлечения их приглашались и юноши. «Марща» была и своего рода смотринами, где молодые люди могли увидеть друг друга, перекинуться несколькими фразами. На эту тяжелую работу девушки наряжались в лучшие одежды и шли как на праздник. Девушки из знатных семей были лишены и такого удовольствия. С 13—14-летнего возраста им запрещалось выходить днем из дома. Такая девушка называлась «вив бивтоса душ» (дословно «девушка, которой выход из дома запрещен»). Они не занимались тяжелым физическим трудом, а проводили время за вышиванием золотом и серебром — «гулавати».

Положение в семье девочки и мальчика с ранних лет было неодинаковым. Девочка с малолетства была помощницей матери в домашних делах. Правда, мальчики также выполняли по дому некоторые работы (пасли телят, овец и т. д.), но мальчики имели больше досуга для игр и развлечений. Рождению сына радовались в семье и отмечали это событие очень торжественно, в то время как рождение дочери не обставлялось никакими торжествами.

«Не от одного мужа приходится терпеть дагестанской женщине, — писал М. Ковалевский. — Молодая супруга вступает в дом родителей мужа в качестве помощницы свекрови; последняя сваливает на нее все работы в доме, помыкает ею, как рабою, и заставляет ее испытывать те же притеснения, каким сама подвергалась в дни молодости. Добрая мать подстрекает сына, чтобы он обходился с женою так же сурово, как бывало отец его некогда обходился с нею. Эти советы не пропадают даром и всего чаще исполняются буквально»⁹.

§ 2. БРАК И СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Свадебные обряды лакцев очень разнообразны. Они варьируются почти в каждом селении. Но при этом следует отметить, что свадебные обряды у лакцев имеют много общего с подобными же обрядами у других народов Дагестана. Как у всех народов Дагестана, у лакцев по традиции сохранялся эндогамный брак. Причины этого неоднократно освещались исследователями¹⁰. Многие информаторы упорно объясняют это явление нежеланием брать в семью чужого человека. На наш же взгляд, экономический фактор превалировал здесь над всеми остальными: тухум был заинтересован сохранить в своей сфере даваемое за девуш-

кой приданое, чтобы не дробить еще больше и без того небольшие земельные участки и поголовье скота.

В исследуемое время браки между родственниками по традиции были предпочтительны, но не обязательны. На первый план выдвигались сословные отношения. При выходе замуж вне своего тухума считалось обязательным, чтобы семья жениха была по «достоинству» не ниже семьи невесты. Девушку из более высокого сословия не выдавали замуж за потомка «лага» (раба), даже и очень зажиточного. Исключение могли составлять в некоторых случаях девушки с каким-либо физическим или умственным недостатком. Таких девушек могли выдать замуж и в другое селение, что вообще, как правило, не практиковалось. Нужно отметить, что у лакцев, как и у некоторых других народов Дагестана¹¹, прослеживаются остатки очень древних, не эндогамных форм заключения брака. С андийским обычаем «цццгер джабир» перекликается лакская легенда об обычае «кьурмямяв»¹².

По преданию, в древности у лакцев браки заключались по инициативе девушек. Для этого девушка, достигшая брачного возраста, выбирала момент, когда все мужчины селения по какому-нибудь поводу собирались в одном помещении. Она тайком подходила к окошку снаружи и громко называла имя желанного юноши, а затем свое имя. Названный юноша обязан был жениться на этой девушке. Далее предание гласит, что одна гордая девушка возмутилась этим обычаем, долго отказывалась следовать ему, но в конце концов вынуждена была поступиться самолюбием. Она назвала имя юноши, но вслед за этим крикнула: «Да будет проклят этот обычай, да будет он отныне отменен!».

Так своеобразно легенда переосмыслила сохранившийся в памяти народа отзвук очень древних брачных отношений.

В этнографической литературе неоднократно упоминалось об обычае похищения прикосновением у лакцев¹³. Этот обычай назывался «душ бугьан» («поймать девушку») и состоял в следующем: молодой человек отнимал платок или что-либо из вещей (браслет, кольцо) у девушки, на которой хотел жениться, или просто дотрагивался до нее. Это считалось позором для девушки и приравнялось к похищению. Родственники «пойманной» девушки преследовали оскорбителя как при кровной мести: они обстреливали дом, где он скрывался, и могли убить его. Общество принимало в этом деле живое участие и старалось покончить дело миром. Если же родители или сама девушка наотрез отказывались войти в родство с оскорбителем, то она теряла в обществе репутацию честной девушки, и часто никто не решался на ней жениться, боясь насмешки оскорбителя. Этот обычай, как отмечал Г. Ф. Чурсин, следует, пожалуй, классифицировать как остаток

формы заключения брака похищением¹⁴. Вместе с тем встречалось, хотя и очень редко, прямое похищение девушки, чаще с ее согласия, реже — насильственное. Первое происходило в том случае, если девушка была согласна на брак, но препятствовали родные. При подготовке к похищению юноша собирал верных друзей и приглашал нейтральную женщину. Девушку подкарауливали у источника, под каким-нибудь предлогом отбирали у нее кувшин и отдавали приглашенной женщине, а та относила его в дом девушки (сел. Вихли). Девушку же окружали похитители и, если она сопротивлялась, насильно вели или несли к кому-нибудь из родственников юноши. Там она и жила, пока сторона юноши договаривалась со стороной девушки и добивалась разрешения на заключение брака.

Еще более редкая форма заключения брака у лакцев — «лихъаву». Если юноша отнял у девушки какой-нибудь предмет, но не делал шагов к сватовству, она приходила с небольшим узелком к родственникам юноши и оставалась у них до тех пор, пока хозяева, приложив максимум усилий, не добивались согласия юноши и его родных на брак с девушкой. Все описанные формы заключения брака, так или иначе перекликающиеся с подобными же формами у других народов Дагестана, являлись пережитками древнейших форм заключения брака и практиковались очень редко. У лакцев, как и у других народов Дагестана, свадьба представляла собой длительный и сложный процесс.

Все свадебные обряды лакцев можно условно разделить на 3 цикла: предсвадебные, собственно свадьба и послесвадебные.

Важнейшим моментом предсвадебного цикла был выбор невесты. Брачным возрастом для девушки считалось 14—16 лет, для юноши — 16—18 лет. В обсуждении кандидатур девушек-невест участвовали все ближайшие родственники юноши. Обращалось внимание прежде всего на происхождение девушки, а также на ее качества как домашней хозяйки. Девушка должна была уметь шить, вязать, вышивать, готовить обед, смотреть за хозяйством, так как вся домашняя и большая часть полевых работ лежала на обязанности женщины. При этом невеста должна была быть здоровой и хорошо развитой физически, чтобы дать жизнь здоровому поколению.

Желанием иметь в доме лишнего работника объяснялись большей частью ранние браки, а также обычай сговора малолетних. Как правило, родители и юноши, и девушки, закончив обсуждение кандидатур, сообщали детям свое решение. Считалось, что благовоспитанные дети, особенно девушки, не должны противиться воле родителей. Выбрав подходящую кандидатуру, родители юноши вначале негласно выясняли, выдадут ли эту девушку за их

сына, а затем уже посылали сватов. Так делалось потому, что отказ родителей выдать дочь замуж за человека, сделавшего ей предложение, вызвал бы массу неприятностей и острую вражду между сторонами. Сватами три ближайших родственника юноши ходили три дня подряд. На третий день они, наконец, договаривались.

Если родители девушки собирались дать согласие, сватов хорошо принимали, вводили в лучшую комнату, угощали изысканным обедом, а потом подавали «ницахун ччатI» — тарелку меда и хлеб.

Это угощение имело символическое значение: сладость этих минут должна была обеспечить дальнейший мир и согласие между обеими сторонами. Спустя несколько дней после принятия предложения полагалось произвести официальное обручение — «махъ кутIа бан». В условленный день от жениха в дом невесты приходило несколько мужчин и женщин с кольцом и подарками для невесты.

Для встречи посланцев жениха родители невесты приглашали своих близких знакомых и почетных лиц селения. Посланцев вводили в лучшую комнату, где находились отец и мать невесты, а также приглашенные. Представители жениха обращались к родным невесты со словами: «Саламун алейкум, жу кунма бучIаваннав, зу кунма ляккаваннав» («да придут всегда так, как мы приходим, да встретят, найдут таких, как вы»), на что им отвечали «аминь». Затем женщин с принесенными ими подарками вводили в одну комнату, мужчин — в другую, и там угощали. Невеста не участвовала в этом, обычно она находилась у соседки. Когда гости собирались домой, им вручалось несколько «кIурглу» (глиняная чаша) халвы, облитой медом, два-три больших головных шелковых платка для ближайших родственниц жениха, несколько шелковых носовых платков, вышитый золотом кисет для жениха и узелки с фруктами и сладостями. В доме жениха подарки критически осматривались, а фрукты и сладости делились между родственниками.

Следующим моментом предсвадебного цикла было «аыш лаххан» (дословно «надеть знак»). Он заключался в том, что жених посылал невесте золотые или серебряные украшения, а также материю на одежду. С этого времени одевать и обувать невесту должен был жених, а невеста обязана была участвовать во всех хозяйственных работах в доме жениха. Со времени «аыш лаххан» и до свадьбы иногда проходило несколько лет. Это объяснялось экономическим положением лакцев-отходников: чтобы заработать денег для свадьбы, жених должен был поработать на чужбине, терпя лишения, отказывая себе в самом необходимом.

В промежуток времени от обручения до свадьбы жених мог иногда видаться с невестой у нее дома, в отсутствие ее отца. Следует отметить, что у лакцев наблюдалась несколько большая, чем у других народов Дагестана, свобода общения между помолвленными молодыми людьми из трудового народа. Так, 98-летняя Меседу из сел. Куба вспоминает, что «аыш» (серебряный браслет) был вручен ей на поле во время работы самим женихом. В период от «аыш лакхан» до свадьбы родители жениха могли делать невесте самые разнообразные подарки (медную посуду, утварь).

Обычно лакские свадьбы устраивались летом, когда возвращались с заработков отходники. Кроме того, приобреталась лишняя пара рабочих рук в разгар полевых работ.

В некоторых селениях до начала свадьбы жених с друзьями приходил в дом невесты — «ххулла лакхин» («изучить дорогу»). Здесь их радушно угощали, а когда они уходили, дарили каждому кисет, носовой платок и кусок халвы. Незадолго до свадьбы у лакцев к невесте посылали выкроенную одежду жениха, которую она должна была сшить вместе с подругами. Этот костюм жених надевал сразу по его изготовлению и не снимал до конца свадьбы. Это ритуальное переодевание имело, вероятно, и чисто символический смысл, означая переход юноши из одного качественного состояния в другое, и заключало в себе магический смысл охраны от порчи, содержащейся в старой одежде, ритуальное очищение. В конце XIX — начале XX в. в этом обряде обнаруживаются и смеховые наслоения, шутовское утрирование, которые характерны обычно для стадии изживания того или иного ритуала. Это видно из следующего описания Д. Бутаева: «Однажды в одну дождливую и грязную погоду жених «Наврузбег» явился в общественное собрание курча, переодевшись в свою старую одежду. При его приходе... присутствовавшая там молодежь моментально встала с места, схватила его со всех сторон и моментально разорвала на клочки все, что было на нем старое, не жениховское... Затем молодежь выгнала его, сказав ему: если хочешь, чтобы мы приняли тебя как жениха, приходи к нам в одежде наврузбега, которую нельзя тебе снимать до конца свадьбы»¹⁵. У лакцев собственно свадьбе предшествовал обряд «душ шабитан» — «посадить девушку-невесту». Он заключался в том, что в доме невесты в назначенный день собирались ее подруги-ровесницы и близкие родственницы, от жениха приходило несколько женщин с мешочками хны и подарками. Мешочки с хной и подарки раскладывались на большом медном подносе, который потом переходил в собственность невесты. Пришедших от жениха женщин угощали обрядовым блюдом «бурувсаннуых курч» — кисло-сладкой мучной кашей на абрикосовом соке с подливой из урбеча, и медом. Перед

уходом они разводили в воде хну и красили ею ладони невесты, это означало, что теперь до свадьбы она не должна выполнять никакой физической работы. Остатками краски подруги красили себе ногти, ладони, а также волосы. В этот же вечер устраивался «сувгыат» — танцы с приглашением жениха со свитой. Невеста обычно сидела в углу комнаты на большой подушке, закутавшись в платок, и не принимала участия в танцах. С этого дня невеста называлась «виришар» и целую неделю, иногда и больше, должна была сидеть дома, никому не показываясь за его пределами, с подругами, которые ее развлекали. Это одна из проявлявшихся в горской среде разновидностей избегания, где таковое вообще большого распространения не имело, видимо, потому, что девушка-горянка была важной рабочей единицей в семье. Если после начала периода «душ шабитан» кто-то из мужчин-родственников жениха или он сам появлялся в том квартале, где был дом невесты, ее подруги срывали с него шапку, которую получить обратно он мог только за выкуп.

Девушки, собиравшиеся у невесты во весь период ее предсвадебного затворничества, шили для нее новую одежду, так как ничего из того, что она носила в родительском доме, не полагалось брать с собой в дом мужа: существовало поверье, что это может навлечь на мужа всякого рода несчастья. Днем девушки здесь работали, а вечерами развлекались: играли в ритуальную игру «узуккирте букваву» («стремечко») или катали по наклонной доске яблоки и орехи так, чтобы сбить последующими экземплярами предыдущие, которые в случае удачи становились собственностью выигравшей (это была разновидность игры «катание яиц», в которую играли во время праздника начала весны). Здесь же девушки пели, танцевали, подражая манерам того или иного лица в селении, разыгрывали всевозможные бытовые сценки с шутовскими диалогами и переодеваниями. Переодетая в мужчину девушка могла отсюда пойти по селению, зайти в какой-нибудь дом. Там сразу понимали, откуда явился ряженный, и включались в игры; начинались приветствия, расспросы, переодетую девушку встречали как кунака из другого селения, оказывая положенные ему знаки внимания, но в шутовской форме. Девушка отмалчивалась или объяснялась жестами, из чего хозяева «заключали», что кунак немой. Если же девушка отвечала на вопросы, она говорила измененным голосом, иногда старалась передать диалектные особенности речи того или другого селения. Затем, станцевав с женщинами, с кривляниями и ужимками переодетая исчезала. Не каждая девушка могла разыграть подобную сценку, в селениях были признанные мастерицы, обладавшие даром перевоплощения.

После ликвидации в Лакии ханской власти на предсвадебных сборах девушек популярностью пользовались подражания поделкам ханских шутов и шутих — «хъяшхъу», которые заключались в шуточных перебранках, кончавшихся потасовками. Здесь же сочинялись сатирические куплеты, частушки в адрес юношей-односельчан, что вызывало среди последних реакцию в виде ответных частушек. Собранных у невесты девушек родственники жениха и невесты снабжали продуктами или готовой едой, это называлось «чIахIаршин». В виде сластей или денег для их покупки «чIахIаршин» присылали также из дома жениха. Для получения этого девушки посылали к матери жениха одну из соседских девочек с лоскутом ткани от свадебной одежды невесты, который она и вручала матери жениха, та знала, что это означает, и снабжала посланницу девушек деньгами на сласти и фрукты. В начале XX в. из этого лоскутка девушки мастерили цветок, который одна из них публично прикрепляла к одежде жениха, на что он также должен был ответить дачей денег для угощения девушек.

После окончания срока «душ шабитан» невеста с подругами переходила в «другой» дом — дом «архIал-шар», женщины из числа родственниц, избранной родителями невесты на весь свадебный период, чтобы опекать ее.

Известный отечественный ученый-кавказовед М. О. Косвен считал, что «уход невесты в «другой» дом в своем селении является пережитком того былого положения, по которому она принадлежала к своему материнскому роду, в эпоху перехода от матриархата к патриархату переходила в этот род, род своей матери, в частности, к брату матери, к своему материнскому дяде, в тот дом, в котором она воспитывалась и откуда выходила замуж... То, что она возвращается в свой отчий дом и оттуда направляется к жениху — явление новое, продукт нового патриархального уклада»¹⁶.

У жениха тоже был свой опекун «архIал-чу». Часть свадебных расходов, которая была связана с пребыванием жениха в его доме, он брал на себя. Опекуну бывал чаще всего дядя по материнской или отцовской линии, что является пережитком авункулата — специфического явления, возникшего в переходную от матриархата к патриархату эпоху¹⁷. То, что вместо материнского дядя часто фигурирует дядя по отцу или другой родственник, представляет собою известное в этнографии замещение одного персонажа другим. Такова, как считают некоторые исследователи, вообще одна из форм изживания и превращения архаических порядков¹⁸.

Примерно за 6—8 дней до перехода невесты в дом жениха она поселялась у «архIал-шар», а жених — у «архIал-чу». Из «других» домов в дни, предшествующие свадьбе, жених со своей дружиной и невеста с подругами производили ритуальное посещение своих родственников по их приглашению, которые обставляли эти приемы со всевозможной пышностью. В некоторых селениях этот обход длился 40 дней (Цушар, Цовкра II, Вихли). Хозяйка старалась не только хорошо угостить молодых людей с их свитой, но и организовать для них развлечения: приглашались музыканты, певцы; здесь молодежь проводила время в танцах, играх, рассказывании забавных историй. Это был своего рода физический отдых и эмоциональная разрядка перед предстоящим свадебным ритуалом и последующими заботами семейной жизни.

На наш взгляд, этот ритуальный обход членов своей патронимии перед свадьбой является свидетельством былого идеологического единства патронимии у лакцев. В разных селениях пребывание жениха и невесты вне родительского дома продолжалось неодинаковое время, но сколько бы времени они там ни находились, невеста шла в дом жениха только из родительского дома, куда возвращалась накануне или непосредственно в день свадьбы.

До начала свадьбы производился обряд религиозного оформления брака — «магьар» — в доме муллы или жениха. «Магьар» был единственным чисто мусульманским ритуалом всей свадебной обрядности. На заключение «магьара» требовалось согласие жениха и невесты, выраженное при двух поверенных, а также согласие родителей и близких родственников. Сам акт заключения «магьара» состоял в следующем: поверенные жениха и невесты брали друг друга за правые руки так, чтобы большие пальцы их рук торчали вверх, а открытые руки соприкасались бы между собой со стороны ладоней; после этого мулла, обхватив обеими своими руками торчащие вверх большие пальцы правых рук поверенных жениха и невесты, троекратно спрашивал сперва у поверенного жениха, согласен ли его доверитель такой-то вступить в законный брак с дочерью такого-то, а потом — у поверенного невесты.

Существовало убеждение, что при заключении брачного договора можно повредить жениху, производя определенные действия магического характера. К таким действиям относились завязывание разного рода узелков, выемка и вложение кинжала в ножны и др., если они производились одновременно с чтением молитвы, закрепляющей брачный акт. Во избежание этого процедура «магьара» производилась по возможности тайно, при минимальном количестве свидетелей. «Магьар» предусматривал обеспечение жены на случай смерти мужа или развода некоторым количеством

денег (от 30 до 90 руб. в разных селениях). Существовал еще так называемый «калым», который ничего общего, кроме названия, не имел с калымом предгорья и плоскости. Это были деньги, которые не выдавались на руки стороне невесты, а о которых, как и о «магьаре», только договаривались. Они представляли собою как бы «магьар» большого размера и служили дополнительным обеспечением женщины на случай развода ее с мужем. Договор о «калыме» заключался только при бракосочетании зажиточных людей, особенно, если невеста была по сословию выше жениха, и размер «калыма» доходил иногда до 400—500 и даже 1000 рублей.

Свадьба у лакцев, как и у других народов Дагестана, представляла собой не только совокупность обрядовых действий, призванных обеспечить долгую и счастливую супружескую жизнь для молодой четы, обеспечить ей многочисленное потомство, но и большой праздник, торжество для всего селения, красочное зрелище, своего рода представление с известным сценарием, где основные действующие лица прекрасно знали свои роли. Все действия, выполняемые ими, представляли собою устоявшуюся веками знаковую систему со строго закреплённым за каждым из них смысловым содержанием. Режиссером-распорядителем всего действия, где каждый зритель был одновременно и исполнителем, являлся специально назначенный ведущий (тамада, шах). С просьбой принять на себя эту обязанность хозяева свадебного торжества обращались к одному из наиболее уважаемых мужчин селения, известному к тому же своим остроумием, веселым, добрым характером, знанием обычаев, умением управлять действиями всех исполнителей на свадьбе. От его остроумия, умения вести компанию, быстроты реакции на непредвиденные эксцессы зависел психологический климат свадьбы, праздничное настроение присутствующих. К тамаде все присутствующие на свадьбе относились с подчеркнутым уважением, он олицетворял собою здесь «власть», снабженную «исполнительным аппаратом» в лице нескольких помощников, в функции которых входило наведение порядка, а также контроль за выполнением распоряжений ведущего. Тамада вместе со своими помощниками руководил всем ходом свадьбы, веселил гостей, поднимая им настроение остроумными шутками, наложением шуточных штрафов, являлся инициатором разыгрывания шуточных сенок и т. д.

У лакцев помощником тамады в молодежной среде был «кьуппуз» — молодой, инициативный, острый на язык и обладавший организационными способностями человек. Он как бы управлял мужской молодежью на свадебном торжестве, от ее имени и по ее поручению обращался к тамаде, по его просьбе тамада мог приказывать что-либо, но через голову тамады он ничего

не имел права сделать, так как хотя он также был руководителем торжества, но рангом ниже. В течение одного или нескольких свадебных сезонов роль «кьуппуза» выполнял, как правило, один и тот же молодой человек, в то время как тамада и остальные свадебные чины не обладали такой привязанностью к своей роли. Думается, что архаически «кьуппуз» был руководителем молодежного мужского объединения. Любой приказ тамады немедленно исполнялся, за этим строго следили специальные исполнители его распоряжений, не расстававшиеся с палками; за промедление в выполнении тех или иных требований тамады грозил удар или даже избиение палкой, но на это не принято было обижаться. На «провинившихся» налагались также штрафы, состоявшие в выполнении каких-то действий, связанных с развлечением присутствующих (исполнение песен, шуточных монологов, подражание звукам животных и т. п.) или доставкой на свадебный стол продуктов и напитков. Общесельский характер свадебного торжества выражался в том, что все жители данного сельского общества, за исключением больших селений, не ожидая специального приглашения, принимали в нем участие, оказывая семьям брачующихся посильную материальную (натуральными продуктами) и физическую помощь. Свадьба начиналась в доме у невесты. В то время как в домах жениха и невесты шла подготовка к свадебному угощению, подруги невесты шли в горы за специальной мягкой травой «кьюллу» для набивки матраца невесты. Матрац набивался после принесения приданого невесты в дом жениха в день прихода туда невесты или в предыдущий день.

В день перевода невесты в дом жениха или в предшествующий этому вечер несколько женщин от нее шли в дом юноши и совершали обряд занавешивания угла комнаты, предназначенной для молодых, здесь должна была находиться их брачная постель.

Вечером дня, предшествующего переводу невесты в дом жениха, в ее доме устраивались танцы, на которых присутствовала и невеста с подругами, а затем незамужняя и неженатая молодежь оставалась на всю ночь здесь же и проводила время в играх и развлечениях.

У лакцев с. Аракул эти сборы назывались «бейбутулухун батин» — собраться за альчиками-бабками. В комнате молодежь располагалась у двух противоположных стен, отдельно ряд девушек и ряд юношей. Ведущей этого обряда была девушка «кьун кьурзу» — одна из подружек невесты. Она первой бросала альчик, он мог упасть при этом на одну из своих четырех сторон, которые имели наименования: «лякъя», «чархъ», «тукку», «ссуку». Штрафным было положение «тукку» — «осел». Каждый из присутствующих должен был бросить альчик в порядке определен-

ной очереди. Если альчик попадал в штрафное положение, бросивший его должен был выполнить пожелания присутствующих: спеть, станцевать, рассказать что-нибудь смешное, назвать имя нравящегося юноши (а парень — имя девушки), могли быть требования подражания повадкам какого-либо животного и т. п. Невыполнение наложенного штрафа влекло изгнание с вечеринки. Игра, продолжавшаяся всю ночь, прерывалась угощением и танцами.

Для ночи, предшествующей проводам невесты в дом жениха, характерно было то, что молодым людям, вступающим в брак, под разными предлогами не давали спать. В связи с этим можно вспомнить обязательность ночных бдений и для многих обрядов календарного цикла, связанных с идеей плодородия¹⁹. В обрядах ночь семантически равнозначна смерти и представляет особую опасность в переломные моменты в жизни человека и природы. Этим и объяснялся запрет сна в такие ночи для участников ритуала.

Своего апогея свадьба достигала в день привода невесты. У лакцев, живущих в Южном Дагестане среди лезгинских народов, принято было в этот день с утра выводить жениха из «другого» дома на площадь селения и здесь одаривать его разнообразными подарками, в том числе и деньгами. Сюда женщины — родственницы жениха шли целой вереницей, неся на голове подносы, полные яств и подарков для него (всевозможные сладости, орехи, крашенные яйца, фрукты, халва, конфеты и т. п., материя на одежду). Ступив на площадь, каждая из женщин с подносом делала танцевальный круг и ставила поднос на стол перед женихом, а на шею ему накидывала принесенный отрез ткани. Стоящие около жениха два его друга складывали принесенное в заранее приготовленные хурджины, которые относились в «другой» дом, где жених во многих случаях находился еще несколько дней после свадьбы. Мужчины клали перед женихом деньги. Молодежь, ровесники жениха, танцевали перед ним, пытались похитить что-нибудь из продуктов или напитков, стоящих на столе перед женихом. Для предотвращения этого у стола дежурил третий друг жениха с длинной палкой. Если палка доставала похитителя, он штрафовался чем-нибудь из продуктов. По пути жениха сюда и здесь делались попытки его похищения. Он не должен был этому сопротивляться. Похитивший назначал выкуп за его освобождение, который должен был заплатить или распорядитель торжества, или опекун. Укравший папаху жениха нес ее в дом невесты и получал за нее выкуп с ее родителей.

У части лакцев около тамады принято было ставить дерево, приготовленное хозяином дома, где находился жених, с навешан-

ными на его ветви яйцами, орехами, фруктами. Все присутствующие мужчины делали попытки сорвать что-нибудь с этого дерева, что требовало значительной ловкости. Пойманный при такой попытке штрафовался и обязан был доставить по указанию тамады и под наблюдением и охраной его помощников что-нибудь из продуктов или готовой еды. Процессия, несущая «штраф», состояла обычно из жены, сестры или матери похитившегося, самого штрафника, сопровождающего их помощника тамады, а также большой массы зрителей; женщина несла поднос с требуемым, заготовленным, как правило, заранее и мыслившимся как своего рода знак внимания к жениху, помощь устроителю торжества. В свою очередь кто-то из зрителей мог унести что-нибудь с подноса и сам подвергнуться штрафу. В это время, как и в некоторые другие моменты свадьбы, могли «похитить» и жениха, для этого достаточно было дотронуться до него и приказать следовать за «похитителем». Жениха приводили в дом одного из молодых людей, похитивших его, обращались с ним очень почтительно, старались развлечь, иногда дарили ему новую одежду, специально заранее приготовленную для такого события. Для хозяина «другого» дома это был позорный факт, и он прилагал все усилия к тому, чтобы этого не случилось, карауля жениха попеременно с его друзьями даже ночами. В случае же похищения он старался как можно скорее выкупить его, не считаясь с тратами. В исследуемое время все это облекалось в форму шутки, игры, пополняя собою арсенал смеховой культуры народа; однако не исключено, что эти акты — пережиточное проявление преград, когда-то реально воздвигавшихся перед женихом его ровесниками. Кульминацией свадьбы этого дня был переезд невесты в дом жениха. Во второй половине дня, чтобы пригласить невесту, от жениха к ней отправляли несколько человек из числа близких родственников, мужчин и женщин. Посланцам жениха приходилось несколько раз приходиться к невесте с приглашением трогаться в путь, прежде чем она покидала родительский дом. Они пели у ее дома песни, содержащие похвалу ей, приглашали ее к выходу:

О, выходи, выходи из дома,
Полюбуюсь твоей походкой,
О, вставай, вставай, пожалуйста,
Поглядим на твое умение.

И походка твоя хороша,
И глаза твои хороши,
И фигура твоя хороша,
Что за мать тебя родила?²⁰

Невесту переводили в дом жениха ночью. Даже в тех случаях, когда в отдельных селениях (Балхар) невеста выходила из своего дома утром, в дом своего будущего мужа она вступала ночью; по словам информаторов, невеста в пути делала шаг вперед, два шага назад. Иногда она растягивала шествие на два дня, ночуя по дороге у кого-то из родственников, так как она сама и вообще ее сторона должны были продемонстрировать отсутствие у них спешки, как бы нежелание идти туда.

Число сопровождавших невесту человек, как представителей жениха, так и ее собственных, в разных селениях варьировалось. Сам жених за невестой никогда не шел. Как только невесту поднимали с подушек, на которых она располагалась, на ее место старалась ненадолго сесть одна из подруг, что, по поверью, должно было обеспечить ей скорое замужество. Платье невесты повторяло покрой повседневной одежды, но шилось из дорогих шелковых тканей ярких цветов и имело большое количество украшений. Головной убор невесты состоял из «бакIбхIу», белого покрывала, закрывающего лицо, и нескольких шелковых платков поверх покрывала. Покрывание лица невесты — один из распространенных свадебных обычаев всех времен и народов. Смысл его — защита от «сглаза» и злых духов. Возможно, что укутывание головы невесты имело и другой смысл: невеста не только была объектом нападения злых духов, но и сама представляла опасность для окружающих. В народных поверьях глаза и волосы представляли собою обитель души человека и источник злой или доброй силы, исходящей от человека. Магические действия, имеющие целью отвращение злых сил, сопровождали каждый шаг невесты вплоть до прихода в предназначенную молодым комнату.

При выходе из родного дома невеста встречала заранее подготовленную женщину из числа родственниц, судьба которой, по мнению окружающих, сложилась удачно: имела мужа и детей. Выходя из родительского дома, невеста брала с собою два хлеба, один из которых она бросала за воротами своего дома, другой — во дворе жениха, как только входила в него. Это символизировало желание невесты жить в счастье и достатке в доме мужа, не нуждаясь в родительской помощи. Иногда вместе с хлебом невеста выбрасывала вату. По-видимому, ее белый цвет также должен был символизировать счастье, радость.

При выходе невесты из родительского дома и при входе в дом жениха перед свадебной процессией разводили костер, мимо которого должна была пройти невеста; костры могли разжигаться многократно и на пути свадебного поезда. Очищение посредством огня, имеющее место в свадебных обрядах, основано на пер-

вобытном мировоззрении, согласно которому огонь — могучее очистительное средство. Вступая под защиту нового культа, невеста должна была очиститься от влияния всех сил, враждебных этому культу²¹.

Невеста шла пешком или ехала верхом на лошади в нарядном седле, которую специально для нее посылали из дома жениха. Обычно невесту с двух сторон поддерживали ее подруги «чIа-рав душру», в некоторых же селениях эту функцию брали на себя мужчины: родственник жениха и родственник невесты (сел. Цовкра) или ее родные братья (сел. Читур). Свадебный кортеж невесты составляли мужчины и женщины, посланные за ней от жениха, ее подруги, «архIал-щар», а также многочисленные другие родственники и просто зрители. Сопровождающие невесту женщины несли факелы, светильник или горящую лампу, а также разнообразные ритуальные кушанья, которыми в первую брачную ночь должны были угостить жениха, его друзей и «архIал-чу», проводивших его к невесте, а на следующий день украсить стол в комнате новобрачных. Кроме того, у лакцев в этой процессии несли поднос с посудой, в которой дымились, распространяя приятный аромат, угли, посыпанные сахаром и пряностями. Нахождение невесты в центре свадебного поезда, свита из подруг и родственников, плотно окружавшая ее, — все это также представляло собою форму ограждения невесты от злых сил.

Шествие невесты к жениху всю дорогу сопровождалось особыми песнями, которые пели подруги невесты. В них восхвалялась красота невесты, добродетели ее родителей, содержались наставления о поведении ее в доме мужа. Иногда по содержанию они имели форму диалога невесты и ее подруг.

За невесту:

Пожелай мне доброй дороги,
Благородная отцовская родня,
На необозримую крутизну
Поднимаюсь я в погоне за оленем,
Вай гьали, гьали, гьалилай,

Пожелайте мне удачи,
Подруги-соседки,
На чинаре начинаю
Вить гнездо я себе.
Вай гьали, гьали, гьалилай!

За подруг:

Родительский дом оставь,
В доме мужа обоснуйся,
Соседок-девушек забудь,
Друга возлюбленного уважь.
Вай гьали, гьали, гьалилай!
Вай гьали, гьали, гьалилай!²²

По пути следования свадебного поезда неженатая аульская молодежь несколько раз преграждала ему путь, требуя выкупа: в исследуемое время этот обряд выполнял функции только игровые и развлекательные. От них откупались специально для этих случаев заготовленными ляжкой барана, кусками хлеба и халвы и кувшином бузы. Приближаясь к дому жениха, свита невесты в песнях требовала оказать ей полагающиеся по обычаю почести:

Вставай, мать мужа,
Разведи костер из веток:
К твоим воротам
Приблизилась гурья.
Уберите золотые засовы,
Откройте серебряные двери,
К вашему двору
Подошло дитя солнца.

Обращаясь к невесте, сопровождающие ее девушки пели:

Заяви, что не пойдешь
По узкой улице,
Пока желтого быка с золотыми рогами
Не выведут тебе навстречу.
Заяви, что не войдешь
В комнату из малахита,
Пока червонного золота монету
Не положат тебе в руку.²³

Свадебный кортеж невесты сопровождали и всадники — молодые люди, друзья жениха, которые всю дорогу джигитовали, стреляли из огнестрельного оружия. Они периодически извещали дом жениха о движении свадебного поезда и возвращались обратно к кортежу. При приближении свадебного поезда к дому жениха навстречу выходили его родители.

Перед домом жениха расстилали ковер, по которому молодая входила в новый для нее дом. Ковер этот поступал в ее собственность, как и скотина, которая выводилась ей навстречу и которой отрезали здесь же кончик уха. При входе в дом жениха невеста старалась дотронуться до притолоки над дверью, что символизировало ее стремление к главенству в зарождающейся семейной ячейке. Вообще перевод невесты в дом жениха изобиловал разнообразными обрядами, цель которых состояла в обеспечении новой семье магическими и символическими способами материального достатка, изобилия, здоровья, плодovitости. Будущая свекровь встречала молодую у ворот со словами: «Да принесешь ты к нам благополучие, счастье и богатство, да не умрешь ты, пока не уви-

дишь у своих колен твоих правнуков»²⁴ — и давала ей ложку меда и специально приготовленной сладкой воды из кувшинчика, после чего заставляла поглядеть в зеркало. Все это, по представлениям лакцев, должно было обеспечить молодой в доме мужа сладкую и светлую жизнь.

Вводя невесту в дом жениха, подруги ее пели:

До сих пор мы ее берегли,
Как флакон духов в вате,
Теперь вы ее поберегите,
Как золото в шкатулке.²⁵

Входящую в дом невесту осыпали с крыши сладями, иногда зерном. Это ритуальное действие у многих народов мира выражало пожелание плодovitости. Недоброжелатели могли в этот момент осыпать невесту луком или чесноком, а также черными бобами. Это должно было символизировать положение вражды с новой родней — лук и чеснок приобретали магическое значение благодаря острому вкусу и запаху, а бобы — благодаря черному цвету.

В числе компонентов встречи лакской невесты был и особый коллективный ритуальный танец «гиргичу». Он исполнялся в тот момент, когда свадебная процессия с невестой подходила к дому жениха. Здесь все останавливались и образовывали круг для танцев. С возгласом «ттул гиргичу» («мой гиргичу») выходила в круг одна из самых близких родственниц жениха (мать, сестра, тетья и т. п.), следом за ней, воскликнув «ттулгу гиргичу» («и мой гиргичу»), выходила вторая по степени близости родственница, за ней с тем же возгласом — третья родственница и т. д. — до 10—15—20 женщин. Они делали в медленном плавном движении несколько кругов. Каждая из танцовщиц, выходя, поднимала обе руки в положение «в сторону — вверх», согнув их в локтях, и сохраняла его во время танца. Как только женщины сформировывали круг, с тем же возгласом и по тому же принципу родства соседний круг образовывали мужчины. После кругов, совершаемых мужчинами и женщинами отдельно, составлялся один общий круг из мужчин и женщин, танцующих попарно. Положение рук мужчин в этом танце не регламентировалось, но чаще состояло в том, что обе руки вытягивались, одна вперед — вверх, другая назад — вниз. Этот танец сопровождала особая мелодия, отличная от мелодии общераспространенной лезгинки. Танец этот можно назвать «танцем сбывшегося желанья». Слово «гиргичу» являлось синонимом выражений: «радость», «сбывшаяся мечта», «наилучший исход дела». Исполнением танца родня жениха выражала

свою радость по поводу того, что избранница семьи находится уже у порога их дома. «Гиргичу» исполняли также при встрече особо почетных гостей, в знак уважения к ним. Как рассказывают информаторы, в старину таких гостей принято было встречать у околицы с подносами, полными яств, и исполнять этот танец, держа на головах подносы. По всей видимости, именно «гиргичу» описывал Н. И. Воронов, проезжавший Кумух в 70-х годах XIX в. и побывавший в гостях у вдовы последнего лакского хана. Он писал: «Танцевали сперва новый, а потом старый кумухский танец. Этот последний состоял в том, что сперва все танцующие женщины вереницей плавно шли, описывая круг, потом женщин сменяла такая же вереница мужчин, и затем оставались на арене два из них, передовых; между ними тотчас становилась одна из женщин и в таком порядке делала круг одна партия танцующих, ее сменяла другая, третья и т. д.»²⁶.

Само название этого танца — «гиргичу» — ныне трудно этимологизировать. В чохском диалекте аварского языка словом «гиргич» обозначается круглый катящийся предмет²⁷. В андийском языке слово «гергечи» употребляется в значении «жертва» (существует обращение к скотине: «Мен, гергечи!» — «Ты, жертва!»; «Мен гергечуло бичон!» — «Чтоб тебя повели на жертвоприношение!»)²⁸. Надо полагать, что этот танец является редуцией какого-то древнего общедагестанского обряда принесения жертвы, связанного скорее всего с идеей плодородия. Это смысловое значение сохранялось за «гиргичу» у лакцев до новейшего времени: он исполнялся в кульминационный момент свадебного торжества. В плане связи этого танца с идеей плодородия всего живого обращают на себя внимание изображения на Хаританинском панно, возраст которого определяется неолитом²⁹. В. М. Котович изображения этого панно интерпретирует как пантеон раннеземледельческого населения Дагестана, центральное место в котором занимает образ богини плодородия. Для позиции большинства изображенных здесь фигур характерно действие, движение³⁰. При внимательном взгляде на панно нельзя не заметить, что человеческие фигурки в целом образуют круг, причем в верхней части по кругу как бы движутся фигурки в один ряд, в нижней — по две фигурки в ряд. Поза этих фигурок, во всяком случае большинства из них, несомненно, танцевальная: это видно из положения рук, которое характерно для танца. Как правило, в старинных ритуальных танцах женщина поднимала обе руки вверх в положение «в сторону — вверх». При этом при повороте туловища в какую-либо сторону, например, в правую, правая рука несколько нависала над головой, а левая слегка вытягивалась в сторону, и наоборот. Несколько фигурок (11, 32, 34, 45, 50-я) изображено

именно в такой позе, что подтверждается и положением ног некоторых из них (11, 32, 34-я). Как видно, фигурки изображены здесь в момент ритуального действия, моления, напоминающего «гиргичу». Таким образом, сохранившийся у лакцев до начала XX в. свадебный танец «гиргичу» представлял собою трансформацию каких-то глубоко архаичных, но в древности реально функционировавших явлений обрядовой жизни дагестанских народов. К числу домусульманских обрядов можно отнести и коллективную ритуальную женскую пляску «сапа», которая по рисунку отличалась от «гиргичу». Чаше всего она сопровождала свадебную процессию³¹.

Введя невесту в предназначенную молодым комнату, ее сажали за занавеску «пардав» в угол на большую подушку, за спину ей подкладывали другую подушку. При этом каждая из сторон старалась подложить под невесту подушку противоположной стороны, а свою положить ей за спину, так как в этом также усматривалась символика будущего положения молодой в доме мужа. С невестой оставались «архIал-шар» и «чIарав душру», остальные сопровождавшие ее женщины удалялись, прихватив тайком что-нибудь из дома жениха (все это возвращалось на следующий день). Жених в это время находился в «другом» доме. В полночь к «архIал-чу», где пировал жених, являлся посланец, в роли которого выступал ряженный. Он заходил в комнату, где был жених, и стоял молча. Все присутствующие знали, что означает его приход, но пытались разговаривать его, не стесняясь в вольных выражениях, тем более, что здесь присутствовали только мужчины, женщины при виде ряженого должны были разбежаться. Тамада через своих помощников, называя его «кунаком», допытывался, что ему нужно; указывал то на один предмет, то на другой, на что ряженный отрицательно качал головой, изображая немое. Его «лечили» водкой, но безрезультатно. Наконец, указывали на жениха и «немота» его исчезала и он начинал иносказательную речь: «Мы нашли крепость, ее никто не может взять, но мы слышали, что у вас есть сильный и могущественный князь навруз-бек. Не возьмется ли он взять крепость?». Эти слова передавали «навруз-беку». Тот вставал, собирал друзей и с этой дружиной под песни и звуки бубна шел к невесте³². «АрхIал-шар» стелила брачную постель и по ней перекатывала маленького мальчика. Этот обычай выражал пожелание невесте иметь только сыновей. Наш взгляд, это не что иное, как редуцированный пережиток группового брака. Этот обычай находит себе аналогии в аварском и даргинском обычаях «буруш вачис» («топтанье постели»)³³, когда при приготовлении брачной постели на нее бросались присутствовавшие юноши.

Детально разработанная знаково-символическая система была характерна для многих моментов дагестанской свадьбы. Функционировала она и в первую брачную ночь. В целях собственной престижности у лакцев невеста должна была как можно дольше отмачиваться на вопросы жениха, который старался ставить их так, чтобы спровоцировать ответ. Как только невеста произносила хотя бы одно слово, жених передавал ее опекунке, ожидавшей за дверью, сосуд с медом. Передача затем молодоженом за дверь специально для того приготовленной вареной ляжки барана с хлебом означала достижение им физической близости. От этого хлеба и мяса полагалось вкусить понемногу всем, кто еще оставался из близких жениха в доме. Тотчас по поручению опекунки посылался с этим известием нарочный в дом родителей молодой, где также находилась, не расходясь по домам, близкая женская родня невесты. Отсюда по ночным улицам с факелами и подносами заранее приготовленной халвы шла с песнями процессия женщин в дом молодого, где их уже ждали и с полагаящимися по обычаю почестями встречали. На следующий после брачной ночи день свадьба шла в доме жениха. Второй день свадьбы в доме молодого назывался «хъун хъатIи» («большая свадьба»). К молодой приходили женщины с поздравлениями, их угощали обрядовой кашей «гъили иникъали» (рисовая каша) или «бурувсаннуых ккурч».

В этот же день в комнату молодых входили родственники мужа и ближайший из них, подняв палочкой покрывало «пардав» с лица молодой, одаривал ее деньгами или украшениями. Этот обычай назывался «лажин каккан» («увидеть лицо»). После этого родители девушки посылали ее приданое, а также подарки для новых родственников, которые молодая раздавала ближайшим родственникам и родственницам мужа в соответствии с полученными от них подарками.

В некоторых лакских селениях (Аракул, Верхний Катрух совр. Рутульского района) устраивалось в этот день представление охоты на тура. Одного из присутствующих молодых людей наряжали туром («ов»), надев ему на голову маску козла с рогами, на тело — вывороченную мехом наружу шубу. Ряженный должен был бегать по горе на виду у «охотников», которые стреляли в него холостыми патронами. Через определенное время «сраженный» очередным выстрелом «ов» падал и начинался спор, чья пуля его убила. Наконец, «охотники», придя к соглашению, везли «тура» на «верблюде» на свадьбу, где «шах» награждал «меткого охотника» деньгами или носовым платком из штрафных средств. «Верблюд» составлялся следующим образом: из войлока конструировалось подобие верблюжьей головы и укреплялось на

палке. Двое мужчин становились один за другим, на плечи им клали два шеста соответствующего размера и укрывали паласом. При этом передний мужчина держал в руках палку с головой верблюда и двигал ею. «Тур», «верблюд» здесь — персонажи театрализованного действия ряженных, здесь явно видны элементы актерской игры, подражание повадкам изображаемых животных, т. е. это уже спектакль, в отличие от традиционного поведения ряженных, которые, выполняя в основном смеховые функции, не изображали ни то животное, ни другой объект, именем которого они назывались. После охоты начинались соревнования юношей в беге, метании камней, борьбе. Призы победителям назначал «шах».

У лакцев в последний вечер свадебного торжества мужская молодежь, пировавшая в доме жениха, шла с музыкой в дом очередного жениха, где в ближайшее время предполагалась свадьба, и здесь, устроив в последний раз танцы, оставляла палки, которыми помощники тамады наводили порядок на свадьбе.

В один из последующих дней происходил обряд приобщения молодой женщины к труду. Для этого подруги и родственницы обычно вели ее за водой к источнику или в горы за травой. Сопровождавшая их «архIал-шар» раздавала встретившимся на пути односельчанам куски хлеба с халвой «бакъухъ». Во многих селениях принято было устраивать проводы «архIал-шар» и «архIал-чу» из дома жениха, одарив их соответствующим образом.

Несколько иначе и для лакцев необычно происходила свадьба в сел. Куба. После заключения официального брачного акта «магъар» в доме жениха и невесты начиналось веселье. На третий день невеста с молодыми девушками шла на площадь «тарацIалу». Они несли различные блюда: вареное мясо, свежее и сушеное, яичницу, вареные яйца, халву «бакъухъ», сырны пироги «нисирей ччатI», фрукты. Жених со своей дружиной уже находился на площади. Принесенные яства раздавались присутствующим, и начинались танцы. Здесь впервые невеста танцевала с женихом, а ее «архIал-шар» — с «архIал-чу» жениха. Присутствующие мужчины одаривали невесту и «архIал-шар» деньгами. Отсюда невеста возвращалась к себе домой и жила здесь еще 2—3 года; были, хотя и очень редко, случаи, когда невеста оставалась в родительском доме 5—7 лет. Случалось, что за это время возникала ссора между обеими сторонами. В этот период жених иногда тайно навещал невесту и изредка случалось, что, когда невеста, наконец, могла уйти в дом жениха, она уже готовилась стать матерью. В шуточной песенке сел. Куба поется:

«Чалагъайлул жулардуй,
Чагъарданул мягъсирдуй,
Чаххуран чу къахунну
Чирайх лахъе гьалмагъай».

Шелковые чулки,
Бумажные чувяки,
Чтоб соседи не слышали
По стене взбравшегося мужа.

Это явный пережиток дислокальной формы брачного поселения. Порядок, по которому вышедшая замуж женщина на некоторое время остается в своем родном доме, составляет форму перехода к ее поселению в доме мужа, окончательному и прочному³⁴. Переход в дом мужа назывался «ичунмай гъан» (дословно «уйти домой») и обставлялся всеми теми обрядами, о которых говорилось выше.

Через несколько дней после окончания свадьбы или по прошествии нескольких месяцев молодых приглашали к себе родители новобрачной — «ичунмай буцин» («пригласить домой») и после угощения богато одаривали ее подарками. М. О. Кюсвен называет этот обычай «возвращением домой» и считает его явлением переходного периода от матриархального поселения к патриархальному³⁵.

В сел. Вихли было принято после свадьбы приглашать молодых в 40 домов родственников и там одаривать. Иногда это продолжалось целый год. В конце года молодой супруг созывал всех их в свой дом и устраивал «барчалагърал хъатIи» (дословно «свадьбу благодарности»). В сел. Цовкра молодых прежде всего приглашал к себе «архIал-чу» и дарил им «мурцулу къатта» (утварь, посуда). Послесвадебные обряды на этом кончались, и для новой семьи начинались трудовые будни.

Анализ свадебной обрядности лакцев в XIX—начале XX вв. свидетельствует о сохранении в ней многих моментов, представляющих собой пережитки различных сторон арханческих общественных отношений, в том числе и очень древних форм брака.

Остановимся особо на зрелищно-развлекательной стороне традиционной лакской свадьбы, которая выражалась главным образом в действиях ряженных. Ряженный, шут был непременно участником свадебного торжества. Свои функции ряженные выполняли главным образом в день перевода невесты в дом жениха. Родители жениха приглашали обычно к себе в дом перед свадьбой одного или нескольких молодых людей из числа наиболее веселых и остроумных в селении и просили взять на себя обязанности шута, но довольно часто весельчаки, остроумные мужчины занима-

лись этим добровольно. Они заранее готовили себе костюм, который состоял обычно из овчинной шубы, вывернутой наизнанку; к рукавам, подолу и поясу привязывались разноцветные тряпочки или что-нибудь из металлической и деревянной посуды для произведения шума. На голову, закрывая ее целиком, надевалась маска, сшитая из овчины или войлока. К ней приделывались матерчатые рога, а также усы и борода из овчины, на месте глаз вырезались отверстия. Иногда к шубе сзади пришивался и хвост. Существовал и другой способ маскировки — путем смазывания сажей (иной раз белой глиной) лица и остальные открытых частей тела. Ряженный на свадьбе назывался у лакцев «къяца» — козел. В исследуемое время целью ряжения было развлечение публики, присутствующей на свадьбе. Шут наводил «порядок», осыпая присутствующих золой, мукой, мог танцевать с ужимками, кривляниями, кувыряться по земле и т. д. Обычно шут действовал молча, жестами, а если иногда и говорил, то изменял голос до неузнаваемости, разговаривал невнятно. Лакские ряженные выходили навстречу процессии, ведущей невесту, и начинали в комической форме копировать действия канатоходцев: двое из них держали веревку, по которой третий безуспешно пытался пройти с палкой наперевес, многократно повторяя свои попытки, возмущаясь «неумением» партнеров, разыгрывая потасовки с ними и т. п. Позже, в перерывах между танцами в доме жениха они, помимо обычных для ряженных действий (толкотня среди публики, кувырки и т. п.), могли разыгрывать небольшие бытовые сценки: один из них, изображая старуху, начинал раскачивать пустую маслобойку, будто бы сбивая масло, остальные ряженные «мешали» ему, отвлекая то в одну, то в другую сторону, пряча в это время маслобойку. «Старуха» искала ее, «подозревая» в хищении то одного, то другого из гостей. Наконец, «она» ее находила, переворачивала вверх дном, прыгала через нее и, перскувыркнувшись, танцевала с остальными ряженными особый шуточный танец. У лакцев региона Кумуха функция ряженного на свадьбе заключалась в том, что он шел в «другой» дом, где находился жених, за ним в ночь, когда невесту перевели в дом родителей жениха. Этой же развлекательной цели служили и шествия ряженных двух категорий: «аърав» и «къазахъ» в некоторых лакских селениях при встрече почетных гостей из других населенных пунктов.

Такой гость мог, подъехав к окраине селения, к примеру, потребовать определенное количество слуг для переноски его подарков в дом жениха. Тут же из дома последнего отправляли требуемое число «къазахъ» — девушек, переодетых в мужские костюмы. Вместе с ними шли замазанные сажей молодые люди —

«аьрав», которые старались украсть что-то с подносов, которые несли «къзазахъ», между ними завязывалась шуточная борьба.

Таким образом, рассмотрев приведенный материал о ряженных и их действиях, можно заметить, что здесь явно выделяется более древний пласт, генетически связанный с идеей плодородия, и более новый, чисто смеховой. Носителями архаического начала, связанного с магией продуцирования, являлась та категория ряженных, одеждой которых служила овчина, шерсть (шуба мехом наружу, войлочные маски, бороды из овчины и т. п.). В аграрных обрядах овчина ассоциируется с густыми всходами, плодородием земли; эти ассоциации были характерны и для брачной обрядности. Овчина и ее производные мыслились как знак плотского начала, связывались с плодородием скота, полей, с человеческой плодovitостью в свадебной и календарной обрядности и у многих других народов³⁶.

Кроме того, связь этого персонажа с магией продуцирования выражалась и в его поведении, в его действиях с мукой, золой, сажой. С этой же, вероятно, особой его ролью связывалось и то, что держалось в тайне имя замаскированного. Для того, чтобы его не узнали, он сам молчал, а если говорил, то измененным голосом.

В некоторых случаях шуты и ряженные одевались не в овчину, а в старье, рвань, чему существовало бытовое объяснение, что это делается для свободы ритуальных действий, которые могли испачкать одежду. Нам думается, смысл такой одежды состоял в создании иллюзии косматости; свидетельством этому может служить то, что часто к такой одежде дополнительно привязывались и пришивались в разных местах разноцветные лоскуты и ленты. А косматость, по аналогии с овчиной, руном магически связывалась с плодородием, изобилием, в чем первоначально и состоял смысл этих обрядовых действий.

В XIX—нач. XX в. магическая роль ряженого или совсем не осознавалась, или осознавалась слабо, он воспринимался только как действующее лицо театрализованного зрелища. По времени более новыми возникшими, по-видимому, в качестве только смеховых можно считать действия ряженных, связанные с социальной пародией (отношение к распорядителю свадьбы, действия группы ряженных «къзазахъ») или с имитацией тех или иных бытовых процессов в юмористическом, часто в гротескном виде.

Особенностью традиционной свадьбы являлась ее ярко выраженная зрелищность, чему способствовали все действия, совершавшиеся на свадьбе публично: это и шествие за невестой, и перевод ее в дом жениха, и загораживание дороги, выход ее из родительского дома, и встреча у дома жениха и т. д. — все это,

наполненное в более раннее время определенным магическим смыслом, во 2-й пол. XIX—начале XX в. в большей мере воспринималось как совокупность различных символических действий, имевших в то же время смеховой, развлекательный характер.

Для традиционной свадьбы были характерны многочисленность и разнообразие действий с магико-символическим содержанием. В этом смысле свадебный обряд представлял собою цельную знаковую систему, конечной целью которой было обеспечение благополучия и потомства для брачующихся.

Ярко выраженная зрелищность традиционной свадьбы, театрализация многих ее элементов является результатом длительного развития свадебного обряда. То, что в XIX—начале XX в. воспринималось в качестве развлекательного, игрового компонента свадьбы, в более отдаленные времена имело определенное сакральное содержание. Надо полагать, что и явный, публичный перевод невесты в дом жениха, который сопровождался наибольшим количеством обрядов игрового, демонстрационного, драматического характера — явление сравнительно позднего порядка. Некоторые косвенные данные свидетельствуют в пользу того, что более архаичным для всех горцев Дагестана, в том числе лакцев, был тайный перевод невесты и тайное же заключение брака.

Надо думать, что сложность и многоступенчатость брачного ритуала, каким он фиксируется для XIX — начала XX в., представляет собою не исконное явление, а результат наслоения разных эпох и различных историко-культурных влияний. Усложнение ритуала происходило за счет того, что с течением веков терялась связь между некоторыми обрядами и идеями, их породившими, вследствие трансформации мировоззрения их носителей. Некоторые из этих обрядов исчезали, а сохранившиеся наслаивались на другие, усложняя в целом свадебную обрядность и усиливая во многих случаях ее зрелищность, иногда и смеховую сторону. Такая метаморфоза произошла, например, с функциями ряженных в свадебном обряде. Шут, ряженный — для свадьбы XIX—начала XX в. — это чисто смеховой персонаж, об обеспечении наличия которого на свадьбе ее устроители беспокоились так же, как и о том, чтобы были музыка, угощение и т. п. Однако, былая связь этого персонажа с плодородием, с магией продуцирования выявляется по некоторым косвенным данным, а также по аналогии с пережиточно сохранявшимися в календарной обрядности функциями его.

Обрядами были насыщены все свадебные циклы, но действия, направленные на вызывание смеха, сосредотачивались главным образом в ритуалах собственно свадьбы. Развлекательная смехо-

вая часть свадебного церемониала выражалась по большей части в действиях ряженных.

Усилению праздничности, зрелищности свадьбы способствовало введение во 2-ой пол. XIX—нач. XX в. в ее канву некоторых элементов театра — отдельных бытовых сценок комического характера, являвшихся в некоторых своих сюжетах инновацией для нее.

§ 3. ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ДЕТСКОГО ЦИКЛА

Рождение ребенка, особенно первенца, всегда было важным событием в лакской семье. Для того, чтобы родить своего первенца, женщина при первых же родовых схватках уходила в родительский дом. М. О. Косвен квалифицирует это правило как явление периода, переходного от матриархата к патриархату. Он пишет, что в этот период «нередко роды должны обязательно происходить в родной семье женщины, и она именно в этой связи возвращается домой, причем и после родов остается на некоторое время дома»³⁷. У лакцев она оставалась в родительском доме до 40 дней после рождения ребенка. При рождении последующих детей исполнение данного обычая было не обязательно. Приданое для новорожденного и люльку для него подготавливала мать роженицы, а молодой матери ее родители дарили новую одежду и всевозможную хозяйственную утварь.

Новорожденного обмывали и, завернув в пеленки, клали около матери. В некоторых селениях принято было новорожденного купать в соленой воде (сел. Вихли, Цовкра). Делалось это, по-видимому, для стерильности. Сами жители этих селений считали, что купание в соленой воде делает кожу ребенка крепкой и обеспечивает ему счастлирое будущее. В сел. Цовкра на этот счет существовала поговорка: «Ттул лашаннил тун цу бивчуну бакъар» (дословно: «моя повивальная бабка меня не посолила»), — говорил неудачливый цовкринец.

Послед мылся и прятался в изголовье роженицы, на него клали кусок железа от сошника. Позже, когда роженица вставала с постели, она прятала послед на потолке сеновала между бревнами, чтобы его не съело какое-нибудь животное, так как сохранялось представление о связи судьбы ребенка с целостью его последа (случай парциальной магии, по С. А. Токареву)³⁸. Торжество по поводу рождения ребенка проводили в доме родителей молодой с приглашением мужа роженицы и его родни. Через 40 дней после родов молодая мать возвращалась к мужу с детским приданым, люлькой, подарками для ребенка, полученными от своей родни,

а также с большим котлом плова и блюдом халвы. Все это торжественно несла процессия женщин-родственников, сопровождавшая ее с ребенком. По этому поводу в доме мужа устраивалось торжество с приглашением друзей, родных и близких отца новорожденного. Делалось это главным образом для мальчика. Роженица и ребенок, по народным представлениям, были весьма уязвимыми объектами для всякого рода злых сил, поэтому с целью их защиты также применялись разнообразные магические приемы.

По поверью, нежелательным было посещение роженицы вооруженным мужчиной или женщиной, имеющей при себе изделия из золота. Новорожденного полагалось купать только в деревянной посудине «алму». Вокруг нее с молитвой проводился углем магический круг, через который не могли переступить злые силы, стремящиеся погубить малыша. При купании ребенок подвергался опасности простуды, поэтому, чтобы обезопасить его, прибегали к защитной магии. Употребление же уголька в качестве средства против нечистой силы относится уже к области культа огня³⁹. Лицо и тельце маленького ребенка время от времени смазывали кашцей из белой глины с водой, что должно было, по представлению матерей, обеспечить чистоту и красивый цвет лица ребенка (вместе с глиной с лица новорожденного смывался пушок), а летом предохранять его от чрезмерной потливости. По-видимому, эта процедура частично заменяла купание малыша. А. Омаров отмечал, что в горах вообще редко купают детей, разве только иногда купают грудных, и то без мыла⁴⁰.

На седьмой день после рождения ребенка укладывали в люльку «кІану». Обряд укладывания младенца в люльку поручали совершить здоровой, счастливой в замужестве женщине, у которой были здоровые спокойные дети. С этого момента до годовалого возраста ребенку повязывали лоб специальной повязкой, чтобы он стал крутым, согласно существовавшим тогда представлениям о красоте.

Под изголовьем ребенка было принято в качестве апотропеев держать листок Корана, кусочек угля, бабку барана, кусок хлеба или сухого теста. До 40 дней ребенка одного старались не оставлять, а когда позже делали это, функции оберега выполняли стальные ножницы, нож, серные спички, метла и т. д. Наречение имени происходило чаще в тот же день, когда укладывали младенца в люльку. Наречение имени, особенно первенцу-сыну, обставлялось очень торжественно. Готовились лучшие блюда, собирались родные и близкие. Процедуру наречения имени выполнял обычно мулла. Обмакнув указательный палец в мед, он смазывал им губы присутствующим, а потом ребенку и трижды про-

износил имя в ухо новорожденному. Чаще всего ребенку давали имя родственника, умершего в преклонном возрасте, надеясь, что вместе с именем младенец унаследует и долголетие этого человека; по этой причине избегали давать имена безвременно ушедших из жизни родственников, хотя и более близких. При этом при наречении имени мальчику учитывалось в первую очередь желание отца, а девочке — желание матери. В именнике лакцев, как и других горских народов, главное место занимали имена мусульманского происхождения, а также имена, являющиеся названиями арабских месяцев: Рамазан, Курбан, Шахбан и т. д. Но наряду с такими именами сохранялись и домусульманские: Халла, Бича, Щаша, Шила, Ата, Чанкура, Анту, Итна, Ярби, Куклу⁴¹, Иза, Ита. Распространены были и поэтические имена: Тлуги (цветок), Хьункул тлуги (роза), Банавша (фиалка). На 7—8 день после рождения ребенку брили голову: считалось, что родовые волосы «тяжелы» для ребенка. Производил эту процедуру родственник или приглашенный мужчина, обладавший хорошим характером и иными добродетелями. Отец новорожденного у лакцев не допускался к бритью его головы, так как, по поверью, в результате этого на голове малыша могли появиться болячки. Волосы первой стрижки взвешивали и столько же денег по весу раздавали в селении, или на эти деньги могли купить сласти и тоже раздать, или же из масла, равного по весу состриженным волосам, варили халву и раздавали на улице. После этого родовые волосы завязывали в лоскуток материи и привязывали к люльке или клали в специально изготовленный маленький мешочек треугольной формы и пришивали его к одежде или к головному убору. Иногда эти волосы клали между камнями в стене мечети или своего жилища, т. е. туда, где на них не могли наступить. Когда у ребенка появлялся первый зуб, пекли пироги «чутту» с какой-нибудь начинкой соответственно времени года или готовили кашу из злаков и раздавали в селении; полагалось оделить этим девять домов в селении. Считалось, что эта жертва облегчает выход остальных зубов⁴².

Следует отметить существование в прошлом у лакцев своеобразного табу чисел; к нежелательным относилось число 9. Наиболее четко табу проявлялось относительно 9 месяцев для младенцев обоего пола и 19 лет для юноши. В других сочетаниях отрицательное значение числа девять или вовсе не прослеживается, или прослеживается очень слабо.

Когда ребенок вступал в девятый месяц своей жизни, окружающие переставали называть это число. Если же посторонние интересовались возрастом ребенка, им отвечали: «Ша даккьули-ву ур» («находится в неназываемом»). Девятый месяц жизни ре-

бенка назывался трагическим месяцем — «нзанняв барз». Считалось, что в этом месяце следует особенно беречь малыша от заболеваний, а если он благополучно минует этот опасный рубеж, можно в дальнейшем не опасаться за его жизнь. Когда ребенку исполнялось 9 месяцев, мать или другая женщина из семьи ребенка варила кашу «хахари» из 9 различных ингредиентов (злаков, бобов, и др.), причем каждый из них предварительно обновился 9 раз вокруг головы ребенка. Эта каша раздавалась в селении в качестве жертвы.

Таким же запретам подвергалось произнесение числа 19 по отношению к юноше, вступившему в этот возраст, который считался переломным и решающим в его жизни. По магическим представлениям лакцев, этот возраст чреват для юноши всякими опасностями, угрожающими его жизни, поэтому именно в этот период нужно ограждать его от всяких невзгод. Некоторую аналогию этому своеобразному представлению мы находим в «магии счета»: согласно магическим воззрениям, знание количества предметов влечет за собой потерю этих предметов; на этом основании многие пастушеские народы избегали считать свой скот, а некоторые боялись также считать людей.* Воспитанием детей занимались бабушки, большей частью бабушка по отцу. С 10—12-летнего возраста мальчик переходил в общество мужчин и мог присутствовать при разговорах взрослых мужчин на очаре. Здесь формировалось его мировоззрение, его нравственные черты как будущего главы семьи и члена общества.

Девочки с 6—7-летнего возраста помогали матери по хозяйству: выполняли мелкую работу по дому, приносили воду, нянчили малышей. Девочку учили шить, вязать, готовить национальные блюда, а в Кумухе, кроме того, вышивать золотом.

С 12—13 лет девочка в состоятельных семьях подвергалась домашнему заточению («вив битан») вплоть до замужества. При этом она выполняла всю домашнюю работу, обшивала семью, а также вышивала и вязала шнуры (сел. Кумух), поскольку ко времени замужества она должна была подготовить большое количество вышитых кисетов, а также разноцветных шнуров для раздачи родственникам жениха. Совершеннолетие наступало в 15 лет, мальчик получал право с этого времени носить кинжал, а девочка — серебряные украшения. В этом возрасте можно было женить и выдавать замуж, но обычно браки заключались позднее.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Косвен М. О. Семейная община. М., 1963. С. 72.
- 2 Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып. 36. 1906. С. 87.
- 3 Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 103.
- 4 Косвен М. О. Семейная община... С. 66.
- 5 Единичные случаи сохранения таких семей были обнаружены в Кулинском районе С. Ш. Гаджиевой (Семья и семейный быт народов Дагестана. РФИ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 195. С. 28), Л. И. Лавровым (Народы Дагестана. С. 173) и нами (полевой материал 1965 г.).
- 6 Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1871. С. 553.
- 7 Казикумухские (лакские) народные сказания // ССКГ. Вып. 1. Тифлис, 1868. С. 71.
- 8 Комаров А. В. Адамы и судопроизводство по ним // ССКГ. Вып. 1. Тифлис, 1868. С. 15.
- 9 Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 2. М., 1890. С. 194.
- 10 Гаджиева С. Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX—нач. XX вв. // Уч. зап. ИИЯЛ. Т. VI. 1959; Алиев А. Брак и свадебные обряды даргинцев // СЭ. 1953. № 4; Агаширинова С. С. Свадебные обряды лезгин XIX—нач. XX вв. // Уч. зап. ИИЯЛ. Т. XII. 1964; Агларов М. Формы заключения брака и некоторые особенности свадебной обрядности у андийцев в XIX в. // СЭ. 1964. № 6.
- 11 Агларов М. Указ соч. С. 130—132.
- 12 Выражение не переводится.
- 13 Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. IV. Тифлис, 1870. С. 19; Васильев А. Казикумухцы // ЭО. 1899. № 3. С. 78—79; Чурсин Г. Ф. Свадебные обычаи и обряды на Кавказе // Весь Кавказ. Ч. 1. 1903. С. 36.
- 14 Чурсин Г. Ф. Указ соч. С. 36.
- 15 Бутаев Д. Свадьба лакцев (казикумухцев) // ЭО. 1915. С. 61—62.
- 16 Косвен М. О. Этнография и история Кавказа... С. 68.
- 17 Этим термином в этнографической литературе обозначаются взаимоотношения между материнским дядей и детьми его сестры, племянниками и племянницами, сохраняющими принадлежность к своему материнскому роду.
- 18 Косвен М. О. Авункулат // СЭ. 1948. № 1. С. 36; его же. Этнография и история Кавказа... С. 71.
- 19 См. Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX—начале XX века. Л., 1988. С. 17—97.
- 20 Лакские народные песни. Махачкала, 1970. С. 21. На лак. яз. (Здесь и далее подстрочный перевод наш. — А. Б.).
- 21 См. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // МАЭ. Т. 8. 1929. Например, после венчания свадебный поезд проезжает через костер из соломы (Красноярск). На Украине новобрачных перевозили через зажженный сноп соломы, что называлось «молоду подсмалювать». В Китае невеста должна была перешагнуть через пылающий костер, чтобы очиститься от скверны.
- 22 Лакские народные песни... С. 23.
- 23 Там же. С. 24.
- 24 Васильев А. Указ. соч. С. 80—81.
- 25 Лакские народные песни... С. 25.
- 26 Воронов Н. И. Из путешествия по Дагестану // ССКГ. Вып. 4. Тифлис, 1870. С. 34.
- 27 Сообщение старшего научного сотрудника ИИАЭ ДНЦ РАН А. И. Исламмагомедова.
- 28 Сообщение старшего научного сотрудника ИИАЭ ДНЦ РАН М. А. Агларова.
- 29 Котович В. М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976. С. 65—90.
- 30 Котович В. М. Указ. соч. С. 83.
- 31 Эта пляска являлась также одним из элементов заговора больных животных.
- 32 Васильев А. Указ. соч. С. 81.
- 33 Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913; Гаджиева С. Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана... С. 114.
- 34 Косвен М. О. Этнография и история Кавказа... С. 51.
- 35 Косвен М. О. Обычай возвращения домой // КСИЭ. 1946. № 1.
- 36 Сахаров И. Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. 2. Кн. 6. С. 20; Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 320; Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1. С. 134; Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 203; Мухиддинов И. Земледельцы памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975. С. 97 и др.
- 37 Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953. С. 148.
- 38 Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- 39 Чурсин Г. Ф. Культ железа у кавказских народов. Тифлис, 1927. С. 73—76.
- 40 Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. 3. Тифлис, 1870. С. 26.
- 41 Хайдаков С. Очерки по лексике лакского языка. М., 1961. С. 88.
- 42 Подобный обычай был и у других народов Кавказа. См.: Мафедзев С. Х. Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984. С. 40.
- 43 Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 111.

Глава V

ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ

§ 1. СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ

Основой общественной жизни лакцев в XIX веке было сельское общество «джамаат». Члены джамаата были связаны между собой общностью территории, совместным владением части земельных угодий; частная собственность на скот, пахотные и частично покосные земли и индивидуальный труд сочетались с коллективной собственностью на пастбища, выгоны, пустоши, участки леса. Административная власть в джамаате возлагалась на совет старейшин «хъунисса» или «марцI арамтал» (дословно «честные мужчины»), известных под названием карты. На должность «хъуначу» (ед. ч. слова «хъунисса») выбирали на сходе представителей одних и тех же наиболее влиятельных фамилий, по нескольку человек в каждом селении в зависимости от его величины. «Хъунисса» производили разбор таких дел, как ссоры, драки без ранений, жалобы на потраву полей и т. д. Одной из функций картов было назначение пастухов для сельского стада, определение места для весеннего выгона и летнего выпаса. Они же определяли размер штрафа за потраву летнего пастбища, а также за кошение травы отдельными лицами до особого распоряжения картов. Никто не имел права начинать жатву или косьбу до решения «хъунисса», о котором объявлял глашатай. Пока у кого-либо оставался хотя бы небольшой несжатый участок, остальным жителям селения не разрешалось вывозить снопы с поля.

Площадь, где собирался скот до выгона на пастбище, карты отдавали в откуп на право пользования пометом с нее для кизяков. Все дела решались картами гласно в присутствии стариков селения. Кроме того, на картов возлагалось общее наблюдение за порядком в селении. За свою службу они получали вознаграждение из штрафных денег. К каждому «хъуначу» для исполнения его приказаний назначался «ялурзу». В 1868 году было утверждено «Положение о сельских управлениях Дагестана», которое в основном сохранило существовавший порядок управления сельскими обществами, но снизило роль сельского схода «джамаата». Ранее

в сходе участвовали все взрослые мужчины, а после утверждения «Положения» — один от дыма. Во главе сельского общества встал теперь старшина «юзбаши» как официальный представитель власти. Избранный на сельском сходе, он утверждался в своей должности начальником Казикумухского округа. Карты сохраняли при нем только судебную власть. Поверенным при старшине и хранителем джамаатских денег был «вакил». Обязательным представителем сельского управления был глашатай (мангуш, чауш, ковш, мюхчи).

Вопросы, касавшиеся всего селения, обсуждались на сельских сходах. В 1908 году начальник Казикумухского округа, стремясь еще больше снизить роль сельского схода, предлагал в рапорте военному губернатору Дагестанской области снова уменьшить число участников сельского схода, образовав его из особо выбранных людей, по одному от каждого десяти дворов¹.

§ 2. ТУХУМ И ПАТРОНИМИЯ

Пережиточной формой родовой общины можно считать тухум. Изучая дагестанский тухум XIX в., М. Ковалевский пришел к выводу, что это род². В советское время дагестанские историки неоднократно обращались в своих исследованиях к вопросу о тухуме и пришли к заключению, что дагестанский тухум XIX в. нельзя считать родом, «так как здесь не существовало экономической основы рода — родовой собственности на средства производства»³. Однако единого мнения о существовании дагестанского тухума пока нет. Так, Р. М. Магомедов считает, что «тухум» — это семейная община⁴. По мнению Х.-М. О. Хашаева, дагестанский тухум XIX в. не был ни родовой, ни семейной общиной, а представлял собою пережиточную форму ранее существовавших кровнородственных связей⁵.

В оценке тухума С. Ш. Гаджиевой нет расхождений с Х.-М. О. Хашаевым, но она более подробно анализирует пережитки тухумных связей у кумыков в XIX—начале XX вв. Кроме того, автор различает внутри тухума группу близкородственных семей — патронимию⁶.

Наиболее подробный анализ патронимии у народов Кавказа и, в частности, Дагестана, дан М. О. Косвеню. Родственная группа, которая в Дагестане была известна под названием «тухума», здесь названа «патронимией второго порядка»⁷. Патронимия у лезгин проанализирована С. С. Агашириновой⁸.

Конкретно о лакском тухуме никто не писал, хотя все сказанное в вышеупомянутых работах в той или иной степени относится и к нему⁹.

В вопросах, связанных с кровнородственными отношениями у лакцев в XIX в., наиболее отчетливо прослеживаются отношения внутри более узкой, чем тухум, родственной группы, которую М. О. Косвен назвал патронимией. «Патронимия — родственная группа, состоящая из некоторого числа больших или малых семей, образовавшихся в результате сегментации одной большой семьи. Каждая из этих разделившихся семей представляет собой самостоятельную единицу, вместе с тем вся эта группа семей сохраняет в ряде отношений хозяйственное, общественное и идеологическое единство»¹⁰.

У лакцев патронимия обозначается специальным термином «уссур-ссу» (дословно: брат — сестра). О сохранявшейся тесной связи патронимии с большой отцовской семьей, о том, что патронимия образовалась в результате разделения одной семьи, свидетельствует тот факт, что для обозначения патронимии, кроме «уссур-ссу», употреблялось еще выражение «ца кьаттул инсантал» (дословно: люди одного дома), которое употребляли и применительно к большой семье, живущей вместе в одном доме и ведущей одно хозяйство.

Круг родственников, входящих в «уссур-ссу», можно очертить следующим образом:

уссу (ссу) — брат (сестра);

ссурахъу — двоюродный брат или двоюродная сестра;

буттал ссурахъу — двоюродный брат или двоюродная сестра отца;

ниттил ссурахъу — двоюродный брат или двоюродная сестра матери;

хъинирву — троюродный брат или троюродная сестра;

хъинирварал оърчру — дети троюродных братьев и сестер.

Идеологическое единство патронимии лакцев выражалось в исследуемое время в том, что представители отдельных семей патронимии принимали самое активное участие во всех радостных и печальных событиях, касавшихся патронимии. Так, при бракосочетании члена патронимии доверенные лица жениха и невесты обязательно должны были быть из числа ближайших родственников молодых людей. «Вакилом» мог быть отец, при отсутствии его — дядя по отцу, двоюродный, троюродный дядя, брат, т. е. члены патронимии. И только в крайнем случае, при полном отсутствии мужчин — членов патронимии, обязанность эта возлагалась на более дальнего родственника — члена тухума.

Кроме того, в некоторых селениях был известен обычай, по которому обрученные молодые люди обязаны были перед свадьбой навестить семьи членов своей патронимии, иногда до 40 семей. Но

особенно легко проследить идеологическое единство патронимии в обычаях, связанных со смертью члена патронимии. Как и у других народов Дагестана¹¹, у лакцев существовал определенный порядок распределения мест в доме умершего, где принимали соболезнования. Женщины и мужчины располагались отдельно; женское собрание называлось в этих случаях «ктурукьатта», мужское — «сукур». «Ктурукьатта» находилось обычно в одной из комнат дома. На «ктурукьатта» в углу садилась жена, потерявшая мужа. С одной стороны ее были мать мужа и его сестры, с другой — ее собственная мать и сестры; второй ряд составляли двоюродные сестры покойного, третий — троюродные. Соболезнования могли принимать только указанные женщины — члены патронимии, причем каждая вновь пришедшая женщина выражала соболезнование в первую очередь матери и сестрам покойного, затем жене, а потом двоюродным и троюродным сестрам. Члены патронимии обязаны были 40 дней сидеть в доме покойного. От этой обязанности были свободны члены тухума, которые приходили на «ктурукьатта» только в первые несколько дней.

Мужское траурное собрание называлось «сукур». Расположение родственной группы здесь также было традиционным: все члены тухума садились в один ряд, причем в центре располагались члены патронимии умершего, даже дети мужского пола. Пришедшие с соболезнованиями мужчины вначале пожимали руки всем сидящим, начиная справа, а обойдя ряд, шли к тем, кто сидел в центре, чтобы прочесть молитву «Альхам». Члены тухума сидели на «сукуре» в течение трех дней, а члены патронимии — 40 дней. В течение семи дней все мужчины — представители тухума покойного — обязаны были посещать его могилу, чтобы читать там молитвы. Когда покойного несли хоронить, также соблюдалась определенная градация по степени родства. На пути к кладбищу у носилок сменялись мужчины тухума, а на кладбище носилки несли до могилы только ближайшие родственники покойного, не сменяясь, а при отсутствии их — члены его патронимии.

Тухум представлял собою более широкую, чем патронимия, группу родственников, которую М. О. Косвен называет патронимией второго порядка¹². У лакцев она носит название «тухум», «сака», «агьлу», «лякьин». Самая близкая степень родства внутри тухума обозначается терминами «уссур — ссу» (брат — сестра), «мачча — гъанмий» (родные — близкие; дальнее родство обозначается словосочетанием «къанкъ дийесса» (дословно: «до которых доходит запах родства») и самая дальняя, едва уловимая степень родства — «къункъал къанкъ» («запах запаха»). Каждый тухум имел определенное название по имени какого-нибудь известного предка или основоположника тухума. Часто название туху-

ма указывало место, откуда вышли основатели тухума, или место, где в течение определенного времени бывал кто-либо из членов данного тухума. Так, в Кумухе были известны тухумы: Овгъаннахъул (афганцы или иранцы), Нугъайхъул (ногайцы), Гъабишнахъул (абиссинцы), Амизганхъул (амузгинцы), в Табахлу — Шивидахъул (шведы). Как отмечалось выше, лакские ремесленники-отходники в поисках заработка часто уходили за пределы Дагестана и иногда попадали в далекие страны. Например, житель сел. Кумух Гула-Гаджиев в середине XIX в. поехал в Абиссинию и занял там должность министра-казначей двора; представителей его тухума с тех пор стали называть абиссинцами. Основоположники тухума Амизганхъул были, по-видимому, выходцами из даргинского селения Амузги.

О происхождении тухумного наименования Шивидахъул (шведы) в сел. Табахлу сообщают, что один из членов этого тухума участвовал в Полтавской битве и рассказывал, как он шивидахъул (шведов) колот и рубил. За это его самого и весь его тухум прозвали Шивидахъул¹³.

В ряде лакских селений имеются тухумы, которые считают своими родоначальниками выходцев из Крыма.

Тухумы иногда получали наименования по случайному признаку, свойствам или действиям одного из представителей тухума. Например, Къалияхъул (къалия — растопленный курдюк), Укъаччухъул (ненаедающиеся), Таркнахъул (дословно: тарк — кость, накъ — суп).

Заслуживает внимания и тот факт, что, наряду с названием тухума по имени мужского предка, известны случаи, когда тухумное наименование возводится к женскому имени, например, Тутухъул, Узахъул и т. д. Некоторые тухумные имена в Кумухе выдают свое нелакское происхождение; они могли в разное время проникнуть в Лакию из Грузии и Армении: Саркихъул — Саркиевы (ср. арм. Саркисян), Ягъизархъул — Ягизаровы (ср. арм. Егизарян), Янгихъул — Янгиевы (ср. арм. Янгизарян).

Эквиваленты лакских родовых имен Бирухъул, Макъахъул, Назирхъул, Каландарахъул, Гузунхъул, Аькихъул, Къалихъул, Къансадахъул также встречаются среди армянских имен. Приведенным лакским вариантам приблизительно соответствуют следующие армянские имена: Бирулян, Магакян, Назарян, Каландарян, Газанчан, Акимян, Капанцян, Кансадян¹⁴. Тухумные связи, поддержка тухумом в XIX в. в ряде случаев играли еще значительную роль, особенно в делах, связанных с примирением кровников, и во всякого рода уголовных делах, где нужна была присяга членов тухума. А. Омаров писал: «...многочисленность тухума составляла весьма важное и лестное значение для горца в его

обществе, потому что он постоянно нуждался в прежнее время в защите себя и ближних против других своих соплеменников»¹⁵.

В XIX в. знатный и сильный своей сплоченностью тухум был хорошей защитой для его члена, для твердого его положения в обществе. Сильный и богатый тухум материально помогал убийце в изгнании, а также ходатайствовал о его прощении. После совершения убийства первой задачей тухума было не дать разграбить имущество убийцы, что всегда старалась сделать сторона убитого. Эту миссию не могли взять на себя члены патронимии из-за боязни быть убитыми в качестве кровников, так как один из членов патронимии вместе с убийцей являлся кровником, которого в течение 40 дней могли убить родственники убитого. После окончания срока изгнания убийцы, иногда и раньше, члены его тухума начинали хлопотать о прощении его родными убитого. С этой целью к ним посылались тухумом изгнанника самые влиятельные лица селения. Затем назначалось место и время примирения кровников. Все мужчины тухума двигались к назначенному месту на колених во главе с самим убийцей. Последний нес на себе перекинутый через плечо саван в знак готовности умереть от руки тех, кого он молит о прощении.

В случае подозрения в воровстве, по адатам Казикумухского округа, подозреваемый обязан был присягнуть сам и представить 12 человек из своих ближайших родственников (патронимия). Но если хотя бы один из привлеченных к присяге, сомневаясь в поведении заподозренного, отказывался от принятия присяги, то подозреваемый признавался виновным. Хотя в адатах значится только 12 присягателей, часто требовали, чтобы их было 40 человек.

При отсутствии представителей патронимии на передний план выступали члены тухума. Надо отметить, что в тухуме родство признавалось только по отцовской линии, в то время как в состав «уссур-ссу» входили родственники и со стороны матери.

При заключении брака при отсутствии у жениха или у невесты ближайших родственников, могущих быть их поверенными, эта обязанность возлагалась на членов их тухума, вплоть до «къанкъ диейсса». Точно так же, если после смерти определенно лица у него не оказывалось наследников мужского пола, то, исключив долю женщин, остальную часть наследства выделяли родственнику по мужской линии, вплоть до «къункъал къанкъ диейсса».

Траур носили только члены «уссур-ссу», на членов тухума эта обязанность не распространялась.

Пережиточно сохранившимся отголоском былой тухумной собственности на землю можно считать интересный факт использования отдельных участков пашни. В некоторых тухумах существ-

вовали участки пашни, называвшиеся «ирсирайх нанисса хъуру» («пашни, передающиеся по кровному родству»), которые никто в тухуме не имел права как-либо отчуждать. В тухуме этот участок был в пользовании той семьи, где был в живых самый старший мужской представитель тухума. После его смерти участок механически переходил в другую семью тухума, где был в живых старейший представитель его, а первая семья теряла на него всякие права. Престарелая представительница тухума Анасхъул в сел. Табахлу рассказывает, что на ее памяти такой участок пашни размером в 8 саб дважды переходил в пользование ее семьи. В сел. Кумух такой участок размером в 10 саб, расположенный в местности «Къа къурув», был в пользовании тухума Кадинахъул.

В исследуемое время имущественного равенства внутри тухума не было, в состав каждого тухума могли входить богатые и бедные семьи. В XIX в. различались привилегированные и бесправные тухумы. К числу бесправных принадлежали тухумы, основанные положниками которых были рабы (лаги). В число бесправных попадали и выходцы из других мест Дагестана и даже из других аулов Лакки. Они не имели в данном селении ни пашни, ни покосов и вынуждены были заниматься ремеслом или наниматься на сельскохозяйственные работы к хозяевам угодий.

§ 3. ПРАЗДНИКИ, ИГРЫ, РАЗВЛЕЧЕНИЯ

В этом разделе мы остановимся на некоторых формах традиционной праздничной культуры лакцев, проявлявшихся в деятельности мужских объединений и в календарной обрядности. Подробно эти вопросы рассматривались нами ранее в специальной работе, посвященной традиционным праздникам и обрядам дагестанских горцев¹⁶, поэтому в данной работе мы остановимся только на наиболее популярных и распространенных в исследуемый период формах досуга и развлечений и на основных календарных праздниках, отмечавшихся лакцами.

Праздники и развлечения в мужских объединениях

Зимой молодые мужчины селения, женатые и неженатые, физически крепкие и в имущественном отношении состоятельные, собираясь по 8—10 человек, жили вместе в специально для этого выбранном доме. Это мог быть дом одного из членов объединения или одинокой вдовы или бобыля. За неимением таковых собирались в большой изолированной комнате любого другого дома. В одно общество мужчины объединялись по принципу друже-

ских связей или по соседскому принципу. Состав общества был постоянен в течение одного сезона, но мог меняться в разные годы. Там, где мужчины объединения вместе жили или ежедневно собирались, они регулярно на обед себе готовили хинкал с мясом. Они здесь хорошо питались, ухаживали за своим телом, смазывали его бараньим жиром трижды в день, считая, что это укрепляет здоровье. Члены общества выполняли разнообразные силовые упражнения под руководством главного, направленные на оздоровление, укрепление организма, тренировались в борьбе, бегали на определенное расстояние, бросали камни и т. д. Цель участия в этих объединениях, по словам информаторов, состояла в том, чтобы поздороветь, отдохнуть, набраться сил.

В больших селениях мужчины собирались поквартально, а в маленьких — все вместе. Не во всех лакских селениях, где бытовали в прошлом эти объединения, удалось выявить их названия, но у лакцев Вихлинского участка они назывались «дялакъру», у лакцев Аракула — «руккил». Мужчины собирались в течение определенного зимнего периода ежевечерне по очереди у каждого из членов «руккил», который заранее готовился к этому посещению, зарезав барана и приготовив бузу, или же в неделю 2 раза, также в порядке очередности.

Хотя общество, как правило, объединяло мужчин от 18 до 40 лет, в некоторых случаях (лакцы Вихлинского участка) членами его могли быть только неженатые молодые люди. Г. П. Снесарев на материалах Средней Азии пришел к выводу, что наиболее архаическим типом мужских объединений является тот, где нет расчленения по возрастным группам¹⁷. Однако имевшая место в Дагестане во второй половине XIX—начале XX в. нерасчлененность этих объединений по возрастам могла быть явлением уже вторичного порядка, относящимся к периоду деградации описываемого института, когда нарушается строгость и обязательность определенных правил и положений, существовавших издревле.

Во главе каждого общества стоял один из опытных мужчин, иногда самый старший. Именовался он шахом или тамадой. Знаком внешнего отличия его была перевязь из красного материала на правой руке ниже плеча. Каждый очередной хозяин, принимавший у себя членов общества, заранее заботился не только об угощении, но и о программе развлечений, стараясь пригласить к себе на этот вечер или пожилых, много интересного повидавших родственников-мужчин, или же немолодого человека, отличавшегося остроумием или даром перевоплощения. Молодые люди в этих обществах получали не только физическую закалку, но и нравственное воспитание: усваивали основные каноны горской этики, поведения в обществе, учились выдержанности и такту

в словах и поступках. Кроме того, используя для отдыха и времяпрепровождения весь арсенал традиционных развлекательных средств, под руководством опытных представителей среднего и старшего поколения молодежь приобщалась к устному творчеству своего народа, этническим его традициям, впитывала в себя и хранила в своей памяти порядок проведения тех или иных ритуалов и празднеств, становилась своего рода их аккумулятором и трансформатором в дальнейшей своей жизни, т. е. мужские объединения, помимо иных, выполняли также и культурные функции.

Остановимся на некоторых формах проведения досуга в мужских объединениях. Лакские юноши и молодые мужчины играли в «кил-ттарх». Это игра вроде русского «чижика»: круглому деревянному бруску придают с двух сторон заостренную форму и кладут его на землю. По одному его концу бьют палкой и, когда он приподнимается над землей, бьют еще раз и отбрасывают далеко в сторону. С каждой стороны в игре участвовали по 4—6 человек. Выигравшей считалась команда, набравшая больше очков. Кончив играть установленное количество партий, и победители, и побежденные покупали в складчину продукты и устраивали пир с танцами, песнями и иными развлечениями. Подобная игра существовала и у даргинцев под названием «лак'алла».

Другой популярной игрой у лакцев была «лак'рай букваву». Один из ее участников оставался на определенной точке внутри селения, пока остальные разбегались и прятались в селении или на горах. Он должен был найти их всех, на это уходил иногда целый день. Аналогичная игра под названием «к'варг'га» существовала и у чамалинцев. Игра учила ориентироваться на местности и была, вероятно, в старину одним из элементов военной подготовки молодежи. В конце XIX—начале XX в. у лакцев она перешла уже в разряд детских игр.

Табуация для женщин в мужских объединениях была строгой. Им не разрешалось появляться там ни под каким предлогом, даже самым близким (матери, жене, сестре). Этому существовало бытовое объяснение: мужчины здесь бывали пьяны от бузы или вина. Принцип строгой изоляции от женщин — характерная черта института мужских союзов разлагающегося первобытного общества¹⁸. Однако полевой материал дает свидетельства того, что в последний период бытования этих объединений, относящихся ко 2-й половине XIX—началу XX в., строгие законы, касающиеся присутствия здесь женщин, несколько смягчаются, и в некоторых обществах разрешается периодическое посещение ими развлекательной части этих собраний (ежевечерне — у лакцев современного Кулинского района, но замужние женщины на эти собрания не ходили). Женщины, являвшиеся родственницами со-

бравшихся здесь мужчин, приходили сюда для участия в танцах. В этих случаях мужчины избирали из своей среды руководителя и для входящих сюда женщин. Он следил за порядком среди женщин, за тем, чтобы они выходили на танец в определенной последовательности, а после танцев провожал их домой. Во время танцев мужчины и женщины располагались отдельными рядами друг против друга. Танцы начинал руководитель мужчин, который сидел с одного края мужского ряда. С ним должна была выйти танцевать женщина, сидящая первой с того же края женского ряда. Затем танцевал следующий в мужском ряду мужчина, с ним должна была выходить вторая в женском ряду и т. д. Нарушение этой очереди считалось нарушением дисциплины и наказывалось следующим образом: мужчину руководитель ударял по шее деревянным кинжалом, девушку предупреждал словесно. Во время танцев во дворе, несколько в стороне от танцующих, ставился поднос с яблоками, сухофруктами, сладостями, который охраняли два члена данного объединения мужчин. Мужчины делали попытки взять что-нибудь с подноса, отвлекая его охрану. Если кому-нибудь удавалось это сделать, за ним гналась охрана подноса. Если его ловили внутри танцевального круга, он штрафовался, если за его пределами, он был свободен от наказания. Накопившийся за период существования объединения фонд штрафных средств расходовался во время прощального пира объединения с приглашением гостей, завершавшим сезон функционирования данного общества. Объединение заканчивало свою деятельность в конце зимы, перед началом весенних полевых работ.

Вообще, следует отметить, что разнообразные игры, развлечения, праздники занимали важное место не только в жизни сезонно функционировавших мужских объединений, но и в общественной жизни лакцев в целом, свидетельством чему являются календарные праздники и обряды, дошедшие до наших дней из глубокой древности.

Календарные праздники

Очень популярным праздником, ежегодно отмечавшимся лакцами, был праздник начала весны «интнил хху» (дословно: «ночь весны»). Во многих странах мусульманского Востока этот праздник носит название «навруз байрам» и считается встречей нового года.

«Навруз» под разными местными наименованиями знали народы Южного Дагестана («яран сувар» — лезгины (досл. «праздник солнца»), «эверчин», «эбельцен» — табасаранцы, «эр» — рутульцы, «эвелцан» — агулы), аварцы и даргинцы некоторых

селений. Праздновали его в день весеннего равноденствия, в основном 21 марта. Лакцы отмечали этот праздник три дня — 21, 22 и 23 марта. «Интил хху» был совершенно свободен от обрядов мусульманской религии. Он представлял собою своеобразный триумф жизни, тепла, света над зимней стужей, злыми силами, которые воплощала в себе зима. Праздники в честь тепла, весны и солнца были известны в древности и дошли до наших дней у многих народов Европы¹⁹, а вообще обычаи отмечать празднествами переломные моменты года, такие, как летнее и зимнее солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие, характерны были в прошлом для многих народов мира²⁰.

Возникновение обычая праздновать «навруз» как начало календарного года, как новогодний праздник, по мнению дореволюционных исследователей, — результат проникновения его в Дагестан из Ирана²¹. В Иране же начало традиции его празднования связывалось с легендарным основателем древнеперсидской религии маздеизма Зороастром²². Одной из характерных особенностей маздеизма было поклонение огню, почитание его в качестве чистой стихии. По этой религии, огонь является сыном Ахурамазды (Ормузда), входит в священную троицу чистых стихий: земля, вода, огонь²³. Культ огня ярко проявляется в празднике начала весны. Проникновение этого праздника в Дагестан можно связать с влиянием сасанидской Персии, приходящимся на первые века нашей эры. В государстве Сасанидов зороастризм был государственной религией иранцев²⁴.

Известно, что сасанидская Персия, время от времени направлявшая свою экспансию на народы Кавказа, временами овладевала некоторыми ее областями. Так, уже к началу V в. в ее состав вошла Кавказская Албания²⁵, а в Дагестане на захваченных территориях она оставляла свои гарнизоны, которые впоследствии выступали основателями новых поселений²⁶. Следы пребывания персов в период раннего средневековья хранит, например, топонимика лакцев²⁷. Надо полагать, что праздник «навруз», привнесенный в Дагестан в эпоху Сасанидов, оказался его народам не чуждым, так как он наслонился на более древние местные языческие представления, связанные с пробуждением природы весной, с культом солнца как светила, дарующего жизнь, и через него — как его производным — с культом огня, силой очищающей и оплодотворяющей. Ученые-иранисты считают, что хотя «навруз» по зороастрийской традиции и связывается с именем Зороастра, он и в самом Иране был известен с глубокой древности и символизировал цветение и плодородие, а зороастрийцы лишь возродили этот обряд²⁸.

Для лакцев «навруз» был долгожданным праздником. В эти

дни люди всех возрастов вовлекались в предпраздничную и праздничную суету, отвлекаясь от своих повседневных дел и забот, забывая на время свои горести и неудачи. Особенно любила этот праздник и деятельно готовилась к нему молодежь и детвора. За месяц до начала праздника молодежь из лакских селений заготавливала глину особо хорошего качества. Из нее в дальнейшем каждым парнем и мальчиком вылепливалось большое количество, до 100 штук, глиняных шариков — «турщи», «турби», в которые с двух сторон втыкались стебельки бурьяна. Эти шарики так засушивались, что к началу праздника становились крепкими, как камни. Хозяйки за несколько дней до начала весны начинали молоть на ручной мельнице зерно в крупу для приготовления ритуальной каши «кьурунжкьуса», которая у лакцев являлась обязательной в церемонии встречи весны и варилась в первый вечер праздника. Блюдо это называлось и по-другому — «кьатта тату» («способствующее загустеванию в доме»), т. е. оно должно было обеспечить в доме достаток. Старались приготовить его много, как полагалось угощать им всех зашедших в дом посторонних, кроме того, оно должно было остаться и на завтра, как говорили, «чтобы в семье всегда был достаток». С этой же целью посуду, запачканную едой в вечер начала весны, не мыли, чтобы «не вымыть из дома благополучие, материальный достаток». Эта каша напоминает «далдан наврузи» — женское ритуальное блюдо таджиков, обычное у них для этого праздника²⁹.

К празднику начала весны принято было печь хлеба особой формы. Лакцы пекли к этому дню «барта» и «гьивх риршу ччатIру», которые в другое время не готовились. Хлебы эти выпекались из сдобного теста, приготовленного на молоке и яйцах, украшались орехами, финиками, изюмом. Кумухцы и жители близлежащих селений делали «барта» зооморфной формы: верхняя часть овальной лепешки из теста разрезалась посередине и наподобие бараньих рогов закручивалась в стороны; с помощью фиников, изюма, кураги лицевой стороне хлеба, смазанной при выпечке яйцом, придавали сходство с мордой животного. «Барта»³⁰ могли иметь и антропоморфные очертания: делались руки, ноги, голова, туловище, в область живота вставлялось яйцо. Пекли из сдобного теста хлебцы, изображавшие в профиль птиц («кьахъну» — «куропатка»), животных. Хлебцы эти дети выносили на улицы, показывали друг другу, хвастались ими друг перед другом.

Во многих лакских селениях существовал определенный традицией ритуал хвастовства, в котором принимали участие и взрослые, в исследуемое время — женщины, что не зафиксировано нами у других народов Дагестана. Сговорившись между собой, женщины одного квартала селения поднимались в первый день празд-

ника на крыши своих домов, держа в руках «барта», и начинали выкрикивать, адресуясь к соседнему кварталу, текст следующего содержания:

Эта барта, мяш³¹,
Барта — птица, мяш,
Ноги птицы, мяш,
Пахаря большая барта, мяш,
Нового шамхала новая барта, мяш,
Золотая мотыга для взрыхления земли, мяш,
Серебряное сито для провеивания неба (т. е. чтобы был дождь. — А. Б.), мяш,

В ночь весны жена да умрет у мужа, мяш,
Шенок, рожденный собакой, да умрет, мяш,
Теленок, рожденный коровой, да умрет, мяш!

Этот ритуальный текст по содержанию делится на две части: первая часть содержит хвастовство наличием тех или иных предметов, имеющих отношение к урожаю, материальному благополучию; вторая представляет собой ритуальные проклятия — своеобразные «благопожелания наоборот» — прием, довольно широко распространенный в фольклоре лакцев³². Это делалось для того, чтобы не «сглазить» прямыми хорошими пожеланиями: желать смерти здесь означало противоположное — пожелание крепкого здоровья. Хозяйственная направленность произносимого, связывание его с получением хорошего урожая также видны из содержания текста.

Услышав «мяш», женщины квартала-визави в свою очередь поднимались на крыши и прокрикивали хором в ответ тот же текст. Облеченный в исследуемое время в негативную форму словесного противоборства двух групп, этот праздничный ритуал архаически означал коллективное выражение взаимных благопожеланий. Закачивался он танцами участвовавших в нем женщин.

Ритуал «мяш» в определенной степени напоминает агон в древней античной комедии — ритуальное выступление двух антагонистических полухорий, в котором актуализировалась оппозиция сторон³³. В праздничные дни принято было навещать родственников, соседей; в качестве подарка несли обычно хлебец «барта». Когда приходили с поздравлениями дети или молодые люди, хозяин дома производил обряд преломления «барта»: он разламывал хлебец вдоль пополам и половину возвращал принесшему его вместе с каким-нибудь подарком (материал на одежду, платок и т. п.). Эти хлебцы посылали также в первую ночь весны от невесты к жениху и от жениха в дом невесты. В некоторых селениях обряд этот имел более сложную форму и назывался «бакъухъ нацлубан» — «подсластить халву». В первый вечер праздника де-

вушка-невеста должна была побывать в доме жениха и его близких родственников, те одаривали ее хлебом с халвой. В это же время жених с друзьями также обходил своих родственников с поздравлениями, те снабжали его крашеными яйцами и халвой. Все это складывалось в специальную плетеную корзину, с которой затем жених и его друзья шли в дом невесты, где эта корзина и оставалась. Родители невесты, зная обычаи, готовились к этому посещению; сюда же собирались родственники девушки и ее подруги. Пришедших угощали лучшими блюдами лакской кухни, затем устраивались танцы. Когда молодые люди уходили, невеста вручала каждому из них сшитый ею самую из кусочков шелковых тканей кисет для табака и носовые платки. Кроме того, в эту ночь обязательным считалось посылать из дома невесты жениху особое лакомство — «ницлал къахъну» — «медовая куропатка». Для приготовления его варили до определенной консистенции мед, в который добавляли пряности: гвоздику, мускат, корицу. Когда масса загустевала, две женщины, смазав руки маслом, начинали тянуть эту тягучую массу в разные стороны. После многократного повторения этой процедуры масса несколько затвердевала, но получала большую эластичность. Ее закручивали в форме птичьего силуэта и вместе с другими лакомствами торжественно, на подносе, отправляли жениху.

«Барта» могла иметь и форму длинного овального хлеба с вдавленным в центр яйцом; после выпечки этот хлеб дополнялся по верхнему краю украшением из вареных окрашенных в красный цвет яиц, яблок, которые укреплялись на прутьях, воткнутых в край «барта». Иногда такие хлеба имели на лицевой стороне вдавленное изображение правой руки человека, символизировавшее, вероятно, его производительную деятельность³⁴. Кроме этого, для детей пекли небольшого размера хлебцы «цулхъри» с запеченным внутри яйцом. Как можно заметить, хлебные изделия лакцев во время этого праздника были богаты символикой новой зарождающейся жизни, воплощавшейся в яйцах.

Обычай изготовления фигурных обрядовых хлебов на новый год, в начале весны существовал и у других народов Дагестана (рутульцы) и Кавказа (грузины, армяне)³⁵.

Принято было к дню начала весны красить яйца в красный цвет и раздавать их детям. Дети, иногда и молодые люди играли в эти дни с яйцами, били их друг об друга. Хозяин оставшегося целым яйца выигрывал побитые яйца. Для катания яиц выбиралось место с небольшим наклоном, где проделывалось несколько углублений. Каждый катил с вершины свое яйцо; выигрывал тот, чье яйцо, побив другое, оставалось целым. Удачливость игрока здесь должна была обеспечить ему благополучие и счастье в но-

вом году. Действия с яйцами в обрядовой жизни связаны обычно с магией продуцирования. Похожие игры были и у других народов, праздновавших навруз³⁶. Адыги, отмечавшие вссеннее равенствие как семейное торжество, играли в этот вечер в игру, подобную описанной, но вместо яиц здесь фигурировали орехи³⁷.

В ритуал этого праздника входили обрядовые гадания девушек. За несколько дней до праздника каждая девушка-лачка запасалась для себя корнями травы дурмана — «турлан», которые имели форму человеческой фигуры. Выкапывали эти корни не сами девушки, а делали это для них пожилые женщины. При выкапывании корня старались не повредить ни одно из его ответвлений, а также соблюдали определенные предосторожности, чтобы его не коснулся солнечный свет. Обмыв корень молоком и завернув в шелковый лоскут, девушка клала его себе под подушку в первую ночь праздника. Во вторую ночь для этой же цели использовались девять камешков с крыши какого-нибудь трехэтажного дома или такое же количество зерен жареного голозерного ячменя, в третью ночь — ядро грецкого ореха, освобожденное от скорлупы без малейшего повреждения его. В одну из этих ночей девушка должна была увидеть во сне своего суженого или кого-нибудь из его родственников. Принято было еще класть под голову каталку и лопаточку для соскребания теста, также помыв их предвзительно в молоке и укутав в шелковые лоскуты. Верили также, что если повесить замок на ручку водоносного кувшина и запереть его, а ключ положить под голову, приснится суженый, пришедший за ключом (с. Кули). В один из дней этого праздника девушка могла приготовить ожерелье из зерен жареного голозерного ячменя и повесить его на водосток крыши своего дома. Затем она внимательно следила за дальнейшим развитием событий: считалось, что это ожерелье птица должна перенести на крышу того дома, где живет суженый.

Интересно отметить, что в мантических обрядах этого праздника у лакцев часто фигурируют зерна злака, но не любого, а только определенного — голозерного ячменя, эндемичного для горного Дагестана. Это вместе с использованием принадлежностей для приготовления теста, а также особой пищи из зерен и муки, специальных хлебов, выпекавшихся только к данному празднику, придавало ярко выраженный апарный характер одному из древнейших праздников народов Дагестана.

В некоторых селениях (Куба, Бурши-Мака) девушки перед сном в эту ночь ели «цил гурга» — хлебец, выпеченный из теста, состоящего наполовину из соли. При изготовлении этого теста полагалось насыпать девять раз соль и девять раз муку, набрав их каждый раз на ноготь указательного пальца правой руки. По по-

верью, девушку во сне должны были напоить водой суженый или его мать. В других аулах (например, Хурукра) в одну из трех праздничных ночей девушки выходили с чашей пепла в какой-нибудь спокойный уголок вне помещения и высыпали его, высоко подняв посуду над головой: воздушное течение должно было унести пепел в ту сторону, где живет суженый. Или же девушки одного квартала, собравшись вместе, ночью поднимались на крышу какого-нибудь трехэтажного дома, и здесь каждая из них просеивала через сито принесенный с собой пепел квартального костра, а утром, поднявшись сюда, смотрела на свою кучку пепла, стараясь разобрать определенные очертания. Если просматривались линии, близкие к очертаниям подковы, это предвещало замужество в начавшемся году; если линии напоминали дорогу, это было к выезду из селения; если же угадывалось нечто, похожее на яму, это предвещало смерть. Перед сном из хлебной печи «клара» выгребали свежую золу в специальное углубление перед ней — «вилах» и, тщательно разровняв ее, оставляли на ночь. Считалось, что, если утром на золе обнаружится след сапога, быть девушке замужем за состоятельным человеком, а если след чарыка — за пастухом. Кроме того, в первые три ночи весны лакские девушки гадали, подслушивая разговор соседей, и по первой фразе узнавали свою судьбу на весь год: «сиди на месте» означало, что в этом году девушка замуж не выйдет, «позежай», «иди» — наоборот. Это гадание сопровождалось обрядом бросания ключей, который совершала обычно пожилая женщина по просьбе группы девушек. Часов в 9—10 вечера эта женщина отправлялась на перекресток трех дорог с ключами, принадлежавшими девушке, при этом ключи обязательно должны были иметь форму полых трубочек. Придя на место, она бросала каждый из ключей через ворот рубахи так, чтобы он пролетел бы под одеждой, коснувшись тела между грудями. Затем она шла для подслушивания в ту сторону селения, куда было направлено отверстие трубочки ключа. Первое, что слышала женщина после этого, расшифровывалось ею и девушкой — хозяйкой ключа для определения ожидавших в текущем году девушку событий, радостных или печальных.

Лакские мальчики и юноши с. Аракул в первую ночь этого праздника бросали мешок в какой-нибудь дом, спрятавшись за дверь. Хозяин дома должен был наполнить его всевозможными печеными изделиями горского стола, сладостями, крашеными яйцами, что затем съедалось молодыми людьми и детьми коллективно.

В ночь на 21 марта принято было зажигать костры и огни. Лакцы засыпали кизячным пеплом верхнюю часть каменных оград своих дворов, более или менее ровные места на возвышенностях, видных как в селении, так и далеко за его пределами, поливали

его керосином и поджигали. Характерно, что само слово «праздновать» — «бляхъан» переводится как «зажечь жизьяк». Кроме того, каждый квартал обязательно, а по возможности и каждый дом разжигали свой костер, так что при взгляде со стороны каждый аул с наступлением темноты в этот вечер напоминал пылающий факел. У лакцев существовала легенда, что обычай этот бытует с незапамятных времен, «со смерти жестокого царя Эш, смерть которого была возведена народу кострами, так как проявить эту радость, произнося вслух имя умершего, было невозможно»³⁸. Подобная же легенда существовала и у азербайджанцев с. Сальяны³⁹. А курды связывают возникновение этого праздника — «Науруза» — с именем легендарного царя Джемшида, освободившего свою страну от тирании царя-дракона Зохака-Бевараса⁴⁰.

Огню приписывалась могучая целительная и очистительная сила, поэтому все, кто мог, вплоть до больных и стариков, стремились прыгнуть через костер. Лакцы при этом приговаривали: «Моя болезнь — огню, здоровье — телу». Эти действия можно рассматривать как своеобразное символическое очищение перед началом нового хозяйственного года. Кроме того, огонь этих костров связывался с производящей деятельностью природы, недаром лакцы, обращаясь к нему, произносили заклинания такого содержания:

Да уродит земля,

Да будут густыми всходы,

Да умножатся овцы у тех, кто их имеет,

Да умножатся коровы у тех, у кого они есть,

Да не будет засухи,

Да будет достаточно солнца и осадков.

Да будет колос размером с аьнт⁴¹,

Да будет стебель размером в аршин.

Да будут гороховые стручки размером с палку,

Да угодятся они по густоте овчинным папахам.

К костру в лакских селениях приносили хлеб, халву, мясо и раздавали присутствующим в качестве жертвоприношения за здоровье членов семьи в грядущем году.

Особый смысл, видимо, придавался звукам от горящего костра — треску, шуму, как и вообще шумовым действиям, производившимся в эту ночь, о чем речь ниже. Для костров запасали бурьян, а также, где это было возможно, можжевельник двух видов — ползучий и кавказский, так как эти виды топлива издавали сильный треск, что и требовалось, очевидно, для того, чтобы отогнать злых духов. Уголькам костров этой ночи у лакцев прида-

вался магический смысл оберегов, а также средства, обеспечивающего плодородие; их разбирали жители села и бросали под хлебный ларь, где они лежали до начала следующего года.

У костров молодежь веселилась, пела, танцевала. После костров девушки и юноши собирались отдельно по кварталам, каждая группа в одном определенном доме. Дети же, главным образом мальчики, продолжали свои шумные забавы. В заготовленных заранее глиняных шариках поджигались вставленные туда ветки бурьяна; каждый из них вкладывался в особую, специально связанную из шерстяных ниток пращу, которой метали шарик, производя ею предварительно многократные вращательные движения все с большим ускорением. Шарик с огненными хвостами летел по воздуху, описывая круги, а затем падал и с треском лопался. В эту же ночь принято было также производить взрывы (лак.: «замбаранг битан»). Для этого в камнях выдалбливались ямки, в них насыпался порох, а сверху отверстие закрывалось деревянной пробкой. Когда к краю ямки подносили огонь, порох взрывался, пробка летела вверх, иногда и камень разносило на части. Это было небезопасно для здоровья и имущества жителей, так как часто возникали пожары или наносились людям увечья. В целях самосохранения не участвующие в этих развлечениях сельчане предпочитали сидеть дома и не выходить до их окончания на улицу, тем более что за полученные здесь раны никто не отвечал. Тем не менее подобные обычаи первой весенней ночи были настолько популярны, что они действовали вплоть до последних десятилетий.

Все это представляло собою комплекс магических действий и совершалось в ночь весеннего равноденствия с целью изгнания зимы, холода и помощи весне, теплу вступить в свои права. Об этом же свидетельствует и так называемая «каменная война» мальчиков, которая начиналась почти во всех лакских и в некоторых даргинских и аварских селениях в 20-х числах марта. Мальчики селения делились на две партии и метали пращей друг в друга камни. Часто в «войну» вступали и взрослые. Все это иногда кончалось увечьями и ранениями, которые оставались безнаказанными. Параллели этому обычаю мы находим в ежегодной ритуальной борьбе в начале года между двумя партиями борющихся в древней Фергане, а также в сведениях о традиционной вражде и жестоких столкновениях в прошлом между двумя половинами ряда среднеазиатских городов. С. П. Толстов видит в этом обряде отражение чрезвычайно широко распространенного обычая первобытных народов — ритуального состязания двух братрий, являющегося одним из элементов дуальной организации⁴².

Не исключено, однако, и то, что эта «каменная война», а также метание шариков «Турши» и взрывы камней являлись пережитками инсценировки борьбы лета и зимы, известной во многих странах мира в древности и в средние века⁴³. Возможно, в древности обе партии дерущихся были одеты соответствующим образом, изображая лето и зиму. Однако у лакцев с. Кумух за этими двумя дерущимися группами сохранилось название «ромуллал арьял» — «римский строй» и «лакрал арьял» — «лакское войско», что вместе с другими фактами дает основание полагать, что у кумухцев в древности происходили сражения с какими-то отрядами римских войск⁴⁴. Нам думается, что название партий дерущихся имеет несколько более позднее происхождение, чем сам обряд. Скорее всего, воспоминания об исторических событиях дополнительно влились в древнейший обряд изгнания зимы. Характерно, что нигде, кроме Кумуха, он не сохранил в названии воспоминаний о римлянах. В эту же ночь во многих лакских селениях скатывали с гор деревянные колеса с зажженными спицами, что символизировало, вероятно, солнце. В некоторых же аулах скатывали с гор каменные круги; хорошим признаком считалось, если эти круги на большой скорости пересекали ложбину и поднимались на склон противоположной горы.

Вечером, после костров, составлялись группы по возрастам и полу: детские — с 7 до 12—13 лет, подростковые — от 13 до 15 лет, молодежные — с 16—17 до 20—22 лет (но в старшую мужскую возрастную группу могли входить неженатые мужчины до 30 лет). Таких групп в больших селениях могло быть до 15—20. Каждая группа несла с собой в место сбора продукты для праздничного ужина: мясо, молоко, крупу для приготовления ритуальной каши, орехи, сладости и др. В местах свсего сбора молодежь оставалась до утра. Эти половозрастные сборы в первую ночь весны, или нового года, носили у лакцев названия «душварал дяляхъру» — «девичьи развлечения» и «оьрчал дяляхъру» — «развлечения парней».

В лакских селениях Курахского района сохранялись совместные сборы юношей и девушек в ночь на «интнил хху» по кварталам. Здесь юноши и девушки одного квартала, собравшись в одном из домов, готовили пищу из принесенных с собою продуктов, угощались орехами и сладостями и, помимо танцев, песен, шуточных диалогов, непременно затевали ритуальную игру «узуккиртте буккаву» («стремечко»), являвшуюся обязательной и на предсвадебных сборах девушек. Игра заключалась в том, что девушки и парни садились друг против друга в два ряда. Между ними в ряд ставились шапки парней, и ведущий прятал в одну из них какой-нибудь предмет. Игроки обсих партий по очереди должны

были угадывать, под какой шапкой спрятан предмет. Угадавший зарабатывал очко. Играли до тех пор, пока одна из партий не набирала 20 очков. Проигравшая партия должна была выставить сладости, орехи для угощения собравшихся⁴⁵.

Развлечения молодежи длились три первых весенних дня. Лакские мальчики продолжали игры с огнями, спаливали остатки прошлогодней растительности на всех склонах, огонь уничтожал здесь все, что горело. Считалось, что это хорошо очищает почву от прелых остатков прошлогодней зелени, этому символическому очищению огнем земли для новых всходов придавался веками рациональный смысл⁴⁶.

В эти дни лакские девочки 10—12 лет (с. Кумух) играли в «тагьлитилин» на старинном кладбище, на особом надмогильном камне, наклонившемся в тыльную сторону. Игра заключалась в том, что одна из девочек, поддерживаемая за руки двумя другими, прыгала вначале с земли в выемку в центре камня, а оттуда на его «плечи», оттуда спиной или, развернувшись лицом, опять в выемку в центральной части и на землю. Каждая из девочек производила эти прыжки до тех пор, пока не уставала. Все присутствующие при игре девочки, в том числе и прыгающая вместе с поддерживающими ее, все время хором произносили определенную словесную формулу, которую перевести на русский язык невозможно, так как она представляет собой набор не всегда понятных слов. Мальчики в эти дни взбирались на древние надгробные стелы особой формы — расширяющиеся кверху и закругляющиеся там, которые назывались «балчан-чартту» («лошади — камни»). Они, вероятно, назывались так из-за способа сидения на них, как на лошади (сел. Буршимака); местная же интерпретация связывала название их с тем, что когда-то при погребении похороненных здесь были принесены в жертву и их кони. Не вдаваясь в этимологию названий, можно только заметить, что описанные игры детей на кладбищах могли быть каким-либо образом связанными с культом предков. Разнообразные действия, выполняемые с целью задобрить духов предков, были характерны для народов, праздновавших навруз⁴⁷. В праздничные вечера по домам ходили ряженые; хозяева просили их станцевать, а затем одаривали чем-нибудь съестным, чаще всего крашеными яйцами.

Другим большим весенним праздником, отмечавшимся лакцами, был праздник первой борозды. Постоянного дня в году для проведения этого праздника не существовало, отмечали его в зависимости от погодных условий в начале, середине или 20-х числах марта. В каждом селении были опытные земледельцы, которые по определенным признакам (температура, влажность, рыхлость почвы) определяли время начала пахоты, предваряемое

праздником первой борозды. До проведения ритуальной борозды, которое представляло собою символический акт, как бы «открывавший» «закрытую» до того пашню, никто не имел права начинать пахоту.

Праздник первой борозды «хъурдаккаву» («хъурзикаккаву»), «хъуннил хъатли» (свадьба поля), «хъарас щаву» (трогание плугом) лакцы старались приурочить к полнолунию, так как существовало представление, что в этом случае зерно будущего урожая будет таким же круглым, налитым, полновесным. В больших селениях он проводился поквартально или по очереди каждым кварталом для всего селения. Работу по организации праздника выполнял выборный ведущий «хъунначу», «чевха», иногда их бывало два (с. Кули); в таком случае основного ведущего называли «хъунначу», его помощника — «хъиривма».

«Хъунначу» избирали обязательно мужчину пожилого возраста, крупного телосложения, крепкого, здорового, удачливого в делах, для того, чтобы все эти качества магически передались грядущему урожаю. Одного, строго обязательного, порядка выбора «хъунначу» не было: в некоторых селениях он избирался ежегодно, в других (напр., с. Кули) нес свои обязанности по несколько лет подряд. Так, в с. Кули помнят, что когда-то много лет главным ведущим (здесь обязательно избирали и помощника его) был мужчина по имени Ушан, крепкий здоровьем и проживший на свете 120 лет. В Кули, согласно полученной нами информации, «хъунначу» преимущественно назначали из членов одного определенного тухума, который так и назывался — «Хъунначунахъул».

Свое назначение ведущий отмечал большим одноразовым торжеством в тех случаях, когда он выполнял обязанности несколько лет подряд. В большинстве селений, где ведущий ежегодно переизбирался, существовал определенный ритуал передачи «должности» ведущему следующего года: завершая торжество по поводу проведения первой борозды года, «хъунначу» передавал рог бузы предполагаемому «хъунначу» следующего года.

Хотя «хъунначу» нес определенные расходы по проведению праздника, в нем материально участвовали или все сельчане, или ежегодно по очереди жители одного из кварталов селения. В последнем случае из каждого дома квартала, проводившего праздник, выносили на место его проведения (сельская или квартальная площадь, гумно) по 6 хлебов, по 1 сухой бараньей ляжке, по 1 водоносному кувшину «варакъи» бузы (был специальный джамаатский кувшин для этой цели). Все принесенное складывалось вместе, а вся буза сливалась в специальные огромные деревянные или глиняные сосуды.

В доме «хъунначу» выпекали большое количество хлеба и приносили к месту сбора людей, сюда же выводили приготовленного им быка и резали, приносили также заготовленный им с осени специально для этого праздника огромного размера курдюк. В первый день праздника все село угощалось за счет ведущего, в последующие два дня — продуктами, собранными с квартала — хозяина праздника. При угощении все продукты и кушанья принято было делить поровну между всеми сельчанами, относить тому, кто по болезни, старости, немощи не мог присутствовать на празднике, их долю к ним домой.

При этом материальные расходы по проведению праздника несли только те семьи, где был мужчина, даже малолетний мальчик, но равную долю угощения на нем получали абсолютно все члены сельской общины.

В некоторых селениях (сс. Куба, Вихли), кроме очередных организаторов праздника, в угощение односельчан должны были внести свою лепту семьи, где в прошедшем году справили свадьбы: от семей женихов по 6 хлебов, по 2 бараньих ляжки или по 2 «гилванка» («гинванка» — 400 г.) курдюка, по 1 большой посудине бузы; от семей невест — по 3 хлеба, 1 бараньей ляжке и по 1 небольшому кувшину бузы. Такого же размера, как от семей женихов, приношение должна была сделать и каждая разведенная в прошедшем году женщина, для нее это был как бы штраф.

В отдельных селениях (с. Цовкра II), кроме совместного, в складчину потребления принято было звать в дома жителей квартала, проводящего для села праздник, остальных сельчан для угощения; ежедневно это делали 10 очередных домов квартала, и, если в нем было в среднем 40—50 домов, праздник растягивался на 4—5 дней. Здесь, кроме обычного угощения (хлеб, буза, мясо) подавали особый хинкал, который назывался «хъуннил гъавккури» (пашенный хинкал) или «хъурзуккавул гъавккури» (хинкал праздника первой борозды).

Кульминационным моментом этого праздника был выход на пашню для проведения первой ритуальной борозды, который обставлялся очень торжественно. Впереди процессии, состоявшей из мужчин, женщин, детей, шли «хъунначу», мудун, группа мужчин пожилого возраста. При выходе из дома ведущего им в спину бросали горстями муку (с. Цовкра I). Из домов, когда они шли по селению, их поливали водой, произнося такие заклинания:

Я раппи барачатну буксса хуннав,
Я раппи тейлабацуртту,
Хъу духъяннав,

Баргъарагъи дакъиннав,
Щамаарай уртту хуннав,
Лухчинул чан дучиннав,
Халкуннаял ххичи жува буччиннав.

Да будет путь добрым,
Да постигнет вас удача,
Да уродится поле,
Да будет достаточно влаги,
Да вырастет трава на щебне,
Да будут сенокосы в густых травах,
Да будет сыт народ,
А прежде всех да будем сыты мы.

Борозду проводили или ежегодно на одном определенном для этого участке, или же на любом месте, свободном от снега. Чаще всего первую борозду проводил сам «хъунначу», а затем по борозде каждый из группы уважаемых пожилых мужчин, но иногда это поручалось более молодому, но умелому и удачливому пахарю из присутствовавших на церемонии.

В некоторых селениях (с. Кули) процессию идущих для проведения первой борозды возглавляли мужчина с плугом и женщина. Оба они должны были быть здоровыми, счастливыми в своих семьях, мужчина удачливым в делах, а женщина — многодетной.

Женщина несла с собой поднос с жирными лепешками, которые она в пути кидала назад через плечо на сопровождающую публику, или с толокном, разведенным на бузе, откуда каждый, кто хотел, мог взять себе комок. Кроме того, 9 женщин шли с кувшинами бузы, которой они угощали всех идущих в процессии. Следом за ними шел мужчина, который оделял хлебом и мясом каждого присутствующего. При этом взрослый мужчина получал лепешку хлеба, подросток пол-лепешки и ребенок — четверть. Пахари надевали свои овчинные шубы на выворот, мехом вверх, низко надвигали папаху на глаза. Тот, кто должен был проводить первую борозду, подпоясывался жгутом из сена, папаху его также была обернута такими же жгутами.

Рога быков смазывались маслом, украшались цветной тесьмой или обвязывались жгутами из сена. Проведение борозды сопровождалось пожеланиями хорошего урожая, которые выкрикивали присутствующие. Проводящего борозду осыпали комьями глины, навоза, снежками. По мнению Г. Ф. Чурсина, это осыпание представляло собой магический акт, который должен был содействовать обилию урожая: как в изобилии сыпались на пахаря комья

земли, так же обильно должен был потом идти дождь и сыпаться хлеб в закрома⁴⁸.

После процедуры проведения ритуальной борозды все возвращались в селение, при этом женщина, сопровождавшая в некоторых селениях (см. выше) пахаря, на обратном пути наполняла поднос землей с пашни и несла домой. Это действие имело такой смысл: считалось, она вносила в свой дом изобилие, счастье, богатство. В этом действии выразилось отношение лакцев к земле, пахотному участку как основному известному богатству крестьянина. Как считают лингвисты, лакские слова «хъу» (пашня) и «хъус» (богатство) — одного корня.

После проведения борозды проводились соревнования в скачках лошадей, беге юношей, детей.

Лошадей к соревнованиям готовили заранее, всадниками на них были подростки 14—15 лет, которые на соревнованиях придерживались определенных правил, чтобы облегчить бег своему коню: они повязывали голову платком, чтобы уменьшить сопротивление встречного потока воздуха, и низко наклонялись к конскому крупу, как бы сливаясь с ним.

Победители во всех видах соревнований получали хлебный калач «мету» (с. Кули), хлеб с мясом, по несколько рублей денег. Кроме того, победитель в скачках, иногда и в беге, все его родные и близкие обвешивались платками, отрезами шелковых тканей, оружием. Это называлось «дарвач быгын». Вечером этого дня каждый участвовавший в этом ритуале шел в дом победителя с мерой «дачлу» (в среднем содержит 10—12 кг) зерна и забирал свои вещи обратно, как бы выкупал их после пира, который задавался в этот вечер в доме победителя. Хозяин победившей лошади получал для пользования на 1 год определенный сенокосный участок. Определенными сенокосными угодьями и участком пашни пользовался и «хъунначу», открывший праздником первой борозды новый хозяйственный год. Праздник продолжался несколько дней и сопровождался коллективными трапезами, танцами, весельем. В последний вечер праздника молодежь с танцами обходила все селение.

Во время этого праздника так же, как и при проведении праздника встречи весны, принято было в некоторых селениях собираться отдельно юношам и девушкам для коллективной трапезы и развлечений — «чацлусри дан». На таких сборах девушки обычно готовили из принесенных ими продуктов халву на меду из орехов — «натлух». Невестам из домов женихов принято было в этот день посылать деньги для организации «чацлусри».

22 июня лакцы, как и многие народы Дагестана, отмечали начало лета и делали это наиболее торжественно. В ночь с 21 на

22 июня лакцы района Кумуха и близлежащих селений начинали подъем на гору Вацилу, чтобы рано утром до восхода солнца быть уже на вершине. При появлении первого солнечного луча из-за горной гряды все поднявшиеся сюда мужчины и женщины разных возрастов произносили свои просьбы о здоровье членов семьи, о благополучии в семье и хозяйстве, о ниспослании урожая, о сохранении полей от градобития и засухи, об умножении стад; девушки высказывали пожелания о скором замужестве. В момент полного появления солнечного диска начиналась церемония «сапа» между двумя отрогами горы Вацилу. Она состояла в том, что собравшиеся, двигаясь вприпрыжку, описывали круги между двумя отрогами горы. Совершение этого действия сопровождалось громким припевом: «Эй сапа, аннил сапа, зунттал сапа, гьяжуч! Аллил чливи сапа» — «Эй сапа, равнинный сапа, горный сапа, колоса кукурузы малый сапа!». Надо полагать, кукуруза в это заклинание попала во 2-й половине XIX в., когда стали ее возделывать в Лакии, а упоминание колоса вообще интересно тем, что указывает на связь этого действия с аграрными культами, которая в исследуемое время уже не осознавалась. Характерно здесь обращение к «сапа», который назван равнинным и горным. В некоторых случаях он называется «отцовским («мяммал») сапа», что вероятно, следует понимать как сапа «отцов», т. е. древний. Вероятно, «сапа» здесь — наименование духа, владыки гор и долин. Кроме того, различается еще «малый» сапа — покровитель колоса. Интересно, что здесь нет обращения к Вацилу, который исследователями отождествляется с Уац-иллой осетин⁴⁹, а призывается «сапа», который, видимо, занимал в древности в пантеоне лакцев одно из главных мест.

Думается, случайное совпадение наименования древнейшего божества лакцев — патрона производительных сил — с названием «священного» для мусульман холма Сафа способствовало исламизации древнейшего культового действия. В исследуемое время «сапа» воспринимался лакцами как составная часть мусульманских обрядовых молений, сами совершавшие его были глубоко убеждены в том, что эти действия являются имитацией подобных действий паломников в Каабе. Действительно, после обхода Каабы и питья воды из колодца Земзем паломники совершали пробег между холмами Сафа и Мерв, история которого связана с легендой: «Когда Авраам по велению первой своей жены Сары изгнал вторую жену Агарь, она была беременной. Родив ребенка, Агарь в поисках воды семь раз пробежала между холмами Сафа и Мерв, пока не обнаружила влагу под ногами младенца, там бил источник. Как бы подражая Агари, паломники бегают, останавливаясь между холмами, семь раз»⁵⁰. Действительно, на первый

взгляд, действия на Вацилу напоминают указанный обрядовый бег, тем более что совершаются они между двумя вершинами горы, как бы имитирующими упоминавшиеся выше холмы; кроме того, само название этого обрядового танца — «сапа» — идентично наименованию одного из этих холмов — Сафа. Однако здесь налицо случай позднейшего приспособления исламом к своим ритуалам одного из пережитков древнейших религиозных верований, связанных с календарной обрядностью и направленных на усиление творческих производительных сил природы и человека. В обряде встречи солнца в день летнего солнцеворота ясно выявляется связь этого танца с обновлением солнца. Солярная семантика его очевидна и в других случаях исполнения его у лакцев, например, при вызове дождя⁵¹.

После исполнения «сапа» взобравшиеся на Вацилу садились в общий круг или отдельными группами для коллективной трапезы, а фрукты и сласти раздавали присутствовавшим здесь детям. Одним из моментов обрядового комплекса этого дня было прохождение через узкий каменный коридор на одном из склонов горы Вацилу. Вероятно, это был своеобразный ритуал очищения, так как, по существовавшему 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 Дагестана. Так, у народов Южного Дагестана бытовало представление о наличии скал, зажимающих плохих людей, на Шалбуздаге. Сведения о подобных местах у андийцев и аварцев дает в своей статье М. А. Агларов⁵².

После совершения этих обязательных процедур молодежь весь день веселилась здесь же на горе, старики роль зрителей на танцах и играх молодых людей сочетали с молениями. Во второй половине дня принято было начинать спуск, чтобы успеть к закату солнца на «Вацада-кьун» — огромный скальный выход в нижней части горы, и здесь, перед тем как разойтись всем по своим селениям и домам, еще раз произнести свои пожелания на год, адресованные предзакатному солнцу этого дня. Этот праздник лакцев имел много общего с ингушским праздником, посвященном золотому Мятцели и Тамаж-Ерда, отмечаемым на Столовой горе и горе Жер-Лоам⁵³ приблизительно в то же время, что и у лакцев. Вайнахи, как и лакцы, рождения солнца этого дня ждали здесь еще с ночи и появление его встречали ликованием.

Смысл действий первого дня лета, связанных с восхождением на определенные вершины у лакцев, заключался в ритуальном очищении, совершавшемся ими не только в начале весны, но и лета, в преддверии созревания урожая. Поднимались лакцы с этой

целью не только на Вашилу, но и на другие горы, например, на вершину горы КЈурунна над Кумухом; сюда обыкновенно шли те, кто по состоянию здоровья или по каким-либо другим причинам не могли подняться на Вашилу; вообще, в этот день полагалось подняться хотя бы на небольшую гору и помолиться о благополучии на год. Наиболее рьяные исполнители обряда совершали восхождение на Пабакудаг — одну из вершин в отрогах Главного Кавказского хребта, где солнце этого дня также встречалось молениями и заклинаниями. В каждом географическом районе Лаккии была своя священная гора, где происходили священнодействия в честь солнца первого летнего дня. Так, лакцы района Вихли — Цыйша рано утром, на рассвете, поднимались на гору Гьанал — левее Шунудага. Шли сюда раньше остальных сельчан девушки, каждая несла в уголке головного платка или зажав в ладони зернышко голозерного ячменя, которое при жарении лопнуло на трех сторонах. В предрасветной тишине они чутко прислушивались к редким звукам, донссившимся до них из окрестностей. Если первым звуком, который слышала девушка, был лай собаки, стрекотанье сороки, веселый голос человека, это было для нее предзнаменованием добрых перемен в судьбе (скорое замужество, например). И, напротив, ничего хорошего не предвещал клекот орла, карканье вороны. Гаданье кончалось с появлением первых лучей восходящего солнца. К этому моменту здесь собирались люди из разных селений и, помолвившись на восходящее солнце, устраивали жертвоприношение приведенными сюда баранами, крупным рогатым скотом в знак поминовения умерших предков, за удачу в пути и в любых начинаниях. Эти обряды в определенной мере идентичны отмечавшимся лакцами весной ритуалам встречи нового календарного года. Считалось, что в первые дни лета идет спор между добром и злом, победу доброго начала решает принесенная в эти дни кровавая жертва. Для ее принесения из многих лакских сел шли также на гору «Зияратрал зунтту» на границе лакских и даргинских земель (около с. Балхар) с баранами и быками, где их забивали и куски мяса раздавали присутствовавшим, особенно вдовам и сиротам, собиравшимся здесь для получения жертвы. Оставшееся мясо коллективно здесь же поедали.

Интересный ритуал выполнялся в день летнего солнцестояния лакцами с. Бурши: рано утром этого дня, до восхода солнца, все юноши селения, поднявшись на гору над ним, строили заново или восстанавливали разрушившиеся за год антропоморфные фигуры, представлявшие собою кучи камней, имевшие очертания человеческих фигур с туловищем, головой и руками. Положенный на их голову кусок дерна имитировал папаху. Всего этих фигур, рас-

полагавшихся по видимой из селения линии склона горы, было около сотни, количество их никогда не менялось. Смысл этого обряда сейчас выяснить трудно, аналогий ему мы также нигде не обнаружили, можно только с достоверностью заметить, что никаких следов культа этих фигур обнаружить также не удалось. У самих буршинцев о них существует следующее предание: когда-то в давние времена к селению подошли полчища завоевателей и расположились лагерем на горе напротив с. Бурши. Всю ночь совещались старики о том, как спасти село от разгрома, а рано утром, еще до рассвета, все юноши села, поднявшись на гору, построили по линии верхнего склона горы человеческие фигуры из камней и сами встали ниже их. А когда взошло солнце, враги были поражены большим количеством защитников села и повернули свои войска назад. После этого якобы благодарные провиненцы буршинцы ежегодно восстанавливают эти фигуры в памятный день. Здесь древний, языческий характер обряда не подлежит сомнению, а значительно поздня по времени легенда пытается объяснить более или менее рационально действия, смысл которых ко времени возникновения легенды был уже неясен. Возможно, возведение этих фигур должно было магически способствовать увеличению численности населения; не исключена их связь и с солнечным календарем. Можно отметить в качестве аналогий этому ритуалу обычай обновлять статуи богов — покровителей в Шумере и других древних государствах Двуречья во время новогодних праздников, приурочивавшихся там ко времени, близкому то к весеннему, то к осеннему равноденствию⁵⁴. А в целом всю обрядность встречи первого дня лета у лакцев можно отнести к системе продуцирующих обрядов, которые магическим путем должны были обеспечить воспроизводство рода людского, изобилие и счастье. Это были обряды в честь солнца, магически направленные на охрану здоровья, повышение благополучия людей в момент наивысшего расцвета производящих сил природы. В этих праздниках как нельзя более ярко нашел отражение культ солнца как светила, дарующего жизнь. Солнце представлялось лакцам в виде прекрасного юноши, озаряющего и освещающего весь мир, как писал С. И. Габиев⁵⁵. Культ солнца, луны и горных вершин, нашедших олицетворение в Зевсе, античные авторы⁵⁶ отмечали у кавказских албанцев, в число которых, по мнению дагестанских историков, входили и горные народы Дагестана⁵⁷.

Обряд, в некоторой степени напоминающий описанные выше лакские и называемый «караулить солнце», был известен русским южных районов⁵⁸, он выполнялся накануне Петрова дня и был связан с другими летними обрядами купальского цикла. Разнообразные обряды солярной семантики, массовые празднества в

день летнего солнцеворота были характерны как для восточных славян (Иванов день или Иван-Купала)⁵⁹, так и для народов Западной Европы (день Иоанна Крестителя или св. Иоанна)⁶⁰, но конкретных особенностей, сближающих с ними описанный лакский, обнаружить нам не удалось. Думается, этот праздник, с его ярко выраженным аграрно-производственным характером восходящий к почитанию древнейших божеств плодородия, имеет общекавказскую основу, занимая свое равноправное место в целом ряду подобных праздников летнего цикла, отмечавшихся другими народами Кавказа в исследуемое время⁶¹.

Летом, в дни, свободные от полевых работ (до прополки или после прополки посевов до сенокоса), устраивались коллективные хождения девушек и молодых женщин за белой и желтой глиной, которую использовали для обмазки стен и пола жилища. Нужно-го качества глину добывали в определенном месте горной гряды «Хьун зунтту». Ее заготавливали на целый год. Эти коллективные походы выливались в молодежные общесельские праздники. Договорившись об этом дне заранее, девушки готовили к нему лучшие блюда, пересматривали свой гардероб и, если не хватало в нем нарядной одежды и украшений, брали их взаймы у родственников. Молодые люди, которые собирались сопровождать девушек, подготавливали лошадей; у кого их не было, брали на время у соседей или кунаков из других селений. Из селения девушки выходили ранним утром, еще затемно, погоняя ослов. За селом к ним присоединялись юноши, которые уже с ночи пасли там коней, ожидая процессию девушек. К месту назначения шли с песнями, но быстро. В дороге девушка могла выразить свое расположение к тому или иному юноше, позволив ему везти свой узелок с едой или во время завтрака на остановке преподнести ему пирог «чуду» с сырной начинкой. Парень же свою симпатию к ней выражал тем, что рыл для нее глину, наполняя ею мешки, и навьючивал их на ее осла. По возвращении в селение он мог послать сватов к родителям этой девушки.

Придя на искомое место, пускали пастись лошадей и ослов и начинали рыть глину, сняв предварительно лопатой верхний слой дерна. Во время работы принято было помогать друг другу, девушкам и женщинам большую помощь оказывали и юноши. Наполнив глиной привезенные сюда мешки и плетеные из веток корзины «сапетки», молодежь, разложив привезенные с собою кушанья на общей большой скатерти, устраивала пиршество, принимаемое танцами, играми, шутивными представлениями. Во второй половине дня процессия с навьюченными животными отправлялась в обратный путь, время от времени останавливаясь для

отдыха, танцев, еды. Это был праздник труда, совершенно лишенный религиозной подоплеки.

Первый день зимы — 22 декабря — во многих селениях лакцев отмечался жертвоприношениями и другими особыми обрядами, имевшими очистительный характер, а также направленными на то, чтобы обеспечить благополучие каждой семье и всему селению на весь год. Хотя, как говорилось выше, наступление нового года у лакцев отмечалось в день весеннего равноденствия, но в целом ряде лакских селений первым днем года считался первый день зимы — день зимнего солнцеворота.

В первый зимний день в каждой семье готовили тонкие пресные лепешки и раздавали на улицах. Лакцы некоторых селений (Вихли, Суки, Цыйша), кроме того, коллективно по кварталам готовили эти лепешки и злаковую кашу «хаххари» и разносили их по домам данного квартала.

В первую ночь зимы во многих лакских селениях обильно накрывали семейные столы, старались уставить их лучшими блюдами горской кухни: пловом, пельменями с яичной начинкой, сладостями, такими, как финики, изюм и т. п. Обязательно ставили на стол посуду с бубзой. Дома обходили уважаемые старики селения. Визит этих людей считался очень желательным, они заходили в каждый дом, пропуск какого-нибудь из них вызывал обиду его хозяев, поэтому, чтобы удовлетворить всех сельчан, обход совершался группами поквартирно. Посетив каждую семью, визитеры произносили благопожелания всем членам семьи, упоминая имя каждого; в них содержались заклинания о здоровье, удаче, исполнении желаний в наступающем новом году. Пришедшие осыпали каждого мукой, которой были полны их карманы. Осыпание мукой, зерном, золой, как говорилось выше, в обрядах народов Дагестана было связано с пожеланием плодородия. После всех этих действий их усаживали за стол и угощали. Этот лакский обряд напоминал обычай посещения дома первым «счастливым» визитером в первый день нового года, существовавший у некоторых народов Кавказа⁶², а также за его пределами⁶³, связанный с «магией первого дня». Правда, здесь обход совершался вечером, а не утром нового года, вероятно, потому, что у горцев Дагестана новые сутки начинались после захода солнца.

В этот же вечер ходили по домам группы ряженых в вывернутых наизнанку шубах, в масках из овчины, в папахах, надетых на маску и низко надвинутых на лоб. В некоторых случаях вместо головного убора надевалась рогатая маска, изображавшая козла. В селениях Вицхинского этнографического района обходы домов ряжеными назывались «КӀяцрейх букваву» («хождение козлами»), в районе селений Вихли — Цыйша — «лу лаххаву» («на-

девание овчины»), у лакцев с. Кумух — «алиягъахъей букваву» («игра, изображение»; «алиягъа» — непереводимое дословно выражение. По всей вероятности, его можно расшифровать как невероятное смешение чего-то, неразбериху. «Алиягъа, сапилагъа» — так говорят в народе, когда все пошло кувырком, смешалось, когда неожиданное событие нарушило спокойное течение жизни, налаженный быт). Ряженные ходили с длинными палками в руках, не разговаривая, чтобы их не узнавали. Ряженных обычно сопровождала толпа детей, комментировавших их действия и просящих для них продукты и топлива для костра, который они затем разжигали на сельской площади. Войдя в дом, ряженные начинали танцевать, а хозяйева должны были дать им продукты и сласти. Если с этим случалась задержка, танцевавший ряженный падал, а сопровождавшие его молодые люди и дети кричали: «Козел умер! Козел умер!». Хозяйка быстро выносила что-нибудь из продуктов или готовой еды, ряженный вставал, и все присутствующие кричали: «Козел ожил! Козел ожил!». Кумухские ряженные, ходившие обычно группами, пели коляду: «Алиягъа, сапилагъа! Къатта къалмул буццинав, су пиринжрал буццинав, ххану аьнякIал буццинав, цияллу бярал дуццинав; дулайманан арс ашнав, къадулайманан душ баннав!» — «Алиягъа, сапилагъа! Пусть зерном наполнится дом, рисом наполнится ларь, насест будет полон курами, а крыша — кизяком; у дающего да родится сын, у недающего да родится дочь!». Новогоднее колядование известно и другим народам Кавказа, русским, народам зарубежной Европы. Любопытно, что вышеприведенной колядой пользовалась мужская молодежь не только при встрече нового года, но и в другие дни зимы, обходя дома, где были девушки на выданье, облачившись в одеяние, характерное для ряженных. В последний период бытования (начало XX в.) этот обряд превратился в детскую зимнюю игру.

Интересно, что среди некоторой части населения еще в конце XIX — начале XX в. сохранялась вера в то, что пожелания детворы, колядовавшей даже в неположенное время, обязательно сбываются, и детям старались давать продукты и топливо, особенно беременные женщины. Рассказывают про одну женщину из Кумуха, что она в период своей беременности аккуратно давала муталлимам⁶⁴ и детям продукты, желая родить мальчика, и была удивлена и глубоко разочарована, родив дочь. Тем не менее к концу XIX — началу XX в. обряд этот в целом утратил свои магические функции, на первый план выступало уже зрелищно-развлекательное значение его, как и у других, в частности, славянских народов; «в начале XX в. почти повсеместной становится функция обряда именно «развеселить дом», т. е. чисто развлекатель-

ная⁶⁵. Напомним, что обычай колядования в некоторых лакских селениях был характерен и для нескольких дней, предшествующих весеннему равноденствию.

Остановимся на некоторых формах зимних сборищ женщин и девушек, сохранивших реликты оргиастических культов, выражавшихся в действиях, которые совершались строго в кругу ровесниц: имеются в виду определенные танцы с ярко выраженным эротическим содержанием. Исполняли их наряду с другими танцами на зимних посиделках и иных сборах молодых женщин и девушек примерно одного возраста, главным образом молодых вдов и девушек на выданье. У лакцев здесь исполнялась танцевальная пантомима «меххетIулли». В качестве зрителей сюда могли иногда допускаться девочки-подростки, но строгая табуация существовала относительно других возрастных групп женщин, особенно старшего возраста, и самая категорическая — в отношении мужчин всех возрастов.

Танец-пантомима заключался в следующем: в круг выходили две женщины, обычно наиболее бойкие, и одна из них (назовем ее ведущей), отбивая на бубне такт, начинала монотонно, без определенной мелодии произносить нараспев устойчивую формулу, значение которой ныне не поддается расшифровке и воспринимается только как набор созвучных бессмысленных слов: «МеххетIулли, тIулли, тIулли, тIулли, тIурбилли-ли-ли-ли», повторяя ее дважды; второй раз подхватывали ее все присутствующие. В это время вторая женщина (назовем ее исполнительницей) танцевала на месте, перебирая ногами и опустив руки вниз. Затем ведущая так же, нараспев и под аккомпанемент бубна, начинала давать исполнительнице команды выполнять определенные движения, например: «Подними вверх (имеется в виду рука), подними другую; опусти на голову, опусти обе; положи на плечо, положи другую» и т. д. Выполняя приказание, исполнительница не переставала при этом перебирать ногами в такт бубну, а зрители после каждого приказа припевали: «МеххетIулли, тIулли, тIулли» и т. д. Исполнительница, согласно командам ведущей, последовательно затрагивалась то одной, то обеими руками до разных частей своего тела, в том числе и интимных, под смех и шутки присутствующих, сохраняя при этом полную невозмутимость. Молчаливая сосредоточенность исполнительницы, серьезное выражение лица, точное следование командам ведущей свидетельствовали о том, что для нее это было своего рода священнодействие, важный акт, а не простое развлечение. В исследуемое время контраст между веселым настроением присутствующих и серьезностью, с которой действовала исполнительница, создавал комический эффект; однако отношение собравшихся к происходящему как не-

пристойному, но веселому зрелищу — явление, по всей вероятности, позднего порядка, когда был позабыт первоначальный смысл этого действия. Вероятно, сопровождавшая его словесная формула в свое время была более полной, но позабылась.

В некоторых селениях, в частности, в Вицхинском участке «меххетІулли» превратился в детский шуточный танец, который дети исполняли под припев взрослых, заключающий, кроме приведенной устойчивой формулы, пожелания успешного роста, здоровья детям и т. п., например: «БакІ цІуллуша, меххетІулли, ка цІуллуша, меххетІулли...» («Да будет голова здорова, рука здорова...»). Возможно, в прошлом вообще исполнение этого действия и было связано с испрашиванием здоровья, физического благополучия для исполняющих его. Традиционная тесная связь «меххетІулли» с одной половозрастной группой (девушки на выданье и молодые вдовы), строгая табуация на выполнение его в отношении женщин других возрастов и всех мужчин свидетельствуют о том, что он был осколком какого-то не дошедшего до нас полностью древнего ритуала, возможно, оргиастического характера. Не исключено, что он являлся в свое время обязательным элементом комплекса действий, выполнявшихся при переходе девушек в определенную возрастную группу.

Следует обратить внимание на своеобразное «разделение труда» при исполнении «меххетІулли»: одна из исполнительниц здесь в роли актера — исполнителя пантомимы, другая — в роли чтеца, т. е. здесь имеет место разделение единого представления на действие и слово. Это было характерно для древнегреческого театра и свойственно до сего дня многим восточным театрам⁶⁶. В «меххетІулли» налицо некоторые элементы театрального искусства: пантомима с известным когда-то, вероятнее всего, эротическим сюжетом, первоначальное содержание которой затем было утеряно, рассчитанная на определенный, узкий круг зрителей, вернее, на определенную половозрастную группу. Не случайно с появлением профессионального театра некоторые представители старшего поколения, отрицательно относившиеся к театру, публичному представлению как к чему-то постыдному, недозволенному этикой, называли его «меххетІулли». В бытовой, разговорной речи так назывались представления с кривляниями, ужимками малопрстойного содержания, но рассчитанные на развлечение публики.

Таким образом, в последний период своего бытования «меххетІулли» утратил в большей степени свое культовое, ритуальное содержание, не сохранив видимой связи ни с одним обрядом, и трансформировался в танцевальную пантомиму, в представление небольшого объема, в своего рода театр одного актера, т. е. имел

характер развлекательного зрелища, где хотя и существовал определенный сценарий действия, но была возможна и некоторая импровизация. В целом же бытование этого танца только в женской среде, где, как известно, были наиболее устойчивы древние формы культуры, совокупность связанных с ним запретов и действий, сама лексика этого танца, а также эмоциональные оттенки отношения к нему как самих исполнителей, так и зрителей свидетельствуют о его несомненной древности, делают правомерным отнесение его к эпохе функционирования половозрастных групп и объединений.

Одним из элементов зрелищной культуры, а также одной из форм проведения зимнего досуга у лакцев, как и у других народов горного Дагестана, были так называемые кукольные свадьбы, популярные у девочек-подростков, но в качестве зрелища привлекавшие к себе внимание всего населения. Проводилась кукольная свадьба по полному сценарию сельской свадьбы, со всеми ритуалами предсвадебного периода, собственно свадьбы и послесвадебными обрядами. В лакском с. Кумух нам рассказывали, что в начале XX в. бывали случаи, когда на палец куклы-невесты хозяйка куклы-жениха надевала золотое кольцо, которое оставалось на «молодой» всю зиму, пока не кончалась свадебная игра. После окончания собственно свадьбы хозяйка «вышедшей замуж» куклы навещала свою «дочь» и в свою очередь принимала визиты ее с «мужем». Свадьба, а также обряды до- и послесвадебного цикла сопровождались коллективной трапезой хозяек приглашенных кукол. Матери участвующих в игре девочек, помогая им, подсказывали и уточняли детали тех или иных действий, давали им продукты и готовили с ними пищу. Участием в этих инсценировках свадеб девочек-подростки под руководством взрослых как бы отработывали реальные жизненные ситуации, которые их ждали в недалеком будущем, приобщались к культурно-бытовым традициям прошлого, аккумулировали их в себе, чтобы затем во взрослой жизни выступить самим в роли их передатчика. Куклы для этого действия изготавливались из материала, набитого ватой, или шерсти. Если их выполняли в реалистической манере, то глаза, рот, щеки обозначали лоскутками соответствующих цветов, если в условной, то плоскость лица перекрещиванием нитей нескольких цветов делили на 4 части, обозначая лоб, подбородок, щеки. Куклы соответственно полу одевались в нарядную национальную одежду с вариативными особенностями данного села. Они сохранялись девочками до замужества, после свадьбы часто их брали с собой и в дом мужа и держали здесь в парадной части жилища.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 3. Д. 101. Л. 1—3.
- 2 Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. Т. I—II. М., 1890.
- 3 Хашаев Х.-М. О. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961. С. 220.
- 4 Магомедов Р. М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII—начале XIX вв. Махачкала, 1957. С. 122—127.
- 5 Хашаев Х.-М. О. Указ. соч. С. 221.
- 6 Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 282—285.
- 7 Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 35.
- 8 Агаширинова С. С. Патронимия у лезгин // Уч. зап. ИИЯЛ. Т. XIV. 1965.
- 9 Эта проблема рассматривалась нами в более ранней работе. См. Булатова А. Г. Лакцы (XIX—нач. XX вв.). Махачкала, 1971. С. 163—168.
- 10 Косвен М. О. Указ. соч. С. 32.
- 11 Гаджиева С. Ш. Указ. соч. С. 284.
- 12 Косвен М. О. Указ. соч. С. 35.
- 13 Хайдаков С. Очерки по лексике лакского языка. М., 1961. С. 85—86.
- 14 Хайдаков С. Указ. соч. С. 85—86.
- 15 Омаров А. Как живут лаки // ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1870. С. 2.
- 16 Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX—начале XX века. Л., 1988.
- 17 Снесарев Г. П. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960. С. 139—143; его же. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 гг. М., 1963. Вып. 7. С. 155—205.
- 18 Шурц Г. История первобытной культуры. Вып. I. М., 1923. С. 127—145.
- 19 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
- 20 Миллер К. В. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- 21 Вейденбаум. Заметки об употреблении камня и металлов у кавказских народов // Изв. КОРГО. 1876. Вып. 4. № 3. С. 140; Алибеков Б. Праздник новруз // Каспий. 1913. № 55.
- 22 Там же.
- 23 Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 376.
- 24 Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 345.
- 25 Всемирная история. М., 1957. Т. 3. С. 94.
- 26 Тарихи Дербенд-наме под ред. М. Алиханова-Аварского. Тифлис, 1898. С. 30—33.
- 27 Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1971. С. 23; ее же. Историческое содержание некоторых лакских топонимов // Тез. докл. на Юб. сес. Даг. отделения ВГО. Махачкала, 1979.
- 28 Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982. С. 71.
- 29 Нурджанов Н. Таджикский народный театр. М., 1956. С. 30.
- 30 Любопытно, что по-пехлеви «барта» (bartā) означает «девушка, девочка». На это нам любезно указал д-р филол. наук Н. С. Джидалаев.
- 31 Мяш — междометие, употребляемое при хвастовстве (ср. «мяш тун» — хвастаться).
- 32 В лакской любовной лирике для передачи восхищения юношей или девушкой часто использовалось выражение: «Да умрет твоя мать, как ты красив (или красива)!»; благопожелание маленькому ребенку могло выражаться такой фразой: «Да умрет твоя мать».
- 33 Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 292—293.
- 34 Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК. Вып. 46. Махачкала, 1929. С. 102; Бардавелидзе В., Читая Г. Хевсурский орнамент. Тбилиси, 1939. С. 53.
- 35 Чурсин Г. Ф. Фигурные обрядовые печения у кавказских народов // Бюл. Кавк. Ист.-археол. ин-та в Тифлисе. Л., 1930. № 6. С. 19—20.
- 36 Рахимов М. Р. Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза в XIX—начале XX в. // КСИЭ. 1958. Вып. 29. С. 78; Мухиддинов И. Обряды и обычаи, связанные с земледелием, у памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX—начале XX в. // СЭ. 1973. № 3. С. 103.
- 37 Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1979. С. 21—22.
- 38 Александров А., Лобанов С. Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1, 2. С. 162.
- 39 Калашев Н. Местечко Сальяны Джевахского уезда Бакинской губернии // СМОМПК. Вып. 5. 1886.
- 40 Руденко М. Б. Новогодние обрядовые празднества у курдов // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 119—124.
- 41 Аыт — у лакцев мера длины, равная ширине раскрытой ладони, от большого пальца до мизинца.
- 42 Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948. С. 283.
- 43 Календарные обычаи... М., 1977. С. 26, 36, 42, 61, 74 и др.

⁴⁴ Габиев С. И. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып. 36. 1906. С. 7—8.

⁴⁵ В подобную игру во время праздников играли и туркмены. См. Джикиев А. Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры. Ашхабад, 1983. С. 73.

⁴⁶ Уже в наши дни сельские власти запретили эту процедуру, так как ныне научно доказано, что прошлогодние остатки нужны для образования перегноя, ежегодного восстановления плодородия верхнего почвенного слоя; зола же, образующаяся при сжигании их, уносится ветром и не приносит поэтому никакой пользы.

⁴⁷ Рахимов М. Р. Следы древних верований... С. 77.

⁴⁸ Чурсин Г. Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Известия Кавказского историко-археологического института. Т. V. Тифлис, 1927. С. 43.

⁴⁹ Лавров Л. И. Археологические разведки в Дагестане 1947 и 1950 гг. // МАЭ. Т. 14. М.; Л., 1953. С. 258.

⁵⁰ Керимов Г. М. Шарият и его социальная сущность. М., 1978. С. 69.

⁵¹ Подробнее об этом танце см. Булатова А. Г. Хореография в системе некоторых обрядов народов горного Дагестана (2-я половина XIX—начало XX в.) // Быт сельского населения Дагестана (XIX—начало XX в.). Махачкала, 1981. С. 47—51.

⁵² Агларов М. А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 36—42.

⁵³ Ахриев Ч. Ингушевские праздники // ССКГ. Вып. V. Тифлис, 1871. С. 11—15; Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей. Владикавказ, 1893. С. 65—78.

⁵⁴ Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1984. С. 191.

⁵⁵ Габиев С. И. Указ. соч. С. 12.

⁵⁶ Страбон. География в 17 книгах. М., 1964.

⁵⁷ История Дагестана. Т. 1. М., 1967. С. 105.

⁵⁸ Лепер Е. Р. Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография. 1928. № 2. С. 33—64.

⁵⁹ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 228—250.

⁶⁰ Календарные обычаи... 1978. С. 46 — 53, 70 — 74, 95 — 99, 165 — 167 и т. д.

⁶¹ Ахриев Ч. Указ. соч. С. 11—15; Шегрен А. М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. Б.м., Б.г.; Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 159—165; Ужахов М. Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979. С. 31—35.

⁶² Чибиров Л. А. Указ. соч. С. 71; Романов И. Новый год у грузин // Кавказ. 1846. № 3; Мадаева З. А. Новогодняя обрядность в семейном быту вайнахов // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982. С. 69—70.

⁶³ Календарные обычаи... 1973. С. 96—97, 104, 201, 208—209 и др.

⁶⁴ Муталлим — учащийся примечетской школы (до революции).

⁶⁵ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 23.

⁶⁶ Авдеев А. Д. Происхождение театра. Элементы театра в первобытно-общинном строе. Л.; М., 1959. С. 222.

Глава VI

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

§ 1. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Религией лакцев в исследуемый период был ислам суннитского толка. Как уже указывалось ранее, в вопросе о времени принятия лакцами ислама существуют расхождения между данными местных исторических хроник, связывающих исламизацию лакцев с походами арабов в VIII в., и подходом к этой проблеме современных исследователей-востоковедов, которые, признавая раннюю сравнительно с другими народами Дагестана и Северного Кавказа исламизацию лакцев, тем не менее относят этот процесс к более позднему периоду¹. Мы в этом вопросе солидарны с Л. И. Лавровым, считающим, что «ислам был занесен сюда (к лакцам — А. Б.) вскоре после появления арабов в Дагестане, а окончательное его утверждение произошло в XI—XII вв. Именно к этому времени относится старейшая в Лакии надпись. Показательно, что она найдена на периферии лакской территории, а не в Кумухе, который, очевидно, раньше принял новую религию»².

Приставку Кази- (гази-) к названию столицы лакцев и ее жителей местная традиция связывала с тем, что население Кумуха выступало по отношению к жителям соседних областей в качестве «газиев» — борцов за веру, насильно утверждавших там ислам. С их деятельностью во многом связано распространение мусульманства в аварских районах³. В более поздний период, в XVI в., казикумухские шамхалы сражались с «неверными» за пределами Дагестана на Северном Кавказе⁴. Казикумух в эпоху средневековья представлял собой один из главных религиозных, культурных и научных центров Дагестана.

У лакцев широкое распространение получила такая важная составляющая сторона ислама, как культ святых и святых мест. Он находил свое материальное выражение в существовании в разных местах Лакии культовых объектов, бывших предметом поклонения местных верующих. Это различные пиры и зияраты, располагавшиеся обычно на могилах святых или же в местах со-

вершения ими какого-либо чуда; вершины некоторых гор, скалы, камни необычной формы и размера. Некоторые из святых мест в предшествующие годы были разрушены, а часть их сохранилась и дошла до наших дней.

Местом нахождения ряда известных у лакцев святых мест был аул Кумух. Так, в центральной части Кумуха, недалеко от большого кумухского озера, у одного из жилых домов есть земляная насыпь, считающаяся могилой Гази-Калантара. Гази-Калантар — реальная историческая личность, военный предводитель арабов и проповедник ислама. Судя по историческим источникам, Калантар — это выходец из Мекки, который через Сирию со своим войском прибыл в Дагестан в самом начале XII в., покорил сначала Хайдак, а затем Кумух⁵. Место его захоронения почиталось как святыня. Могила другого проповедника X в., Гази-Мандала, находилась в кумухском квартале Цувади. Надпись на его надгробии была прочитана и опубликована М.-С. Саидовым: «Это камень ал-Мандала, сына Абдулы, умер мучеником в 311 г. х. (925 г.)»⁶. Она также являлась объектом поклонения кумухцев.

К помощи этих святых прибегали в различных трудных случаях жизни, прося здоровья, детей при бесплодии, исполнения желаний, осадков в засуху и т. д. В последнем случае около зияратов разводили огонь, ставили огромный котел и варили в нем злаково-бобовое варено «хаххари» из продуктов, собранных жителями, а затем раздавали его. Кроме того, те, у кого исполнялось загаданное желание, завязывали на шесте, установленном у могилы, куски дорогих красивых тканей. Каждый проходящий мимо этих святых могил должен был прочесть заупокойную молитву «альхам».

Почитанием в Кумухе пользовалось погребение «Йеманитал». Считалось, что здесь захоронено целое семейство выходцев из Йемана, прибывших в Кумух. По преданию, это захоронение было обнаружено сравнительно недавно, в самом конце XIX в., при трагикомических обстоятельствах. На том месте, где позже нашли захоронение, приезжавшие на кумухский базар привязывали своих вьючных животных⁷. Хозяева, приехав утром и привязав на привычном месте здоровых животных, после завершения своих дел обнаруживали их, как говорят, уже мертвыми. После целого ряда таких случаев кумухцы решили выяснить их причину. Один из ученых людей Кумуха высказал предположение, что в этом месте, вероятно, находится могила какого-то святого человека. Разрыв здесь землю, действительно обнаружили захоронение с надмогильной плитой, ушедшей глубоко в землю. На плите была надпись, согласно которой в могиле были захоронены Йемани Сагиди Ахмад — потомок пророка Магомеда, большой ученый;

автор ряда книг, и его семейство, прибывшие из Йемена и умершие здесь во время эпидемии холеры в 1451 году (854 г. х.)⁸. Как повествует предание, кумухцы эту могилу особым образом отметили, поставив здесь новый надмогильный камень, на который перенесли указанную надпись. В дальнейшем это место стало объектом поклонения. Просьбы, с которыми сюда обращались верующие, были такими же, как и в предыдущих случаях.

Среди прочих святых мест в Кумухе было одно, посвященное женщине, что представляет собой редкое явление не только у лакцев, но и вообще в Дагестане. Оно называлось БурхIай-изажа и находилось в верхней части Кумуха, несколько ниже и правее восстановленной части БурхIай-къала. Приходившие сюда с просьбами о помощи кумухцы должны были зажечь огонь в нескольких каменных площадках, расположенных в углублении на склоне горы. Для этого в них наливали предварительно жир. Здесь просили дождя в засуху, здоровья и иных благ. Существовала легенда, связывавшая происхождение этого культового места с трагической историей одной кумухской девушки, выданной замуж за неверного. Согласно ей, когда-то в давние времена одна девушка из семьи кумухских правителей⁹ была помимо своей воли выдана замуж за христианина в Грузию. В дороге она пыталась покончить с собой: бросалась в реку, затем в огонь, но оба раза ее спасали. Она недолго прожила в чужом краю. Как правоверной мусульманке, ей было трудно жить в иной религиозной среде. Последней каплей для нее стало обнаружение в поданной ей пище куска свиной кожи. После этого она бежала из дома мужа и пешком, с израненными в кровь ногами добралась до Кумуха. Но, ослабев от перенесенных в пути лишений, она умерла, не дойдя последние несколько десятков шагов до родного дома, в местности «БурхIай», где ее, по преданию, и похоронили. В последующем ее могила стала местом поклонения кумухцев. Здесь, в этом случае, мы имеем дело с позднейшим переосмыслением древнего культа и обряда, не связанного с исламом, о чем свидетельствует ритуальное зажигание огня. Возможно, здесь мы имеем дело с пережитками культа какого-то женского божества, покровительницы растительности, а также всего живого, так как огонь здесь зажигали, кроме вышеупомянутого, и в других случаях, например, при испрошении потомства бездетными женщинами, при исполнении заветных желаний и т. п. «БурхIай-изажа» было разрушено в конце 60-х годов нашего века при проведении в том месте автомагистрали.

Другая древняя кумухская святыня — пир Ури-гази, находилась в прошлом недалеко от въезда в Кумух со стороны Цудахара около автодороги. Это была земляная насыпь, которая счита-

лась могилой святого Ури-гази («мохнатого» гази). Он считался покровителем детей, птиц и букашек. В 70-ые годы пир Ури-гази был разрушен во время работ по расширению дороги.

Пиры с функциями покровительства представителям животного мира существовали и в других местах Лакки. Так, в селении Ури до сих пор сохранился пир Вали-Абдуллаха. Вали-Абдуллах, согласно легенде, являлся уроженцем селения Сумбатль, имел стадо овец и пас его. О том, что он человек необычный, односельчане узнали из следующего случая. Однажды он перешел бурную речку, не замочив ног. Вода расступалась перед ним и обнажала сухое дно. При этом он перебрасывал с руки на руку камень необычной треугольно-выемчатой (подтреугольной) формы. Обижаемый односельчанами, не признававшими его святости и видевшими в нем только чудака, не совсем нормального человека, он ушел из родного селения и поселился в с. Ури на другом конце Лакки. В благодарность за то, что урийцы приютили богоугодного святого человека, их овцы, по легенде, были отмечены особым признаком: они стали иметь на одно ребро больше, чем обычные овцы¹⁰. По преданию, Вали-Абдуллах умер в Ури, где и похоронен. В 1966 году в с. Сумбатль нами была записана другая версия легенды о Вали-Абдуллахе, которая несколько по-иному объясняет причину и обстоятельства его ухода из родного села. Согласно ей, Вали-Абдуллах был пастухом у богатого овцевладельца. Его хозяин имел пять дочерей и заметил, что Вали-Абдуллах ухаживает за одной из них. Разгневанный дерзостью своего работника, хозяин приказал своему сыну утопить его, когда тот будет переходить через реку по мосту. Сын столкнул Вали-Абдуллаха в реку, но он не утонул, а стал посередине реки, перекачивая из одной руки в другую камень. Вода расступилась перед ним, и он вышел на берег целым и невредимым. Но, опасаясь в дальнейшем за свою жизнь, Вали-Абдуллах покинул родное село¹¹.

До недавнего времени в с. Сумбатль, в доме, принадлежавшем его тухуму, хранился камень, с которым он будто бы перешел речку. Этот камень сохранил следы обильного смазывания его маслом. Кроме того, для него имелся специальный футляр. Сохранялся и загон для овец, которых пас Вали-Абдуллах, — полужемлянка со сводчатым потолком, где, говорят, он и сам помещался вместе с овцами. В с. Ури находится мавзолей, построенный на его могиле. Около него растет дерево, к которому привязывают разноцветные куски ткани в знак благодарности за исполнение желаний. У святого просили здоровья, бездетные — детей, удачи в делах, дождя и т. д., и при этом просители обещали

в случае исполнения желаний принести жертвоприношение скотом, обычно бараном, что и делалось.

Ряд широв и зияратов имеется в лакских селениях Верхний Катрух и Аракул, расположенных в Рутульском районе¹². Так, неподалеку от с. Верхний Катрух находится пир, посвященный некоему шейху, имя которого до наших дней не дошло. По рассказам, одним из проявлений его святости было исходившее от него при движении пламя, которое было ясно видно окружающим. Пир был создан на его могиле. В с. Аракул расположены пиры Али и ших Мурада. Али, по преданию, летал в горы к турам, где кормил их солью. А ших Мурад обладал способностью вызывать дождь: когда долго не было осадков, он выходил из дома в зеленом одеянии, и тогда шел дождь. Эти святые, по рассказам местных жителей, являлись уроженцами данного села, в котором до сих пор сохраняются их дома, где живут их потомки. В этих домах есть специальные помещения — «халват», куда никому постороннему не разрешается заходить. Считается, что там обитает дух святого, которого нельзя беспокоить. Домашние, по рассказам, иногда могут видеть в этих помещениях старца с белой бородой, который быстро исчезает при их появлении. По преданию, оба халвата были связаны подземными ходами с мечетью. На могилах Али и ших Мурада делался жертвоприношение скотом, когда исполнялось загаданное желание, а также по пятницам.

Интересно, что в с. Мюхрек этого же района также есть пир, посвященный Али, который сделан на его могиле. По рассказам мюхрекцев, Али являлся уроженцем этого села из рода Дамурар, обладал способностью предвидеть будущее, кормил солью с рук диких туров. Кроме того, однажды, по легенде, он разогнал вражеские полчища, выйдя им навстречу в зеленом одеянии.

На основании имеющегося материала сейчас трудно судить, какая из могил Али, ставших его пирами, является подлинной, и уроженцем какого села он на самом деле являлся, но наличие в разных селениях посвященных этому святому пиров, несомненно, свидетельствует о популярности данного персонажа местной агнологии.

В окрестностях Аракула на склоне горы расположен «Апабакул» пир. По рассказам, люди, по какой-либо причине сорвавшиеся с этого места, всегда остаются целы и невредимы. Так, как рассказывают, однажды отсюда снежной лавиной снесло двух охотников, но они остались живы и даже не пострадали. В другой раз здесь свалилась с кручи женщина с вязанкой хвороста и также совершенно не пострадала.

«Къасал» пир, также расположенный в Аракуле, по преданию, был обнаружен следующим образом: однажды, при обработке одного из пахотных участков, сняв верхний слой земли, обнаружили там сидящего седобородого старца, который читал Коран. По совету муллы, его закрыли саваном и вновь засыпали землей. Позже на этом месте сделали пир.

В поклонение перечисленным выше святым местам, несмотря на связь их с исламом, сохранялись и реликты более древних, домотеистических воззрений, проявлявшихся в совершавшихся там обрядах: приготовлении и раздаче пищи, жертвоприношениях, смазывании жиром, наконец, в идее продуцирования, которой была проникнута вся обрядность культа святых мест. Но есть в этом культе сторона, в которой его древняя основа проявляется более ярко — это поклонение определенным вершинам гор, скалам, камням необычной формы, выступавшим в роли своеобразных культовых центров. В одних случаях они служили объектом поклонения жителей одного аула, в других — населения более обширного региона. В зависимости от этого их можно подразделить на региональные и локальные культовые центры.

Региональными центрами у лакцев были горы ВацИлу, Пабаку-даг, Панал-зунтту, Зияратрал-зунтту. Ритуальные действия, производившиеся здесь, обычно связывались с первыми днями лета: это и восхождение на их вершины ранним утром с целью встретить там восход солнца, и жертвоприношения скотом, и молитвы, заклинания о благоприятной погоде на лето, и особые обряды и танцы, ритуальные гадания девушек, коллективные трапезы¹³. На ВацИлу, у подножия которой расположены с. Кумух, Хури, Хурукра и др., при этом обязательно совершалась процедура ритуального «очищения» — прохождение через каменный коридор: считалось, что грешник между скалами пройти не сможет, они его сожмут.

Меньшим разнообразием отличались обряды, проводившиеся на горах Пабаку-даг и Зияратрал-зунтту. Они заключались только в жертвоприношениях и молениях. Пабаку-даг считалась местом проживания божьих людей овдалов.

В качестве локального культового центра у лакцев выступала гора Курунна около Кумуха. Туда в день летнего солнцестояния собирались те из кумухцев, которые по какой-либо причине не могли взойти на ВацИлу, и производили там многие из действий, описанных выше для ВацИлу. Возможно, выбор этой горы для ритуалов дня летнего солнцестояния обуславливался ее особой конфигурацией: передняя часть горы состоит из четырех уступов-дисков, спиралеобразно опоясывающих гору и уменьшающихся по мере приближения к вершине. По-видимому, такая форма горы и

побудила совершать на ней действия, связанные с соляренным культом, поскольку, как известно, спираль является архаическим символом солнца.

Крупным региональным центром являлся в прошлом так называемый «табахлинский камень», находившийся до начала 20-х годов нашего столетия на полях лажского селения Табахлу недалеко от дороги, ведущей в Кумух. В 1920 году он был взорван комсомольцами-атеистами. Судя по единственной сохранившейся фотографии и описаниям информаторов, он представлял собой массивный каменный блок высотой примерно в полтора человеческих роста, форма которого была промежуточной между полуовальной и трапециевидной. В центральной части он сверху донизу разделялся небольшим желобком, который расширялся и углублялся книзу. В целом табахлинский валун имел ктеисическую форму.

В народных представлениях он выступал как средоточие продуцирующей силы. Сюда приходили просить дождя при засухе, дарования детей в случае бесплодия, исцеления от болезней. Вообще, к его помощи прибегали во всех трудных случаях жизни. При этом те, у кого сбылось какое-либо желание, или пришедшие сюда просить об этом, обязательно мазали валун жиром, так что от этого, по воспоминаниям старых жителей Кумуха, поверхность камня была потемневшей и маслянистой на ощупь. Лакцы называли его «аьгъу бай къун» — «валун, смазываемый жиром». Существовало представление, что, если этот камень долго не смазывать жиром, он начинает кровоточить.

Табахлинский валун служил объектом почитания не только лакцев, живших в окрестных селах, но был известен и популярен в разных частях Дагестана, где бытовали различные легенды о его происхождении. Согласно одной из них, он представляет собой окаменевших в последнем объятии молодых супругов. По легенде, когда-то в давние времена сын подземного царя женился на земной девушке. Не желая жить под землей, они решились на побег оттуда. Когда высланная им вдогонку подземным царем погоня стала настигать беглецов, юноша обратился к всевышнему с просьбой спасти их, превратив на время в мечеть с мудуном в ней. Эта просьба была выполнена, а растерянные преследователи возвратились к царю и сообщили, что, за исключением слугителя в мечети, они никого не встретили. Разгадавший уловку сына царь снова отправил их в погоню.

В скором времени посланцы вернулись вновь и сказали, что они наверху ничего не видели, кроме селезня с уткой, плававших на поверхности небольшого озера. Царь понял, что его вторично провели, и приказал во что бы то ни стало схватить беглецов.

Когда молодые люди увидели, что им нет больше спасения, они обнялись и обратились к богу с мольбой превратить их в камень. Их желание исполнилось, а люди с тех пор почитают этот камень и смазывают его жиром.

Другая легенда связывает обряд смазывания этого камня жиром с именем народного предводителя табахлинца Кайдара, борца с тиранией шамхала Лахъи Сурхая (длинного Сурхая). Когда его схватили враги, они привязали Кайдара к валуну, находившемуся в поле с. Табахлу, и развели под ним костер. Подоспевший на помощь друг Кайдара Кара-Махди успевает выхватить его едва живого из огня. Вспоров брюхо коня, его заворачивают в нутряной жир, но это не спасает Кайдара, он умирает на руках у друзей¹⁴.

По другой легендарной версии, табахлинский валун — это окаменевшая девушка. По преданию, одна девушка случайно оказалась в поле во время нападения неверных на ее аул. Не желая попасть в руки врагов, она обратилась к богу с просьбой превратить ее в камень. Ее мольба была услышана всевышним, и с тех пор она стоит у дороги в каменном облике. Каждый проходящий мимо считает своим долгом оставить на камне кусочек масла¹⁵.

Приведем еще одну легенду об этом камне, записанную нами в с. Вихли Кулинского района. Как рассказывают, когда-то некая женщина жала пшеницу на одном из полевых участков с. Табахлу. Тут же стояла люлька с ее ребенком. Женщина торопилась закончить жатву, но день уже кончался, и солнце клонилось к закату. Тогда она стала заклинать солнце не уходить с небосвода, пока она не закончит работу. Солнце послушалось и вновь поднялось повыше. На это обратил внимание представитель мусульманского духовенства, державший уразу, и спросил у солнца, почему оно не заходит. Когда солнце объяснило, что оно делает это по просьбе женщины, он пожелал ей превратиться в камень. Женщина в это время кормила ребенка и окаменела вместе с ним. Несомненно, эти легенды значительно «моложе» обычаев и обрядов, связанных с табахлинским валуном, но они отражают разные по времени этапы осмысления проводившихся ритуалов.

Смазываемые жиром каменные блоки до недавнего времени сохранялись и в других местах Лакции, например, хосрехская «Ажа». Хосрехский камень, называемый женским именем «Ажа», представляет собой столбообразный блок, в верхней части напоминающий человеческую фигуру (без признаков пола). В старину, когда была длительная засуха, процессия хосрехцев приходила к тому месту, где обычно лежала «Ажа», ставила ее стоймя и смазывала жиром. После того, как прошел дождь, этот камень

вновь валили на землю. Это был своего рода божок плодородия, с которым обращались весьма почтительно, когда что-то у него просили, и были бесцеремонны, когда он уже бывал не нужен.

В лакском селении Кая вплоть до последних десятилетий был обычай смазывать жиром каменную женщину. Это делалось для вызывания дождя, для исполнения желаний, связанных с заклинаниями здоровья, избавления женщин от бездетности и т. п. Этот камень высотой около 1 м, шириной 0,6 м представляет собою антропоморфную фигуру с заостренной углом верхней частью, без головы, но с выделением плеч, с выпуклостью значительного размера, изображающей живот, в центре которого обозначено маленькое углубление — пупок.

Об этой стеле существует следующая легенда: однажды молодая беременная женщина пошла в хлев и почему-то долго не возвращалась. Раздосадованная свекровь в сердцах пожелала, чтобы невестка превратилась в синий камень. Когда через некоторое время обеспокоенная свекровь спустилась в хлев, она увидела, что невестка в самом деле превратилась в синий камень. Домочадцы, охваченные благоговейным ужасом, вынесли его на улицу. В дальнейшем камень стал объектом поклонения¹⁶. Без сомнения, эта легенда также возникла много позже самого обряда, пытаюсь объяснить значение действий, уже непонятных к моменту возникновения легенды. Сам камень — антропоморфное изваяние весьма архаичного облика, и выделение на нем только тех признаков, которые связаны с воспроизводством (беременность), как и некоторые культовые действия, производившиеся с ним, дают нам основание связывать его с культом плодородия, с идеей продуцирования.

Обычай смазывания жиром этих изваяний, имевших реальные или воображаемые антропоморфные очертания, возник, вероятно, как эмпирический способ их сохранения, консервации, защиты от климатических (жара летом, холод зимой) и атмосферных (дождь, снег) воздействий, которые в противном случае с течением времени разрушили бы их, тем более что все они находились под открытым небом. Жировая же смазка, многократно и часто возобновляемая, содействовала их крепости и сохранности. Через столетия и, возможно, тысячелетия рациональный смысл смазывания их жиром забылся, осталось только само действие, т. е. форма без связи с первоначальным содержанием, которая позже стала восприниматься как обязательный культовый ритуал, необходимый для достижения определенного желаемого результата.

Во всех приведенных случаях мы имеем дело с объектами поклонения условно-антропоморфной формы. Содержание произносимых заклинаний и надежды, связывавшиеся с выполнявшимися

здесь ритуалами, свидетельствуют о том, что последние имели продуцирующий характер и относились к разряду действий, связанных с культом плодородия.

Табахлинокий валун и каялинскую «женщину», вероятнее всего, можно считать символическими изображениями божества плодородия. Исследователи относят к глубокой древности традиции почитания идолов трапециевидной (треугольной) формы, а также в виде конусов и пирамид, отражавших общечеловеческие представления о материнском лоне¹⁷.

Следует отметить, что большие каменные идолы подобной формы в храмах Востока сохранялись еще в период римского принципата. Тацит (I—II вв.), например, сообщает, что в храме Венеры Пафосской (Кипр) «идол богини не имеет человеческого облика, а напоминает мету на кристаллищах — круглый внизу и постепенно сужающийся кверху»¹⁸.

Для лакцев, как и других народов Дагестана, ислам является хронологически последним этапом эволюции религиозных представлений. Исторически и стадийно исламу у лакцев предшествовали иные, более ранние формы религиозного мировоззрения. Это христианство, зороастризм и язычество. О существовании в прошлом у лакцев христианства сообщают арабские авторы. Так, Масуди (X в.), говоря о лакском «царстве» Гумик, указывал, что «жители его христиане»¹⁹. Косвенные свидетельства бытования в прошлом у лакцев христианских воззрений сохранились в этнографической действительности. В этой связи представляет интерес название горы ВацИлу напротив лакского селения Кумух, где жители окрестных селений молились и совершали жертвоприношения для избавления от засухи и градобития. Л. И. Лавров предпологал, что название этой горы — ВацИлу, не несущее никакой смысловой нагрузки в современном лакском языке, имеет прямую связь с наименованием осетинского божества Уац-Иллы, которому они молились во время засухи и иных неблагоприятных для сельского хозяйства природных явлений²⁰. Уац-Илла же, в свою очередь, исследователями идентифицируется с христианским святым Ильей-Пророком, едущим по небу в огненной колеснице, который у славян заменил языческого громовержца Перуна²¹.

Обращает на себя внимание тот факт, что, начав ритуальные действия в момент восхода солнца на вершине горы, полагалось завершить их перед заходом солнца в нижней части горы на огромном валуне, называвшемся Вацадакъун. Думается, что корень Вац не случаен в обоих названиях.

О существовании в прошлом в Лакии христианства говорит и форма передней внутренней части кумухской соборной мечети

«Хъун мизит». При входе бросается в глаза несоответствие в плане застройки между передней частью, представляющей собою как бы уголок христианского храма, и всей остальной частью, построенной в обычном стиле восточных мечетей. Надпись на одной из стен внутри мечети гласит, что она была перестроена в XVIII в. Магомед-ханом, а на память потомству оставлен в неизменном виде уголок старого здания мечети. Старое же здание представляло из себя, по-видимому, приспособленный под мечеть христианский храм.

Раньше в этой мечети хранился посох святого пир-Нажмудина. В конце XIX в. его видел Д. Н. Анучин. Вот что он писал по этому поводу: «В одной из казикумухских мечетей хранится жезл святого Пир-Нажмудина, ударом коего в землю этот святой произвел раз источник воды. Жезл этот помогает в трудных родах. Его обливая водою и воду эту дают пить родильнице»²². Другой ученый, М. Ковалевский, побывавший в Кумухе позже Анучина, подробно описал этот посох, состоявший, по его словам, из четырех кусков черного дерева, связанных тремя костяными кольцами. М. Ковалевский отмечал, что костяной набалдашник посоха был той самой формы, какая встречается на армянских епископских посохах: извивающаяся двуглавая змея, пасти которой направлены в противоположные стороны. Местное предание считало его принадлежавшим главе того духовенства, которое действовало в Кумухе до утверждения в нем ислама²³.

Согласно полевым данным, в начале XX в. этот же посох использовался и в обряде вызывания дождя. Один из престарелых информаторов, свидетелей обряда, описывает его следующим образом. Однажды во время длительной засухи верующие взяли этот посох и направились на горный луг над Кумухом «Ула-ар». Там воткнули его в землю и один из присутствующих, читая молитву, стал поливать его водой из кувшина. По словам информатора, который был в то время ребенком, вскоре пошел такой ливень, что совершавшие обряд еле добрались до села.

В похоронной обрядности лакцев сохранились некоторые моменты, которые позволяют предполагать существование у них в прошлом зороастрийских ритуалов. Как известно, для зороастризма характерно представление о сакральной нечистоте трупа. Подобное же отношение к мертвому телу и всему, что с ним связано, существовало и у лакцев в погребальных ритуалах. Так, постельные принадлежности и одежда покойного не использовались, пока они три дня не провисели под открытым небом не только для реального, но и магического очищения. Вредоносными для живых считались предметы, бывшие в соприкосновении с мертвым телом, непосредственным и опосредованным: разрывали

на мелкие клочки и разбрасывали матерчатые варежки, которыми обмывали покойного, далеко от населенного пункта выливали воду, которой его обмывали; три дня после смерти человека не выметали и не выносили сор из его жилища, в третью ночь трусили и выбивали ковры и паласы из его дома далеко за селением, чтобы не только пыль не долетела до человеческого жилья, но не доносился бы даже звук этой работы. Разрывали на отдельные прутьики веник, которым в эту ночь подметали в доме покойного, и разбрасывали их далеко друг от друга, чтобы никто не мог веником воспользоваться. Все это делалось для того, чтобы сверхъестественным путем не передать смерть другому человеку, в другой дом.

Другой характерной чертой зороастризма является поклонение огню, который, согласно зороастрийской картине мира, считался главной из четырех составляющих его стихий, обладающей всеобщей очистительной силой.

В праздничной обрядности лакцев сохранились ритуалы, в которых огонь использовался именно в таком качестве: это проведение невесты мимо костров по пути следования в дом жениха, разжигание костров во время праздника встречи весны «интнил хху». Кстати, и сам праздник, как указывалось ранее, своим происхождением, как считается, связан с зороастризмом. Следует отметить, что почитание огня, в свою очередь, в зороастризм пришло из языческого культа огня.

Зороастризм и христианство существовали у лакцев в течение относительно небольшого по историческим меркам промежутка времени в эпоху раннего средневековья, и в исследуемый период можно говорить о сохранении у лакцев лишь глухих отголосков представлений и ритуалов, связанных с этими религиозными системами. Иначе обстоит дело в отношении пережитков язычества, широко сохранявшихся в разнообразных сферах жизни и быта лакцев. Язычество — это обобщенное наименование целого комплекса различных домонотеистических форм религиозных верований, включающее в себя такие из них, как магия, анимизм, культ плодородия, культ предков, политеистические воззрения, шаманизм и т. д. Наибольшее количество реликтов доисламских верований и ритуалов у лакцев, как и у других народов Дагестана, связано именно с язычеством. Некоторые из ранних форм религиозных воззрений, бытовавших у лакцев, были нами рассмотрены ранее при анализе календарной праздничной и семейной обрядности — это разнообразные магические представления и ритуалы продуцирующего и апотропейного характера. Поэтому на них в данном разделе мы останавливаться не будем. Анализ

древнейших форм религиозных воззрений у лакцев мы начнем с реликтов культа умерших и предков.

Култ предков связан с анимистическими представлениями о том, что после физической смерти человека его духовная субстанция (душа, дух) продолжает свое существование в загробном мире, откуда может оказывать влияние на жизнь и деятельность своих живых сородичей и потомков. Для того, чтобы это воздействие было позитивным, живые должны были проявлять уважение к памяти предков и заботу об их духах, «кормить» их и т. д. В противном же случае им следовало ждать для себя всяческих неприятностей от рассерженных голодных духов предков.

В науке принято связывать култ предков как особую форму религии с периодом патриархально-родового строя, когда начавшиеся в связи с разложением родовой общины процессы имущественной и социальной дифференциации, выделение из среды рядовых общинников родо-племенной знати нашли свое отражение в посмертном почитании душ вождей, старейшин и т. д.²⁴

В качестве более ранней стадии культа предков выделяется култ умерших, когда почитались души не только выдающихся чем-то сородичей, но вообще всех умерших родственников. Култ умерших и култ предков различаются не только в стадийном плане. В культе предков мыслилась двусторонняя связь между живыми и мертвыми, которая заключалась в том, что живые, в ответ на свои ритуальные действия, ожидали получения помощи от мертвых предков в своих делах. А в культе умерших имело место задабривание их для того, чтобы обезопасить себя от враждебных действий с их стороны.

Как показывают материалы, у лакцев сохранялись реликты культа умерших и предков. Известно, что в комплексе поминальной обрядности у всех народов Дагестана, в том числе и лакцев, есть обычай отмечать третий, седьмой, тридцатый, сороковой день, а также годовщину со дня смерти человека. В эти дни обязательно готовилась специальная пища, которой угощались собравшиеся на обряд. Считалось, что запах этой пищи насыщает умершего, поэтому приготовление ее было обязательно. Одним из обязательных блюд в поминальные дни была халва, приготовленная путем жарения муки в масле, а также тонкие лепешки из пресного теста, смазанные маслом. Запах этих видов пищи, по поверьям дагестанцев, был особенно приятен покойным и насыщал их лучше всего. Помимо этих перечисленных обязательных кормлений, у народов Дагестана считалось еще необходимым «подкармливать» души умерших еженедельным приготовлением одного из двух указанных блюд в ночь с четверга на пятницу. То, что для проведения этой процедуры выбрано время вечера с чет-

верга на пятницу, объясняется влиянием ислама, в котором пятница была праздничным днем, выделенным для совершения всяких религиозных ритуалов. Известно, что в мусульманстве новые сутки начинались вечером, так что вечер четверга — это начало праздничной пятницы. У лакцев же полагалось кормить души умерших в среду, поскольку именно в этот день, как считалось, они навещают свои жилища и своих родичей. Поэтому в этот день полагалось готовить в качестве жертвы за умерших вышеупомянутую халву и лепешки. Вообще все, что приготовлено в этот день в каждой семье, считалось, идет в пользу тех, кто когда-либо умер в этой семье. Для того, чтобы души умерших насытились, полагалось живым после еды произнести вербальную формулу, в которой выражалось пожелание насытиться душам определенных конкретных покойников, имена которых обязательно назывались, а в самом конце этой формулы произносилось пожелание, чтобы насытились души вообще всех тех умерших, за кого некому готовить поминальную пищу. Не полагалось также в ночь со среды на четверг мыть посуду, чтобы остатки еды достались голодным духам, которые обязательно посетят свой дом. Считалось, что души, придя в среду, остаются в своих родных домах еще на четверг и пятницу и уходят в ночь на субботу, поэтому в четверг и пятницу также старались приготовить жертвенную пищу и раздать ее.

Надо полагать, что до установления мусульманства в Дагестане днем «кормления» предков мог быть не четверг, а среда. Помимо указанных представлений, существовавших по этому поводу у лакцев, у всех народов Дагестана, как показывает полевой материал, в среду не рекомендовалось производить какие-либо работы, выезжать в дорогу. Нарушение этих запретов могло навлечь на виновного всякие неприятности. Это дает основание полагать, что в древности именно среда была днем праздничным, свободным от работы, и, вероятнее всего, посвященным поминовению умерших, когда считалось недопустимым заниматься чем-то иным, кроме как заботами о «кормлении» их душ.

В верованиях лакцев некормленные голодные духи представляли опасность для живых людей, поскольку считалось, что при встрече с людьми они забирали у них жизненную силу, высасывали кровь, отчего живые могли умереть. Любопытно, что в рассказах о голодных духах нет сведений о том, что они нападали именно на своих родственников и потомков, пренебрегавших своими обязанностями в их отношении. Жертвами их часто становились посторонние люди, случайно оказавшиеся на их пути. Так, рассказывают, что в с. Кумух в начале XX в. в семье М. внезапно среди ночи стал плакать маленький ребенок и к утру умер. В смерти

ребенка заподозрили козни джиннов. Но ученый алим, специализировавшийся на вызывании джиннов, проведя соответствующий ритуал их собирания, выяснил их непричастность к этому. Виновиком смерти ребенка джинны якобы назвали чужих голодных духов, которые лизнули ребенка, смазанного перед сном маслом. У лакцев был обычай смазывать время от времени тела маленьких детей и стариков растопленным жиром или маслом: эта процедура считалась целебной для их организма. И в связи с тем, что духи любят запах жира, эту процедуру не рекомендовалось производить в дни их возвращения домой, чтобы они не нанесли им вреда.

После смерти человека, по представлениям лакцев, в первые сорок дней дух его ежедневно навещал свое жилище, а позже — только в определенные дни недели. Поэтому в первые сорок дней после смерти человека в его доме ночами свет не тушили, чтобы дух мог без труда найти домой дорогу.

Вместе с тем, наряду с благожелательным отношением к духам умерших в культе предков у лакцев сохранялись отголоски иных представлений, связанных со страхом перед ними. Надо полагать, что боязнь духа умершего базировалась на более древних воззрениях подобного рода. Свидетельство этому мы находим у одного из средневековых арабских авторов, писавших о Дагестане. Ибн-Русте в X в. писал об одном обычае жителей царства Серир, в состав которого входили лакцы и аварцы: «Когда у них умрет кто-нибудь, то покойника кладут на носилки, выносят его на площадь и оставляют на носилках в течение трех дней. По прошествии этого срока выезжают верхом жители города в латах и кольчугах и являютя на площадь; они заносят над покойником, лежащим на носилках, свои копья и кружатся вокруг носилок, причем угрожают (покойнику) копьями, но не наносят ему удара. Я спросил у них о причине таких действий, и они сказали: «Был у нас человек, он умер и был похоронен, а по прошествии трех дней крикнул из своей могилы. Поэтому мы оставляем покойника на три дня, а на четвертый день угрожаем ему оружием, так что если дух его хочет вознестись из тела, то вернется обратно к его телу». Обычай этот был введен у них около 300 лет тому назад»²⁵.

Страх перед мертвым, боязнь возвращения его духа, составляющие основание и характерную черту культа мертвых, претерпев в ходе своего развития определенные изменения и трансформацию, отразились в легенде о смерти и погребении последнего лакского правителя Аглар-хана. Легенда эта в 90-х годах прошлого века была записана А. Т. Васильевым²⁶. Почти в неизменном виде она сохранялась среди представителей старшего поколения кумухцев также и в 50-х — 60-х годах нашего века²⁷. Содержа-

ние ее состоит в том, что после скоропостижной кончины и похорон Аглар-хана из его могилы как будто стали раздаваться стоны, крики. При жизни Аглар-хан славился своей жестокостью, а, по поверьям лакцев, дух жестокого человека, выйдя из могилы, приносит людям неисчислимые бедствия, становясь вампиром. По древним верованиям лакцев, в таких случаях полагалось отрезать покойнику голову и положить ее в ноги, что, по решению мулл, согласно легенде, и было сделано в отношении Аглар-хана. Возможно, реальная основа этой легенды состоит в том, что Аглар-хан был похоронен в состоянии летаргического сна, а позже, очнувшись в могиле, умер в страшных мучениях.

Интересно отметить, что в конце 60-х годов при расчистке территории бывшего ханского кладбища с целью подготовки его для строительства домов известным дагестанским краеведом М. П. Пашаевым в присутствии жителей Кумуха была вскрыта могила Аглар-хана с целью проверки сведений, сообщаемых легендой. К удивлению собравшихся, у скелета голова оказалась на месте. Древние, во многом уже утраченные к XIX в. представления о вреде, который может исходить от умершего, отразились в приведенной выше легенде. Роль катализатора в возрождении этих воззрений сыграла страшная жестокость этого хана, и народная молва связала с его именем ритуал, по народным представлениям, направленный на нейтрализацию злой силы, который, надо полагать, совершался в древности с покойниками подобного рода, но не был на самом деле произведен в данном случае. Но возможно и другое объяснение. В Кумухе существовало несколько мест, где в разное время хоронили представителей ханской фамилии. Возможно, что в конце 60-х годов была вскрыта не та могила вследствие того, что сведения о местонахождении погребения Аглар-хана оказались не точны.

Несмотря на отмеченную выше боязнь мертвых, которая более ярко проявлялась, несомненно, в древности, и почтительное отношение к предкам, нельзя обойти вниманием тот факт, что некоторые лакские селения построены на древних кладбищах. К примеру, с. Кумух, за исключением самой верхней, построенной на скалах, части, размещается на обширном древнем кладбище. Считается, что Кумух возник в раннем средневековье из целого ряда селений, селившихся в одно место — на большое, бывшее уже к тому времени древним, кладбище. По арабским источникам в X в. Кумух известен уже как большой населенный пункт. Следовательно, процесс постройки его на кладбище относится к более раннему времени. Причиной того, что для постройки Кумуха было выбрано место старинного кладбища, как считают, послужило малоземелье лакцев. И, хотя, надо полагать, верования, связан-

ные с боязнью мертвых, были достаточно сильны в то время, свидетельством чему является приведенное выше сообщение Ибн-Русте, экономические интересы возобладали над идеологическими. По-видимому, здесь сыграло свою роль и то, что кладбище было ко времени возникновения Кумуха очень древним, что и отразилось на отношении к нему. Хотя относительно старинных безымянных захоронений какие-то особые ритуалы не были приняты, тем не менее в XIX и даже в начале XX в. в сознании народа, по-видимому, подспудно всегда сохранялся страх перед мертвыми, свидетельством чего являются рассказы старых жителей Кумуха о звуках, раздававшихся из-под земли в тех домах, которые стояли на древних могилах. Так, по словам информаторов, в таких домах в дни, когда, как считалось, возвращались домой души предков, были слышны звуки, напоминавшие стук молота по наковальне и иные звуки, которые бывали обычно характерны для мастерской златокузнеца или медника. Лакцы, в частности кумухцы, потомственные ремесленники, приписывали душам своих далеких обобщенных предков любовь к тем же ремеслам, которые были привычны им самим.

Как видно из вышеизложенного, у лакцев сохранялись лишь уже стертые формы культа мертвых и предков, проявлявшиеся в представлениях и обрядах, связанных с поминовением умерших и проявлением заботы о них.

У лакцев обнаруживаются и реликты политеистических воззрений, связанных с верой в существование различных природных божеств. Так, верховным божеством природы у лакцев считался Зал. Это божество мыслилось как хозяин всего сущего, местонахождением которого считалось небо, а местом обращения к нему выбирались самые высокие горные вершины той или иной местности, как наиболее близкие к небу. В дальнейшем эта традиция получила развитие в культе святых мест. К нему обращались во всех трудных случаях жизни с просьбами и заклинаниями о помощи. В отдельных случаях могли просить и о каре для обидчика. Стихийные бедствия (землетрясения, наводнения, удары молнии), как считалось, были выражением гнева верховного божества. Наилучшим временем суток для обращения к нему считались тихие предрассветные часы.

Следует отметить, что подобные представления о верховном божестве природы существовали и у других народов Дагестана — аварцев (Бечед), андийцев (ЦЮб)²⁸, рутульцев (Гыныш), цахуров (Йыныш) и др.

Любопытно, что лакское верховное божество называлось в прошлом не только Зал (хозяин), но и Квара, как свидетельству-

ют исследования²⁹. Название божества сохраняется в лакском языке в устойчивых выражениях, являющихся проклятиями («Ина яла лавсун Квара ласивуй» — «Пусть тебя, взяв от нас, Квара возьмет», что означает пожелание смерти) или благопожеланиями («Квара дулуннав» — «Пусть Квара даст»). Н. С. Джигдалаев лакскому Квара находит параллели в урартском «квара» — преисподняя, небо, и в грузинском названии божества плодородия и урожая «Квириа», идентичному урартскому божеству *Quega*³⁰.

Интересно, что в качестве, возможно, былого названия верховного божества тот же автор рассматривает и лакское междометное слово «аллай», которое обычно употребляется при резких болях. «Аллай» — хурритское «госпожа, владычица», а в удинском языке «аПоі» имеет значение «небо, небесный» и употребляется как обычный эпитет бога (всевышнего)³¹.

О наличии в Кавказской Албании верховного божества, которому поклонялись на горных вершинах, писал Страбон. Он его выводит под именем Зевса³². Ясно, что у народов Дагестана оно должно было иметь свои местные наименования. Но то, что Страбон назвал это божество так же, как и верховное божество греческого Олимпа, свидетельствует, во-первых, о такой же его роли в Кавказской Албании, а во-вторых, о том, что здесь существовал какой-то определенный пантеон богов, среди которых выделялся главный. Наряду с верховным божеством Страбон в качестве главных божеств Кавказской Албании отмечает также Солнце и Луну³³. Поклонение небесным светилам существовало, несомненно, задолго до возникновения Кавказской Албании и отражало важную роль, которую они играли в жизни (и, следовательно, в мировоззрении, отражающем эту жизнь) древнейшего населения Дагестана, в том числе и Лакции. По сообщению С. Габиева, главное место в ряду богов у лакцев занимало солнце, «которое воображали они себе в виде прекрасного юноши, озаряющего и согревающего весь дивный мир»³⁴. Помимо верховного божества, как свидетельствуют материалы, у лакцев были покровители отдельных природных стихий. Так, божество грома и молнии называлось Асс. Наименование этого божества сохранилось в лакских названиях грозы «кьув-асс» и Млечного пути «Ассал-ххулла» («дорога Асса»). Считалось, что, разгневавшись на обитателей земли, Асс бьет землю молниями, как кнутом. Поэтому погибшие от удара молнии люди у лакцев, в отличие от северокавказских народов, не считались святыми, а только лишь жертвами гнева божества.

Ранее было высказано предположение о том, что одно из верховных божеств лакцев, обряды в честь которого выполнялись

в первый день лета, называлось Сафа. Оно выступало в качестве «патрона производительных сил», занимавшего в древности в пантеоне лакцев одно из главных мест³⁵. Надо полагать, что это было божество, регулировавшее природные стихии, поскольку весь комплекс ритуальных действий лакцев в первый день лета был направлен на то, чтобы сохранить и создать условия наибольшего благоприятствования посевам в летний период, избежать градобития, засухи или проливных дождей, т. е. всего того, что могло бы погубить урожай.

Божеством дождя у лакцев являлась Зувил. Длительную дождливую погоду лакцы объясняли тем, что Зувил упала на землю. Для того, чтобы прекратить дождь, шили штаны для Зувил «Зувил гьяжак» — маленького размера штанишки из доскутов ткани красного, желтого и зеленого цветов, т. е. теплых цветов солнечного спектра, с тремя зашитыми внизу штанинами. Их давали шить девочке, видевшей трех матерей — прабабушку, бабушку и мать. В штанины насыпали пепел очага из дома мужчины — многоженца. В каждую штанину клали по три зерна возделываемых в сельской округе злаков и бросали туда блоху или вошь. Штаны вешались на водосток мечети. Семантика цвета и содержимого штанин заключается в символике тепла, солнца и плодородия: пепел — это производное огня, тепла, ведь полевым культурам для развития, а также насекомым для жизни нужно тепло³⁶. Как известно, блохи считаются очень теплолюбивыми насекомыми. Многоженец воплощает продуцирующую силу, и, соответственно, пепел из его очага наделяется такими же функциями вдобавок к уже имеющимся.

Назначение этих штанов состояло в обуздании чрезмерной потенции Зувил, заключавшейся в обильных осадках.

Был и другой способ усмирения Зувил. Брели несколько цветных шерстяных ниток и завязывали на них узлы, вначале называя при этом имена мужчин селения, известных необычайно большими размерами своих гениталий, затем плешивых, считая, что этим самым они малочисленно и символически лишают половой силы, а, следовательно, и возможности производить дождь Зувил. После окончания этой процедуры нитки бросали в огонь. Это был ритуал магического сожжения Зувил. Когда же нужно было вызвать дождь, такие же штанишки, а также крошечную шубу из овчины надевали на лягушку и бросали ее в мечеть. Андрогинная природа божества Зувил уже отмечалась нами ранее³⁷. Как и вообще в андрогинных божествах, Зувил объединяет в себе два начала — женское и мужское. В языке Зувил — персонаж женского рода. В обряде с завязыванием ниток Зувил выступает как персонаж

мужского пола. Андрогинность (бисексуальность) является показателем древности самого персонажа.

В связи с приведенным материалом можно отметить интересную особенность мировоззренческих представлений лакцев. Древний человек настолько не отделял себя от окружающего мира, природы, мыслил себя в столь тесной связи с ней, что ощущал себя неким микрокосмом в макрокосме: отдельные части своего тела он ассоциировал с природными явлениями и космическими объектами. Так, например, лысина ассоциировалась с солнцем, усиленная половая потенция находила себе аналогии в непрекращающихся осадках. В связи с этим небезынтересен такой факт: для того, чтобы в дождливую ненастную погоду вызвать солнце, в лакском с. Кули полагалось первенцу, мужчине или женщине, подняться на самую высокую крышу селения и, оголив ягодички, повернуться на все четыре стороны, произнося при этом: «Да будет Солнце».

Для вызывания дождя лакцами проводился такой обряд: в случае длительной засухи одного из сельчан, как правило, как-то сакрально отмеченного (умственно неполноценного или с каким-то физическим недостатком, или первенца в семье, или единственного ребенка в семье, или самого бедного в селении человека) раздевали догола и обвязывали травой или зелеными ветками так, что они закрывали всю его фигуру с головы до ног. Затем процессия молодых людей вела его по селению за веревочку, которой он повязывался в поясе, распевая при этом заклинания о дожде. Этот ряженный у лакцев назывался «урбицу», «ссатIа». Подобный персонаж для вызывания дождя был известен и другим народам Дагестана под различными наименованиями: цIадул хIама, цIудухIама — дождевой осел (авар.); мяржъуши, забурай (дарг.); пешепай, гуди (лезг.); бешапа, гудил (табас.); марфа-паппай, къеириген (агул.). Ряженные, обмотанные листьями, — это, с одной стороны, олицетворение растительности, которой нужен дождь. И когда такого ряженного поливают, то производят магический обряд по принципу подобия: как льется вода на ряженного, так пусть и дождь льет на растительность. Европейские ряженные, участвовавшие в обрядах вызывания дождя (додолы, пеперуды и т. д.), по одной из существовавших в традиционной этнографии точек зрения рассматривались в качестве «вегетационных демонов»³⁸, «олицетворений духа дерева или духа растительности»³⁹. Вместе с тем самих ряженных можно рассматривать и как жертвы, приносимые водной стихии с целью испрошения дождя: их поливают водой из каждого дома, а во многих случаях в конце обряда сталкивают в воду, «топят» в источнике воды. По мнению Г. Ф. Чурсина, обливание водой ряженных, окунание

и толкание их в водный источник является поздней редукцией древнего обычая человеческих жертвоприношений владыке вод⁴⁰. Единство же жертвы и божества давно установлено исследователями, поэтому описываемый персонаж можно считать олицетворением божества водной стихии, а более конкретно божества дождя.

Некоторые природные стихии, по существовавшим воззрениям, имели «матерей». Так, у лакцев в фольклоре встречается мифологический образ «матери ветров» — Чассажи. Она представлялась в образе старухи с распущенными волосами, живущей в своем доме вдали от людей. Считалось, что она покровительствует несчастным, сиротам и сурово наказывает бездельников и лодырей. Разгневавшись за что-либо на людей, Чассажи насылает на них губительный ветер⁴¹.

Интересный обычай существовал в прошлом у лакцев, а также даргинцев и рутульцев. Весной, после распахки и засева пашни, каждый хозяин в центре своего участка ставил каменную плиту высотой 0,6—0,7 м — «ису» (сова, лакск.), «целда», «татта» (отец, дарг.), «хъу дерхъла къаркъа» (камень для урожая, дарг.), «ссыл» (рут.). Иногда «ису», «татта», «ссыл» имели составную конструкцию: их сооружали из нескольких камней, поставленных друг на друга. Считалось, что эта плита весь полевой сезон оберегала участок пашни от неблагоприятных воздействий природных стихий. В представлениях лакцев плита «ису» просила небесные силы о хорошем урожае, о высоких всходах, которые бы закрыли ее полностью, «с головой»: «На бахлачан ба, аллах, мяралавун!» («Закрой меня, аллах, всходами!», с. Хосрех). При постановке ее лакцы с. Вихли говорили:

БакIуйн бургъилун налусу,
Щаращуйн щинав налусу.
Вицава шай — къашай бувну
Хъуру дюхъан дува.

На гору поднимайся за солнцем,
На родник ходи за водой.
Делай все от тебя зависящее
и не зависящее,
Чтобы был хороший урожай.

Во время жатвы та из жниц, которая, работая, первой добиралась до «ису», произносила:

Ассаламун алейкум, исуй!
Дюхъан дувну дур,
РатIув щинайн лавгун бура.
На вил бакI агъу банна,
БакI бяхIинна.

Приветствую тебя, сова!
Ты посодествовала урожайности,
Ты ходила к роднику за водой.
Я тебе помажу голову маслом,
Завяжу тебе голову.

Тому, кто находил «ису», хозяин пашни должен был поставить хорошее угощение. В некоторых случаях добравшаяся до него жница повязывала ему «голову» жгутом соломы со словами: «Пусть болит у хозяина участка голова, не переставая, пока он не принесет то-то и то-то» (назывались лакомые блюда, которые в скором времени и доставлялись ей). Здесь их подавали все работники (с. Хурхи) и затем развязывали жгут на голове «ису». Этот обряд лакцы называли «ису бугъан» — «поймать сову».

У лакцев с. Балхар он существовал в таком варианте: когда кто-то из жниц доходил до «ису» («усу» — на балхарском диалекте лакского языка), она кричала: «Сова нашлась!». Тогда все, кто находился на этом участке, устремлялись к ней с пучками стеблей сжинаемого злака, которые в этот момент были у них в руках, и из них из всех составляли один большой сноп, перевязывали его в нескольких местах и выставляли около «совы»; а кто-то из жниц шел к хозяину участка с сообщением, что «поймали сову». Хозяин тут же отправлял с ней на поле халву, кашу или фрукты для жниц.

Таким образом, установленная на поле каменная плита олицетворяла собой «хозяина» пашни — «полевика», который, как считалось, охранял засеянный участок, способствовал произрастанию на нем зерна и сохранял его до начала уборочных работ от вредных воздействий. Как свидетельствует полевой материал, «хозяин» пашни в представлениях земледельца выступал в качестве обобщенного обожествленного предка, на помощь и содействие которого надеялись и полагались. Надо думать, что в этой плите мы имеем изображение этого предка, объемное, но не конкретизированное и еще не антропоморфизированное, хотя следует отметить, что вербальная антропоморфизация здесь присутствует: к плите обращаются как к живому человеку, обещают завязать ей голову, повязывают ей «пояс».

Обратим внимание еще на то, что «ису» могла быть не только из цельной плиты, но и составной, из положенных друг на друга камней. Такой же составной конструкцией отличаются и непонятные фигуры на горе над с. Бурши, существующие и поныне, а также бывшие до недавнего времени (они не сохранились до наших дней) около с. Балхар. Ранее мы уже останавливались на этих фигурах и их возможном предназначении, предположив их связь с местным календарем и обрядами магии продуцирования⁴². На основании рассмотренного выше материала можно высказать и иное предположение об их назначении: возможно, они предназначались для магической охраны села, сельской округи, т. е. имели те же функции, что и «ису» на отдельном участке. Здесь они все были собраны вместе на горе, с которой открывался вид на все

сельскохозяйственные угодья села. Своей множественностью они, вероятно, должны были опосредствовать лучшему выполнению функций полевых божков.

Судя по рассказам информаторов, балхарские фигуры были похожи на буршинские. Они также ежегодно обновлялись. По словам самих балхарцев, цель возведения и обновления их состояла в том, чтобы «не дать пашне бояться», т. е. они тоже выполняли роль стражей. Им также приписывалось свойство магической защиты посевов от града, своевременного обеспечения им влаги. Для этого в оставляемые при постройке их «ниши» или «окошки» при засухе клали каменные плитки с записанными на них заклинаниями от града, с просьбами об осадках или о солнце при чрезмерном обилии дождей.

Таким образом, можно полагать, что эти антропоморфные фигуры, традиция возведения которых существовала в прошлом в некоторых лакских селениях, выполняя функции магической охраны территории сельского общества, его угодий, выступали также в роли заступников перед небесными стихиями за обеспечение каждого конкретного села жизненными благами; вокруг них женщины исполняли ритуальный танец «сапа», выпрашивая у небесных сил осадков в случае засухи.

В системе домонотеистических религиозных представлений лакцев свое определенное место занимал и дом. Будучи реальной защитой от природных явлений и стихий — дождя, ветра, солнечно-го зноя, зимней стужи, он в то же время в сознании человека выступал и как некий локус, ограниченное пространство, служащее убежищем от сверхъестественных злых сил, которыми населен окружающий мир. Но сами по себе крыша и стены, по-видимому, в архаических воззрениях не могли предохранить от проникновения в жилище враждебных человеку сверхъестественных сил. И воспрепятствовать им в этом, быть противовесом их козням могло только представление этого же, иррационального, мира, но с противоположными функциями — добрый дух-покровитель дома. У лакцев он именовался «Клини» и представлялся чаще всего в виде короткой змеи, реже — в образе ласки, лягушки, ящерицы, паука и пр. В основном, «Клини» оставалась невидимой для людей, но иногда, как считалось, она могла показаться хозяевам дома в одном из указанных выше обликов. «Клини» приписывалось свойство внезапно появляться и исчезать, и для того, чтобы проверить, обычная ли лягушка, змея и т. д. попала в дом или нет, лакцы использовали следующий способ: накрывали внушавший им сомнения объект чашкой или какой-либо другой посудой и оставляли так на некоторое время, а затем ее снимали и, если под ней оказывалось пусто, то, значит, это была «Клини».

Считалось, что наличие «Клини» в доме гарантирует покой и благополучие его обитателям, защищает их от различных неприятностей. Если же она его покинет, то хозяев якобы ожидали всякие бедствия. Об опасности ее ухода предупреждали звуки, будто бы издаваемые ею: напоминающие писк, потрескивание, тиканье часов, пение сверчка. В этих случаях лакцы говорили: «Клини волнуется». Для того, чтобы ее успокоить, полагалось приготовить халву без добавления в нее сахара и положить ее кусочки в разные укромные уголки жилища. Вообще также считалось необходимым подкармливать «Клини» время от времени таким образом. Д. Н. Анучин в XIX в. писал о «Клини»: «Это маленький зверек, вроде ящерицы; ему кладут в щели духи или кусочки пищи, если в доме случится несчастье, то говорят — «Клини ушла»⁴³. Персонажи с подобными функциями под различными наименованиями были и у других народов Дагестана.

Можно полагать, что появление веры в мифического покровителя дома как места локализации семейной ячейки могло произойти не раньше процесса разложения родовой общины и выделения из нее семьи.

Полевой материал дает сведения о персонаже древних народных верований и несколько иного характера. У лакцев он назывался «сухасулу», «сухалутлу», «лутлу», «аццалов», «мантули», «ялун дахлу», «ххярку хину». Считалось, что это нечто невидимое, которое ночью наваливается на спящего человека и давит, душит его. Причем жертвой его могли становиться вполне здоровые взрослые люди. Для того, чтобы спастись от удушья, рекомендовалось издать какой-нибудь звук, пошевелить какой-нибудь частью тела, как говорят информаторы, хотя бы большим пальцем ноги или веком, или чтобы кто-нибудь из находящихся рядом, в этом же помещении, пошевелил бы того, на кого это нечто напало. Тогда, считалось, это состояние проходит. Если же этого не сделать, то, по мнению информаторов, человек мог погибнуть. Это нечто наваливалось на человека, спящего на спине, закрывая его полностью. По рассказам информаторов, бывали люди, на которых никогда не нападала эта сила, другие испытывали ее воздействие один — два раза, к некоторым же она приходила довольно часто. Как и в случае с предыдущим персонажем, связанным с домом, но полярным рассматриваемому по своим характеристикам, можно отметить наличие подобных представлений, помимо лакцев, и у других народов Дагестана.

Тем, кто часто страдал от нападений этого персонажа, рекомендовалось принимать определенные защитные меры, такие, как, например, чтение молитвы из Корана, ношение амулета «гъайчали» с молитвой из Корана. Также предписывалось ставить перед

сном у изголовья посуду с чистой водой, держать под подушкой кинжал (нож), спички, хлеб. Считалось также, что эта сила не нападает на человека, который, встав поутру с постели, первым делом кладет в рот кусочек хлеба. Здесь налицо апотропейная роль хлеба.

Лакцы представляли «сухасулу», в основном, в образе растрепанной женщины в лохмотьях; в виде древней старухи, у которой на ногах вместо обуви черепки глиняной посуды; в виде метлы, обмотанной тряпками, а в некоторых селениях — в виде кошки. Кроме того, считалось, что «сухасулу» может принимать образ кого-либо из знакомых женщин, например, односельчанки. Следует отметить неопределенность пола этого персонажа в верованиях лакцев: с одной стороны, он представляется, чаще всего, в образе отвратительной старухи, с другой — в его названии сохранилось мужское имя Сулу, а само наименование переводится как «Сулу из-за закрома», т. е. Сулу, живущий за закромом⁴⁴.

Распространенным атрибутом «сухасулу» («аццалов», «мантули» и др.) в воззрениях лакцев являлось ожерелье из ишачьих катышков или костей, которые на самом деле будто бы являлись драгоценными камнями и золотыми монетами. Считалось, что если его суметь сорвать с шеи «сухасулу», то сделавший это, во-первых, навсегда избавится от ее нападений, а во-вторых, приобретет неограниченную власть над ней⁴⁵. Но сохранить его, как считалось, было очень трудно, так как «сухасулу» хитростью выманивала его обратно.

Следует отметить, что рассматриваемый нами персонаж по своим функциям неоднозначен, в представлениях лакцев, как и у ряда других народов Дагестана (даргинцев, табасаранцев, цахуров) он имеет амбивалентный характер. Так, «сухасулу», считалось, может не только душить ночами хозяйку дома, где обитала, но и помогать ей по хозяйству, выполняя днем за нее домашние работы, пока та отсутствовала, работая в поле. Кроме того, согласно полевой информации, проникшись симпатией к членам семьи, живущей в доме, «сухасулу» могла заботиться и об улучшении их материального благосостояния, оставляя то тут, то там на видных местах золотые изделия⁴⁶, серебряные монеты. Пожилая женщина, информатор из с. Кумух, рассказывала нам, что однажды, отправившись на полевые работы, она вспомнила, что забыла покормить кур. Вернувшись домой и открыв запертые на замок ворота, она увидела внутри, во дворе, женщину, которая рассыпала курам корм. Она узнала в ней знакомую односельчанку, имевшую ярко-синие глаза. Но, сообразив, что та никоим образом не могла попасть вовнутрь через запертые ворота, она поняла, что это «сухасулу», приняв обличье знакомой ей женщи-

ны, помогает ей по хозяйству. Быстро проговорив: «А, ты кормишь! Ну, корми», она заперла ворота и ушла, а вечером, вернувшись с поля, обнаружила, что дома все в полном порядке. Вскоре после этого случая в ее доме стали в различных местах, то там, то здесь, появляться серебряные монеты, а так как семья жила бедно, по помощи «сухасулу» была к стати. Другая престарелая жительница Кумуха сообщила, что однажды, когда она была в младенческом возрасте, у нее, лежащей спеленутой в люльке, мать обнаружила в зажатом кулачке серебряную монету. После того, как выяснилось, что никто из домашних монету ребенку не давал, мать решила, что ее положила в люльку на счастье «сухасулу».

Помощь со стороны «сухасулу» нужно было держать в тайне от посторонних. Стоило хозяйке или тому, кто видел «сухасулу» за работой, сказать кому-нибудь об этом, как она исчезала, а затем сыпались несчастья на хозяйку или увидевшего ее. Так, про одну жительницу с. Ахар рассказывают, что когда-то в ее доме поселилась «сухасулу», и, пока хозяйка трудилась в поле, вся ее домашняя работа оказывалась выполненной. Вскоре соседки заинтересовались, как у нее это получается, но женщина отмалчивалась. Наконец, однажды она проговорилась о своей помощнице и в тот же миг услышала голос, который велел ей пойти и посмотреть, что стало с ее ребенком. Оказалось, что «сухасулу» задушила маленького сына хозяйки, лежавшего в колыбели, и убежала⁴⁷.

По бытовавшим представлениям, «сухасулу» жила в погребках, в помещениях, где хранили продукты, за закромом, как следует из самого названия этого персонажа. Те, кто видели в своем доме «сухасулу» или знали, что она там живет, старались ублажить ее, не рассердить. Так, в с. Хурхи рассказывают, что в одной семье однажды мачеха послала падчерицу в погреб за продуктами, а там сидела «сухасулу» и ожесточенно несалась. Перепуганная девочка убежала оттуда. Тогда мачеха послала ее туда вторично с чашкой подогретого масла: как уже указывалось ранее, у лакцев старикам и маленьким детям смазывали время от времени кожу подогретым маслом, это считалось полезным и целебным. Через некоторое время в чашке не оказалось ни капли масла, а «сухасулу» не причинила никакого вреда домашним.

Считалось, что иногда «сухасулу» могла предсказывать будущее обитателям дома. Так, согласно рассказу информатора П. 1884 г. р. из того же с. Хурхи о случае, будто бы происшедшем с ее прабабушкой, однажды та, будучи молодой невесткой, спустилась в первый раз в погреб в доме мужа и увидела сидящую там на зернохранилище «су» «сухасулу». «Сухасулу» с возмущением спросила у нее: «Что тебе нужно здесь?», а потом сказала,

что у нее родится семь папах, семь черкесок. Действительно, прабабушка родила семь сыновей. В другой раз она опять увидела «сухасулу» на том же месте и та, опять выразив недовольство ее приходом, пожелала: «Пусть вымоется твоя утроба», что равноценно пожеланию смерти всего потомства. И, действительно, из семи ее сыновей в живых остался только один.

«Сухасулу» — это персонаж с противоречивыми характеристиками: с одной стороны, она мучает человека, чаще женщину, нападая на него ночами, с другой стороны, выступает в роли помощника в доме. Однако и в этом качестве «сухасулу» капризна: может хорошо делать домашнюю работу, а может выполнять ее со знаком минус, т. е. больше разбрасывать вещи, чем, к примеру, прибирать их.

«Сухасулу» — хранитель продуктов питания, главным образом, зернового зерна. Но, поскольку зерно не могло сохраняться без движения, а использовалось обитателями дома, в результате чего запасы его периодически таяли, в народных представлениях сила, охранявшая его, не могла быть полностью благожелательна к его потребителям, особенно по отношению к чужакам. Иначе бы она не соответствовала своему назначению. Чужой в доме мужа была молодая жена в первое время после свадьбы в приведенном выше предании, и потому, по-видимому, ее невзлюбила «сухасулу». По лакским материалам, «сухасулу» — хранитель главного богатства в доме — зерна, выступала и хранителем имущества вообще.

В некоторых случаях, по рассказам, «сухасулу» являлась в дом извне. Так, женщина преклонного возраста, информатор из с. Кумух, рассказывала о том, что в первое время после замужества ее каждую ночь в доме мужа посещала Аьллюжа (еще одно наименование рассматриваемого персонажа), которая наваливалась на нее и душила. По ее словам, это была старуха, на ногах у которой вместо обуви были черепки глиняной посуды, и о ее приближении она узнавала по характерному стуку этих черепков. Являлась она к ней якобы со стороны скал, проникая сквозь запертую изнутри дверь (дом информатора на склоне горы задней стеной примыкал к скальным выходам).

Исходя из вышеизложенного об этом персонаже, можно предполагать его стадиальную и функциональную близость к восточнославянскому домовому, происхождение образа которого исследователи относят к тому времени, «когда с разложением родового строя отдельная семья сделалась самостоятельной общественной единицей»⁴⁸. Но образ нашего «домового», как нам кажется, сложнее и содержит в себе больше архаических черт, чем восточнославянский.

Разложение родового строя, выделение из общины отдельных семей в качестве самостоятельных ячеек общества и появление частной собственности, социальная и имущественная дифференциация общества нашли свое отражение в идеологических представлениях того времени. В этот период, как указывают исследователи, природа представляется разделенной на отдельные части, каждая из которых имеет своего сверхъестественного «хозяина», «покровителя»⁴⁹. Поскольку дом располагался на определенной территории, то логично было бы допустить, что в эпоху разложения родового строя, к которой мы относим возникновение образов «сухасулу» и ей подобных, и у нее имелся свой «хозяин» — локальное божество природы. Хотя дом и осознавался человеком как локус, искусственно ограниченная часть окружающего мира, защищающая своих обитателей от реальных и сверхъестественных сил природы, в то же время он сам являлся частью этой природы, занимал определенный участок ее территории, а жилище строилось из природных объектов — дерева, камня, глины. Поэтому оно было «проницаемо», его стены не могли служить препятствием для «покровителя» местности, в которой он располагался. «Сухасулу» осуществляет в идеологических представлениях лакцев связь между отдельным локусом и окружающим миром, что отражается и на ее образе: она не является уже только природным божеством. Будучи связующим звеном между благоприятным человеку узким домашним мирком и внешним, полным опасностей, непонятных природных явлений миром, этот персонаж выступает как носитель полярных функций: как представитель сверхъестественных сил окружающего мира он воплощает негативное, враждебное человеку начало, а как покровитель дома, домашнего хозяйства обладает положительными характеристиками. То есть, исследуемый персонаж архаических верований лакцев, как и аналогичные персонажи у других народов Дагестана, представляет собой, по нашему мнению, переходный этап между локальными божествами природы и домашними божествами-покровителями. Это как бы преддомовой, но еще не полностью домовый, если сравнивать его с персонажем верований восточных славян, с которым он, как уже отмечалось, обнаруживает значительное сходство.

Образы «сухасулу» и «Кини» одностадиальны, но не одновременно по своему появлению, на что указывает различие их основных характеристик. Можно предположить, что полифункциональный образ «сухасулу» в силу своего переходного характера, о котором говорилось выше, архаичнее более простого, однопланового образа чисто домашнего божества «Кини».

К числу пережитков домонотеистических верований, сохраняв-

шихся у лакцев в исследуемый период, относятся и реликты шаманизма (шаманства)⁵⁰. До недавнего времени вопрос о шаманизме в Дагестане не ставился. Впервые эта проблема была рассмотрена в монографии А. О. Булатова «Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX—начале XX в.»⁵¹.

В настоящее время в науке в целом утвердился взгляд на шаманизм как явление универсальное, носящее стадильный характер, связанное с определенным уровнем развития общества и существовавшее в разных формах у всех народов земного шара⁵². По одному из наиболее распространенных в современной литературе определений шаманства, оно представляет собой одну из ранних форм религии, основывающуюся на представлении о возможности общения с миром духов с помощью специального посредника, осуществляющего эту связь в состоянии экстаза⁵³. Последнее же рассматривается в качестве наиболее характерного и типичного свойства шаманских действий⁵⁴, воплощенной в действии главной концепции шаманства⁵⁵. Основными функциями шамана были лечение больных изгнанием злых духов, гадание для выяснения причин болезни и способа ее лечения, а также для отыскания пропажи, и предсказание (ясновидение)⁵⁶. Шаманы могли также заниматься регулированием погоды, обеспечением хорошего приплода скота, удачной охоты, счастливого потомства, совершением обрядов и жертвоприношений, молений и празднеств в честь тех или иных богов и духов и т. д.⁵⁷ Как отмечает известный исследователь шаманизма В. Н. Басилов, «вообще в компетенцию шамана входили все случаи, где предполагалось вмешательство сверхъестественных сил»⁵⁸. Все ученые, занимавшиеся шаманизмом, подчеркивают его тесную связь с анимизмом.

Обратимся теперь к нашим материалам. Анализ их показывает наличие у лакцев развитых анимистических представлений. Согласно им, параллельно с реальным миром — миром людей — существовал незримый мир духов-джиннов («жиндри» — лак.), который копировал мир людей: они жили такими же сообществами, как и люди, имели половозрастные отличия и определенную социальную иерархию. Они представлялись как нечто мелкое («мюрцми» — лак.), хотя могли, как считалось, показываться людям и в нормальном человеческом облике. Места обитания джиннов, по существовавшим представлениям, находились обычно вдали от человеческого жилья: в старых заброшенных домах, развалинах, на пустырях, в оврагах, в скальных расщелинах. Излюбленными местами их обитания считались вода и места около водных источников. Вместе с тем джинны могли селиться в местах, связанных с жизнедеятельностью людей: на мельницах, в хлевах, в местах выброса нечистот. Согласно полевым данным, они поселя-

лись и в жилище человека тогда, когда оно строилось в месте, где, как считалось, они обитали. По традиционным воззрениям, жиндри делились на две основные категории — белых и черных. Они все в целом являлись антагонистами человека и вредили ему. Такие болезненные состояния, как судороги, искривление лица, потеря сознания, паралич, бредовые галлюцинации, помешательство приписывались враждебным действиям джиннов, которые таким образом мстили за причиненный им людьми невольный вред. В этих случаях говорили, что пострадавший нечаянно толкнул или наступил на джинна, нанеся этим ему увечье или даже убив его, или же каким-то образом осквернил место их обитания или сборища. При этом считалось, что от болезней, причиненных белыми джиннами, человека можно излечить путем уговоров, умилоствления их или даже принудительным способом. Пораженных же черными джиннами считали безнадежными, поскольку они считались исключительно вредоносными и не поддающимися никакому воздействию. Для выяснения того, какая из категорий джиннов является виновником болезни, обращались к специальным лицам, считавшимся способными вступать с ними в контакт. Процедура, в ходе которой осуществлялась связь с миром духов, называлась у лакцев «собираaniem» джиннов («жиндри батин бан»). Сеанс «собираания» джиннов мог проводиться в любое время суток, но обязательными условиями его проведения являлись ясная, безоблачная погода и небольшое количество присутствующих при сеансе. В противном случае, считалось, джинны плохо приходят. Связь с ними осуществлялась, как отмечалось выше, с помощью особых лиц — посредников. В качестве таковых выступали обычно получившие мусульманское образование, слывшие в народе за ученых-алимов люди. В то же время, как рассказывают, не каждому алиму удавалось «собираание» джиннов и не каждый раз. К помощи джиннов обращались не только в случаях неожиданной болезни, которую не могли вылечить обычными знахарскими приемами, для выяснения ее причины и способов излечения, но и для нахождения пропавших вещей, животных, выявления виновника пропажи, выяснения судьбы пропавших родственников. Среди ведущих ритуала «собираания» джиннов можно выделить, исходя из полевого материала, две основные категории. К первой из них относились те, кто осуществлял общение с джиннами через посредника, в качестве которого выступал ребенок семи — двенадцати лет, к другой — лица, непосредственно общавшиеся с ними.

В первом случае осуществлялось как бы двойное посредничество: функции единого посредника между миром людей и миром духов — шамана распределялись между двумя участниками процедуры «собираания» джиннов — ведущим ритуала и ребенком-

посредником. От первого из них требовалось не только знание арабской грамоты и последовательности проведения необходимых действий, но и хорошее физическое здоровье, крепкая нервная система, смелость, самообладание. В противном случае человеку, вступавшему в «контакт» с джиннами, как считалось, было не под силу с ними справиться, поскольку те, по существовавшим представлениям, могли беспокоить человека, «собравшего» их, по ночам и тогда, когда он находился в одиночестве, пугать, являться к нему под видом людей, уводить с собой. Все указанные выше условия являлись необходимыми, но отнюдь не достаточными для того, чтобы человек мог успешно выступать в роли ведущего ритуала «собрания» джиннов. Считалось, что для этого нужно обладать особыми духовными качествами, какими-то внутренними способностями, которые даются человеку от природы.

Что касается ребенка-посредника, то, помимо указанного возраста от семи до двенадцати лет (этот возраст считался ритуально чистым для проведения всяких сакральных действий), желательным условием было наличие голубого или зеленого цвета глаз. Но не все из детей, имевших эти признаки, подходили на роль посредника. Случалось, что пробовали не одного и не двух, а порой и до десятка детей, пока не находили подходящего. Рассмотрим конкретный материал.

В начале XX в. в Кумухе произошел следующий случай. Глава одного семейства вместе со своим малолетним сыном отправился на заработки в дальние края. От него получили одно письмо, которое свидетельствовало, что он находится в Стамбуле. Затем в течение нескольких лет от него не было никаких известий. Обеспокоенные родственники решили прибегнуть к традиционному способу — выяснить судьбу родных через «жиндрии». Для этой цели пригласили известного алима Р. Перед началом процедуры он попросил, чтобы все жильцы этого дома зашли в комнаты и чтобы никого не было во дворе и на лестнице, ведущей в комнату, где он собирался совершать обряд. Он объяснил, что по его зову сюда должны явиться «жиндрии» и во избежание увечий никто не должен оказаться на их пути. Затем по его просьбе перед ним поставили сосуд с водой и позвали ребенка с голубыми глазами. Им оказался сын соседей. Посадив ребенка около чаши с водой, он предложил ему внимательно смотреть на водную поверхность, а сам стал вполголоса читать какую-то молитву, которую он прерывал время от времени вопросом к ребенку, видит ли он что-нибудь. Вдруг мальчик заявил, что он видит какую-то комнату, а в ней лежащего на постели покойника и плачущего около него мальчика. На этом сеанс закончился. Вскоре один из старших сыновей пропавшего поехал в Стамбул и обнаружил, что отец

действительно умер от какой-то болезни, а своего младшего брата, остававшегося после смерти отца на попечении домохозяина, он привез домой.

По словам информатора П. А. (1893 г. р.), во время сеанса вызова жиндрии откуда-то на лестницу выскочила журица и внезапно упала, как от удара. Когда же она встала, шея у нее оказалась искривленной. В связи с этим отметим, что представление об опасности быть ударенным джиннами при проведении шаманского сеанса имело место и в некоторых проявлениях среднеазиатского шаманства⁵⁹.

По сообщению уроженки с. Ханар Лакского района Г. Ш. (1900 г. р.), в 7-летнем возрасте она дважды участвовала в процедуре «общения» с джиннами в качестве посредника. В первый раз это произошло, когда в одной семье случилась пропаяжа. Пригласили из Кумуха известного ученого Али. Он покрыл ногти больших пальцев ее рук арабскими письменами, а затем приказал ей положить руки перед ним и внимательно смотреть на них. Что-то читая тихим голосом, он время от времени справлялся, что она видит, но она ничего не видела. Тогда он дал в руки ей яйцо, освобожденное от содержимого через небольшое отверстие на одном конце и покрытое сверху смолой, и предложил смотреть в него до тех пор, пока она не увидит там своего лица. Сам Али в это время продолжал негромко читать молитвы. Через некоторое время, по словам информатора, она увидела внутри яйца, как в зеркале, свое лицо. Об этом она сказала Али. Тогда по требованию Али у ее ног установили зеркало. Али велел девочке передать джиннам, чтобы они перешли в зеркало. Она выполнила веление Али и после этого увидела в зеркале группу людей обычного горского облика, по внешнему виду ничем не отличавшихся от ее односельчан. Через нее Али обратился к ним за помощью, прося показать, как все было. Все его просьбы девочка передавала жиндрии, громко их повторяя. Вдруг она увидела в зеркале одного из родственников пострадавшего семейства по имени Салих вместе с несколькими мужчинами, которых она тоже узнала. Они несли на себе узлы с какими-то вещами, которые затем спрятали в определенном месте. Обо всем увиденном она рассказала Али. Что было дальше, осталось для нее неизвестным, поскольку ее функции на этом закончились.

В другой раз ее использовали в роли посредника, когда из мечети пропали ковры. «Собирал» джиннов тот же Али. По словам информатора, в дальнейшем мать не разрешала ей участвовать в подобных сеансах, боясь, чтобы она не повредила голову.

Согласно рассказу информатора Г. О. (1901 г. р.) из с. Кумух, в самом начале 20-х годов нашего столетия трое юношей из Ку-

муха искупались в бассейне одной из мечетей. После этого один из них тяжело заболел и впал в беспамятство. Надо полагать, что это была сильная простуда, поскольку в такие бассейны поступала обычно холодная родниковая вода. Лечение обычными, принятыми в таких случаях способами, не помогло, и тогда решили выяснить, не замешаны ли здесь жиндри. Позвали упомянутого выше алима Р., к которому обычно обращались в подобных случаях, но он не сумел их «собрать». Тогда обратились за помощью к некоему Рафи из с. Шангада. Приехав, он попросил привести ребенка 7—12 лет, что и было сделано. Затем, по распоряжению Рафи, налили в неглубокую миску воды. После этого Рафи взял небольшую тонкую деревянную палочку и стал постукивать по краю миски, читая при этом вполголоса молитву «ясин». Ребенку же было сказано, чтобы он смотрел в воду и когда заметит, что ее поверхность станет волноваться, сообщил бы об этом ему, поскольку это считалось признаком того, что в воде собрались жиндри. Когда мальчик заявил, что вода стала волноваться, Рафи попросил его передать жиндри, чтобы они перешли в зеркало. Мальчик громко повторил его просьбу. Затем ему дали зеркало, в котором он увидел, как один из трех юношей наступил на ногу ребенку жиндри. Потом он увидел этого ребенка на руках у матери, тяжело дышащего. Все, что мальчик видел в зеркале, он громко рассказывал присутствующим. Затем он заявил, что видит, как привели барана определенной масти, зарезали его и мясо раздали, а кости собрали в определенном месте. Выслушав его, Рафи сказал, что причина болезни в том, что больной придавил ребенка жиндри и что все, что они сделали для выздоровления своего ребенка, надо сделать и родителям юноши, чтобы он поправился. Точно такого же барана родители больного купили, зарезали, мясо сварили и раздали, а кости захоронили в том самом месте, где это проделали жиндри. После этого, по словам информатора, юноша стал понемногу выздоравливать и в конце концов поправился полностью.

Таким образом, как свидетельствует приведенный выше полевой материал, от ребенка-посредника требовалось, чтобы он смотрел в предложенную ему поверхность и говорил все, что он в ней видел. Но, как уже отмечалось, не каждый из кандидатов на эту роль справлялся с этой задачей. Одни вообще ничего не видели, другие не выдерживали сеанс до конца, напуганные неприятными ощущениями, у третьих происходили какие-то нервные срывы. Здесь налицо момент своеобразного избранничества: считалось, что жиндри показываются не каждому, сами избирают посредника между собой и людьми. По-видимому, им мог быть ребенок с реактивно-возбудимым складом психики, легко внушаемый.

Обычно такие дети были хорошо известны в своем селении, где к ним постоянно обращались при проведении подобных действий. Представление же о том, что ребенок, часто участвующий в проведении сеансов «собрания» жиндри, может повредиться в уме, по-видимому, связано с тем, что не каждый выдерживал до конца длительное нервное напряжение, которому подвергался во время сеанса.

Момент избранничества присутствовал и в отношении ведущего ритуала. Как уже указывалось, не всякий из даже очень ученых людей мог «собрать» джиннов. Известно, что свои действия шаман совершает обычно в состоянии экстаза. На первый взгляд, процедура «собрания» джиннов не имела никаких признаков экстатического состояния ее участников. Однако, как видно из приведенных выше материалов, вся эта процедура сопровождалась многократным монотонным повторением одной и той же молитвы, продолжавшимся до тех пор, пока ребенок-посредник не начинал что-то видеть в предложенной ему поверхности: в воде, зеркале, ногтях, внутренней части яйца, покрытого смолой. Отдельные информаторы говорят, что это была молитва «ясин», которую читали до слов «минар мукраминна», а затем повторяли⁶⁰. По другим сообщениям, могли использоваться и другие молитвы. По некоторым сведениям, помимо мусульманских молитв использовались и какие-то заклинания, которые брались из книг, написанных на арабском языке. Судя по тому, что в церемонии могли использоваться различные молитвы, некоторые из которых читались не до конца, ведущие ритуала сами не придавали этому большое значение. По-видимому, здесь дело не в содержании молитв, а в механическом монотонном повторении одних и тех же слов. Но поскольку процедура, участниками которой они являлись, носила сакральный характер, то употребление каких-либо обычных, используемых в повседневной жизни слов принизило бы ее характер, почему, на наш взгляд, и использовались тексты молитв. Равномерно повторяющееся многократное произнесение одних и тех же слов приводило, видимо, ведущего в такое состояние, когда он отрешался от окружающего, и способствовало его сосредоточению на том, что являлось для него в этот момент главным — суггестивном воздействии на посредника, которое оформлялось в видимые последним в воде или в другой предложенной ему поверхности образы. По-видимому, этому же способствовало равномерное постукивание ведущим палочкой по краю посуды с водой, куда «собирали джиннов»⁶¹. То есть, для проявления своих гипнотических способностей ведущему ритуала было необходимо предварительно привести себя в состояние транса, медитации, прибегнуть к самогипнозу. По-видимому, именно в

способности к внушению, воздействию на психику других людей и состояли особые качества, требовавшиеся от человека, выступавшего ведущим ритуала. Что же касается ребенка-посредника, то, вероятно, большая или меньшая восприимчивость детей к оказываемому на них воздействию, механизм которого находится за пределами известного ныне науке, лежала в основе их жесткого отбора для участия в ритуале. Надо полагать, что суть действий, связанных с «сбором джинов», заключалась в пробуждении ведущим ритуала сенситивных способностей у ребенка-посредника для получения необходимой информации.

Судя по нашим материалам, содержание первой группы шаманских действий составляли гадание и лечение. С помощью гадания отыскивали пропажу, определяли ее виновника, узнавали о судьбе пропавших близких. Лечение также начиналось с гадания о причине болезни. Как видно из изложенных выше материалов, оно заключалось в воздействии путем умиловления (а в некоторых случаях и принуждения) на джинов, «повредивших» больному, с тем, чтобы они оставили его в покое.

Вместе с тем следует отметить, что в некоторых способах лечения больного, «пострадавшего» от джинов, проявляется влияние ислама. Оно выражается в отчитывании больного мусульманскими молитвами, навешивании амулетов — бумажек с текстами из Корана, завернутых в ткань. В некоторых случаях бумажку с молитвенным текстом омывали водой, которую затем давали пить больному.

В свою очередь, в таких действиях обнаруживается доисламский пласт — пережитки фетишизма, контактной магии, что отмечается исследователями домусульманских верований в Средней Азии⁶².

Основными атрибутами процедуры «сбора» джинов являлись водная поверхность, зеркало, ногти, яйцо, сверху покрытое смолой и полое изнутри, палка, плеть, посох. Большая часть из них находит аналогии в распространенных принадлежностях шамана⁶³. Вместе с тем отметим, что использование яйца и ногтей при проведении шаманских ритуалов в известных нам исследованиях не зафиксировано.

Некоторые данные дают основание предположить, что под миром джинов понимался мир умерших. Как известно, вода в мифологических представлениях многих народов являлась границей, отделяющей мир живых от мира мертвых⁶⁴. Согласно нашим материалам, вода в описанных выше сеансах «общения» с джинами выступает как коммуникативное средство, т. е. она здесь не отделяет, а как бы перекидывает мостик между ними, тем более, что по некоторым представлениям, джины — это души умерших. По

воззрениям лакцев, души умерших возвращаются в свои жилища в промежутки недели между средой и пятницей. Возможно, именно потому считалось, что в эти дни более всего следует опасаться нападения джинов и в то же время наиболее удобно проводить сеанс «общения» с ними.

А теперь перейдем к изложению материалов, отнесенных нами ко второй группе шаманских действий. Для них были характерны следующие особенности: непосредственное «общение» с джинами, более четкое проявление момента избранничества и более явная и яркая форма шаманского экстаза.

Существует ряд рассказов, в которых избранность проявляется во время или после тяжелой болезни или сильных переживаний, глубоких нервных потрясений. Так, в 50-е годы среди лакцев была известна девушка по имени Айшат из с. Камаша. Она являлась единственным ребенком в семье. Когда ей было лет 15—16, она упала при переходе через речку и сильно разбилась. После этого ее стали преследовать какие-то видения, мучить бредовые галлюцинации, у нее отнялись ноги. Лечение ее доступными в то время способами результата не принесло. Тогда родители ее обратились за помощью к известным алимам, которые пришли к выводу, что девушку «ударили» джины. Постепенно она пришла в себя, но так и осталась прикованной к постели из-за парализованных ног. После этого случая, по словам информаторов, у нее появилась способность прорицания. При этом она не пользовалась никакими предметами, а лишь на некоторое время впадала в какое-то отрешенное состояние, после чего и сообщала необходимую информацию. Одному из информаторов, завоевавшему ее доверие, она по секрету сказала, что с помощью джинов видит те события, действия, людей, по поводу которых к ней обращаются. Но, по ее словам, они же ее и бьют, если она кому-нибудь рассказывает об их помощи, беспокоят ночами в случае отсутствия рядом с ней какого-нибудь другого человека. (Сообщение П. К., 1908 г. р., уроженки с. Кумух).

По-видимому, тяжелое заболевание, перенесенное героиней этого рассказа, отразилось и на ее психике, обусловив появление галлюцинаций, болезненных навязчивых видений.

В связи с этим хотелось бы вспомнить слова В. Т. Богораза о том, что «людям зрелого возраста шаманский зов является в минуту тяжелого бедствия, болезни, потери имущества, физической опасности. В таком положении пострадавший видит единственную надежду в помощи духов. Без них счастливый исход или избавление считается невозможным. С другой стороны, человек, выдержавший благополучно какое-нибудь необычайное испытание, уже считается как бы человеком со сверхъестественными свойст-

вами, пригодным для шаманства, и считает себя как бы обязанным вступить с духами в более тесные отношения. С другой стороны, даже подростки после тяжелой болезни становятся шаманами неожиданно, почти без искуса»⁶⁵.

Отметим, что представление о получении шаманского дара таким образом имело в шаманстве широкое распространение⁶⁶.

Что касается проявлений шаманского экстаза, то здесь следует отметить следующее. Если при исследовании первой группы шаманских действий мы имели дело со скрытыми, завуалированными формами экстаза, то вторая группа материалов дает нам яркие примеры экстатического состояния, которые находят себе аналогии в шаманских действиях у народов тех регионов, где шаманство существовало в развитой форме. Согласно полевым материалам, экстаз мог проявляться в необычных прыжках, во временной утрате чувства веса собственного тела. Так, согласно сообщению Г. Ш. из с. Вирташи, она в детстве была свидетельницей такого случая. Как-то раз у них дома пропала крупная сумма денег, и подозрение семьи отца пало на ее мать, хотя она была невиновна. Измученная подозрениями и упреками, мать информатора пожаловалась своим родственникам, и те пригласили ученого Али из Кумуха. Тот, в свою очередь, посоветовал пригласить «чистую» или «белую» женщину из с. Ханар, которая, якобы, общается с белыми джиннами. Г. Ш. рассказывает, что, когда ее привезли, Али начал о чем-то с ней говорить, и вдруг она подпрыгнула на месте, а потом вскочила на ноги и в каком-то неистовстве стала совершать какие-то необычные прыжки по всей комнате, причем прыгала очень странно — высоко и мягко, как не человек, а как зверь. При этом она выкрикивала: «Это не она, это не она. Это сделала дочь такого-то» (племянница мужа). Передвигаясь таким образом по комнате, она изобразила весь процесс кражи, показав, где были деньги вначале, куда потом положила их украшая, и куда она их затем переложила. Действительно, деньги были обнаружены в том самом месте, на которое она указала. Мало того, на следующий день в группе девушек, занятых какой-то работой во дворе, она безошибочно указала виновницу кражи, которую до этого ни разу не видела.

В некоторых случаях экстаз мог проявляться в подраживании всем телом в момент готовности к прорицанию. Рассказывают про одну женщину из Хосреха, которая приводила себя в такое состояние, бормоча какие-то непонятные другим слова и пристально глядя при этом на поверхность крупного сердолика, который был подвешен к стене на уровне ее лица в сидячем положении. По-видимому, сосредоточение внимания на одном объекте при монотонном повторении одних и тех же действий приводило ее в со-

стояние самогипноза. Подобное отмечалось нами при описании первой группы шаманских действий. Небезынтересно отметить, что в роду этой женщины, считалось, этим даром обладают лица, у которых глаза имели неодинаковую окраску. По сообщению информатора Г. А. (1916 г. р., с. Кая), при проведении сеанса присутствовала девочка 3—4 лет, внучка прорицательницы, имевшая этот наследственный признак, которая точно воспроизводила все ее действия. Здесь проявляется наследственная преемственность, характерная для шаманства.

Некоторые основные атрибуты процедуры «собираания» джиннов использовались и при совершении описываемой группы шаманских действий. Так, по сообщениям информаторов, слепой на один глаз Шахбан из с. Хури вступал в непосредственный контакт с джиннами, используя в качестве средства общения яйцо, подготовленное указанным выше образом.

Главным направлением деятельности в данной группе было гадание, прорицание, которое исследователи относят к одной из главных функций шамана⁶⁷.

В отличие от первой группы шаманских действий, в которой они проводились мужчинами, во второй группе большую часть «собираателей» составляли женщины. По-видимому, это объясняется более тонким типом нервной организации у женщин.

Следует отметить, что лица, выступавшие в качестве посредников между миром людей и миром джиннов, вели такой же образ жизни и так же добывали себе пропитание, как и их односельчане (за исключением людей больных, прикованных к постели). Плата за выполнение шаманских действий не бралась, они производились безвозмездно, в порядке помощи сочленам общины, рассматривались как богоугодное дело.

Анализ реликтов шаманства показывает, что оно носило у нас синкретический характер. Синкретизм его связан с влиянием господствующей религии — ислама, которое отразилось в материалах первой группы шаманских действий: знание арабской грамоты как необходимое условие для проведения шаманских действий, использование в ходе их мусульманских молитв. Мы не имеем данных, свидетельствующих о враждебном отношении мусульманского духовенства к лицам, занимавшимся шаманской деятельностью. Отношение к ним в целом со стороны представителей господствующей религии было индифферентным. Вместе с тем простые служители культа — муллы часто сами выступали в качестве ведущих ритуалов «собираания» джиннов.

Подводя итог всему сказанному выше о религиозных верованиях лакцев, следует отметить, что синкретизм свойственен не только одной из форм их древних домусульманских воззрений,

но был присущ их религиозному мировоззрению в целом. Он заключался в сохранении в рамках господствующей религии, ислама, реликтов древних домусульманских, главным образом, домонотеистических, представлений и связанных с ними ритуалов. В некоторых случаях древние религиозные представления сохранялись не только и не столько в культовых действиях ислама, сколько параллельно им, не осознаваемые как противоречащие или чуждые ему. Следует отметить, что подобная же картина наблюдается и у других народов Дагестана. В современных условиях, когда в Дагестане много говорится о необходимости возрождения прежней духовной культуры его народов, связываемой преимущественно с исламом, и когда у части дагестанского общества получил хождение тезис «чистого ислама», представляется важным, в том числе и в политическом отношении, понимание того, каким был истинный характер традиционного ислама в Дагестане.

§ 2. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

В народной медицине лакцев, как и у других народов Дагестана, рациональные методы лечения сочетались со знахарством.

Очевидцы признавали совершенство горской хирургии. Вылеченные горскими медиками раны не давали о себе знать ломотой или другими болезненными ощущениями в сырую погоду или при резкой смене температуры воздуха. По свидетельству Пирогова, «отнятие членов, вырезывание раздробленных костей» никогда не предпринималось горскими врачами⁶⁸. Тем не менее, если все же приходилось делать ампутацию, производили ее не иначе, как в суставах, простым кинжалом и с незначительной болью. Оставшаяся часть ампутированного места сразу же опускалась в кипящее масло и быстро заживала после этого. Н. Ф. Дубровин отмечал, что в Дагестане не было вовсе или были весьма редкие примеры, чтобы ампутированный умирал, и в особенности под ножом оператора⁶⁹.

Дагестанские хирурги широко использовали в своей практике шкуру только что зарезанного барана. Ею обертывалось больное место или больной человек целиком⁷⁰.

В конце XIX — начале XX вв. в сел. Щара нынешнего Лакского района жил известный лекарь Цахай Чанкаев. Это был лекарь-самоучка, опиравшийся в своей практической деятельности на опыт своего отца Мамма-Гаджия, побывавшего в Мекке и овладевшего там начатками арабской медицины. Вместе с тем Мамма-Гаджи прекрасно знал и применял для лечения больных рациональные методы народной лакской медицины; он зафиксиро-

вал их в овоей рукописи. Сын его Цахай приобрел большую популярность лечением почечно-каменных болезней. Заслуженный врач РСФСР Казаров, работавший в начале нашего века в Лаккии и близко знавший Цахая, свидетельствует, что он сам видел телеграммы, полученные Цахаем из Закатал, Шемахи, Кубы, Нухи, в которых больные почечно-каменной болезнью просили Цахая приехать к ним для операции⁷¹.

Искусным лекарем в конце XIX — начале XX вв. был и Аркалла из сел. Вихли. Он был известен больше как «костоправ», но брался и за лечение открытых ран.

Надо полагать, что народная медицина стран Востока оказала некоторое влияние на народную лакскую медицину. В частности, это сказалось на составе «хъун дарув» (дословно: «большое лекарство») — универсального средства при болезнях полости рта и носоглотки. В готовом виде это лекарство представляло собою порошок темно-коричневого цвета, который вдвухался в нос через соломинку. В состав его в определенных соотношениях входило 14 компонентов, в том числе кора барбариса, корень растения «макъчи», гвоздика, «касмадул уртту» (разновидность полыни таврической), квасцы, хна и др. Рецепт изготовления этого лекарства был достоянием нескольких семейств в Кумухе, хотя лечение им производилось совершенно бескорыстно. Во второй половине XIX века широко практиковали лечение этим средством Рашкъухъал Салихат, Гъамидхъал Загидат, Иллар Патимат. Согласно нашим полевым данным, это лекарство в короткие сроки излечивало ангину, дифтерит и другие болезни.

В народной медицине широко использовались целебные свойства различных диких трав (мята, чабрец, подорожник, конский щавель), пчелиного меда, сливочного масла, копченого курдюка, а также лечебное питание. При простуде и малярии ели пищу, приготовленную из конского щавеля. При ревматизме больное место парили отваром корней крапивы. При воспалительных процессах в полости рта рекомендовалось принятие внутрь молотого барбариса.

При сильных головных болях пили отвар, приготовленный из коры чашечки мака «хунхути», имевшей некоторые наркотические свойства. При острой головной боли применялись также теплые компрессы из трав «папажари» и «узун ликри», вареных в молоке, при постоянных же головных болях мыли голову в отваре травы «лачлал уг».

При заболеваниях горла народная медицина рекомендовала отвар травы «ла» и диrhoги с начинкой из травы «касмадул уртту». При желудочных болях ели хлебцы с примесью чабреца или мяты.

При расстройствах желудка употреблялся настой трав «лякълул уртту», «узун ликри», либо порошок из этих трав добавлялся к обычной еде. На открытую рану клали травы «шатлул уртту», «щавулул уртту», а кровь из раны останавливали разжеванным листом полевой колючки «мучуч» или подорожника.

В прошлом большое распространение в Дагестане имели кожные болезни, причиной которых являлась антисанитария, скученность жилищ, бедность, отсутствие квалифицированного медицинского обслуживания населения. Способы лечения этих болезней также были известны народной медицине. Так, А. Омаров описывает способ лечения чесотки у лакцев: «Он (лекарь) брал старое сало из бычачьего жира, ставил его на огонь, потом всыпал в сало порошок из пепла старой подошвы и столько же сажи и серы; все это вместе варил и потом мазал мои чесоточные язвы, каждый день утром и вечером»⁷². Целебное действие этого лекарства основывалось, по-видимому, на том, что в состав его входила сера. Существовал и другой способ лечения чесотки, также имевший своей целью отшелушивание пораженной кожи. Для этого в особую глину желтого цвета «мукъачул аьрши» добавляли соль и мазали этим составом пораженное место. Когда глина подсыхала, кожа сморщивалась и постепенно отшелушивалась.

Лишай лечили следующим образом. Зерна голого ячменя или овса насыпали на чистую каменную плиту и давили их горячим железным предметом. Вытекшей из зерен желтой жидкостью смазывали пораженное место. Для лечения застарелых гноящихся ран и фурункулов применяли «малхIан» — смесь из равных долей курдючного сала, мыла и меда. Он очищал рану от гноя.

Резюмируя вышесказанное, можно сказать, что лакская народная медицина использовала некоторые рациональные методы, которые не отрицаются и современной научной медициной: целебные свойства меда и лекарственных трав, обезболивающие свойства некоторых веществ, лечебное питание и т. п. Наряду с народной медициной, рациональные методы которой вырабатывались на протяжении многих веков эмпирическим путем, существовало знахарство, основанное на всевозможных магических приемах. Так, очень сильна была вера в заболевание людей и домашних животных от «сглаза», и если подозревали в этом какого-то определенного человека, то старались незаметно отрезать кончик бахромы платка (если это была женщина) или кусочек другой одежды. Его полагалось сжечь, а пеплом смазать заболевшего человека. Суеверные лакцы полагали, что, чем скорее хозяин одежды заметит, что у него отрезали от одежды кусочек материи, тем скорее выздоровеет больной.

Животное, пострадавшее от «сглаза», рекомендовалось обмыть

водой, уже использованной при обмывании к молитве человеком, от глаза которого пострадало животное.

Существовал способ узнавать, болеет ли человек от «сглаза» или от чего-нибудь другого. Для этого в железной посудине плавил внутренний жир с кусочком свинца. Затем всю эту расплавленную массу со всего размаха бросали в сосуд с холодной водой. Если при этом масса расплывалась в воде, считали, что причина болезни — «сглаз», а если масса падала одним куском, причину болезни нужно было искать не в «сглазе», а в чем-нибудь другом. Вся эта процедура обычно выполнялась знахаркой.

Если человек хотел избавиться от бородавок, он должен был взять почку свежесрезанного барана, либо несколько овсяных зерен или бобов и, обтерев ими бородавки, закопать в навозе, приговаривая: «иша аву, ва къат уку» (дословно: «ты сгнивай, эта отпадай»). Другим способом избавления от бородавок был следующий: заметив падающую звезду, надо было дотронуться до бородавок и сказать: «Аллав, цукуй, ттул чунтлу» (дословно: «ой, звезда, моя бородавка»). По-видимому, здесь в усеченной форме выражено пожелание, чтобы бородавки исчезли так же быстро, как свет падающей звезды.

Заболевания центральной нервной системы лечились муллами и знахарями с помощью молитв и талисманов. Согласно магическим представлениям, больного человека можно было излечить путем передачи болезни другому лицу. Для этого где-нибудь на улице или на дороге складывалась пирамида из камней, на которую плюнул больной. Считалось, что болезнь перейдет к человеку, разрушившему пирамиду (случай «контактной» магии). Официальное здравоохранение в Дагестане вообще, и в Лакии в частности, стояло на очень низком уровне. Так, по данным 1897 года в Казикумухском округе с числом жителей 53264 был только один врач, два фельдшера и два оспопрививателя, имелась одна аптека⁷³. При столь малочисленном медицинском персонале в округе любое инфекционное заболевание принимало размеры эпидемий. Эпидемии натуральной оспы, кори, скарлатины, дифтерии, тифа сменяли друг друга. Инфекционные болезни косили особенно много детей. Врачей и средних медицинских работников из среды лакцев не было до самой Октябрьской революции. Тем благодарнее был труд врачей и медицинских работников — представителей других национальностей, помогавших населению в борьбе с болезнями. В разное время в Казикумухском округе работали русские врачи Н. М. Трипольский, Ф. Я. Сивицкий, Н. Данилов (60-е годы XIX в.), Ф. И. Фирсов (прибыл в Казикумух в 1884 г.), И. Фалешкий (1901—1903 гг.), И. Е. Печников (1907—1913 гг.), фельдшер Ф. И. Балянис (1882—1907 гг.), аварец М. Де-

биров (1907—1914 гг. и вновь с 1919 г.), повивальная бабка Сластухевская (1901—1902 гг.). В 1916 году в Казикумухский округ приехал работать врачом лакец родом из с. Табахлу Ибрагим Камилович Макуев, окончивший медицинский факультет Харьковского университета. Первым врачом в нынешнем Кулинском районе (в с. Кая) был приехавший сюда в 1913 году С. М. Казаров, позже заслуженный врач РСФСР. После установления Советской власти в Дагестане были приняты действенные меры к организации здравоохранения. В каждом районном центре были открыты районная больница, амбулатория, родильный дом, подготовлены медицинские кадры из числа лакцев. Средний медицинский персонал в районах состоит сейчас в основном из женщин и девушек. Имеется немало лачек и с высшим медицинским образованием, работающих как в лакских, так и в других районах и городах Дагестана. Немало лакцев-врачей достигло больших успехов на медицинском поприще, получив известность и в республике, и за ее пределами: это лучший отоларинголог страны 50-х—60-х гг. доктор медицинских наук, профессор М. Д. Кажлаев, академик М. А. Омаров, доктора медицинских наук, профессора М. М. Исаева, Х. Э. Гаджиев, А. М. Масуев, Н. Ц. Цахаев, Г. К. Гусейнов, А. Ш. Хасаев, К. О. Минкайлов, К. А. Масуев, кандидаты медицинских наук С. Б. Тупчиев, И. Д. Калияев, Ш. М. Камалов, М.-С. В. Магомедов, Г. Э. Гаджиев, З. Г. Лугуев и др.

§ 3. ПРОСВЕЩЕНИЕ

До 1861 года в Лакии не было ни одной светской школы, а в примечетских школах изучали арабскую грамоту и основы ислама. А. Омаров отмечал, что «все науки, употребляемые в преподавании у мусульман, направлены к одной и той же цели, а именно к укреплению религиозных убеждений»⁷⁴. В этих школах учились главным образом мальчики и очень редко девочки. Хотя схоластическое обучение в школах имело мало общего с подлинным образованием, многие дети были лишены и этой возможности, так как они сопровождали своих отцов в отхожих промыслах в качестве подмастерьев.

Для большинства учеников все обучение заканчивалось умением механически читать Коран без глубокого понимания его текста. Отдельные одаренные молодые люди отправлялись за пределы Дагестана, чтобы повысить свое образование. И. Ю. Крачковский подчеркивает, что биографический словарь, составленный в конце XVII в. в Алеппо, называет не менее пяти дагестанцев, обосновавшихся в Дамаске или Алеппо в качестве преподавателей

арабского языка и коранических наук. Некоторые из них были известны и своими учеными трудами на арабском языке⁷⁵. Такие факты были, однако, единичными явлениями.

Первая светская школа в Лакии была открыта после окончания Кавказской войны.

В 1861 году в виде опыта в Казикумухском округе была учреждена школа для местных жителей. Их обучали русскому и «татарскому» языкам и начальным правилам арифметики. Преподавателем русского языка и арифметики был аудиторский чиновник, а «татарский» язык преподавал «один из более сведущих мулл селения Кумух»⁷⁶. Опыт этой школы был более чем скромным: она подготовила лишь одного молодого человека для занятия места письменного переводчика в окружном управлении.

11 сентября 1866 года в Казикумухе была открыта школа для обучения лакской письменности по алфавиту Услара. Задачей школы была подготовка сельских учителей. Преподавателем являлся лакец Абдулла Омаров, один из переводчиков и помощников Услара. Первыми печатными трудами на родном языке лакцы обязаны именно ему. Под его наблюдением в 1865 году в Тифлисе было напечатано 300 экземпляров казикумухской азбуки, составленной Усларом. 200 из них Омаров привез в Дагестан. А. Омаровым была переведена на лакский язык и напечатана в 1866 году книга «Вода, воздух и их видоизменения» (из «Детского мира» Ушинского), а также составлена на лакском языке «Арифметика» (напечатана в 1867 г.). Его перу принадлежат также две специальные этнографические работы о лакцах. Известен А. Омаров и как первый собиратель лакского фольклора.

При открытии школы в нее было принято 15 учеников, из них 1 переводчик, 5 письмоводителей наибов и 9 других жителей округа. В январе 1867 года состоялись испытания, которые не выдержали лишь двое из учеников; они были оставлены в школе. Взамен вышедших было принято 13 новых учеников из числа жителей селений Кумух, Кули, Бухты, Кая, Кара и Кунди.

Всего за время своего существования школа подготовила 30 человек, грамотных по-лакски по алфавиту Услара. Среди учащихся этой школы была одна женщина⁷⁷. 1 июня 1867 года школа была закрыта.

Предполагалось, что лица, обучившиеся грамоте в этой школе, будут в дальнейшем обучать своих односельчан. Однако этого не случилось. Новый алфавит, на котором нужно было писать слева направо, а не наоборот, как на арабском, казался трудным. Кроме того, предназначенный «для административных распоряжений»⁷⁸, он и в канцеляриях не получил распространения и постепенно забылся. По сведениям 1870 года, новую грамоту в Казикумухе

мухском округе знал 51 человек, из них 43 усвоили ее в казику-мухской школе, 8 — у учившихся в этой школе⁷⁹.

30 ноября 1867 г. в Кумухе была открыта русская начальная школа, но существование ее также было непродолжительно: закрыли ее 30 ноября 1868 г. Причина закрытия объяснялась следующим образом: «Так как в сих школах вместе с туземцами не могли обучаться и русские по недостатку на это денежных средств, вследствие чего практическое обучение горцев русскому языку не могло идти успешно, и как преподавание русского языка возлагалось также в видах сокращения расходов на служащих в окружных управлениях, которые при служебных обязанностях не могли посвящать учению достаточно времени, которые при том не были подготовлены к этому, то опыт этот не дал ожидавшихся результатов»⁸⁰.

С 1866 года горцам Дагестана был открыт доступ в Ставропольскую гимназию. При этом на «горские вакансии» в гимназических пансионах можно было назначать «лишь тех туземцев, которые свободно говорят по-русски и понимают излагаемое на русском языке, и вообще настолько подготовлены в науках, что без всякого затруднения в состоянии выдержать экзамен» в соответствующий их возрасту класс гимназии. Всего в Ставропольской гимназии было выделено для дагестанцев 35 мест. Условия приема были таковы, что позволить себе попытку поступить в гимназию могли только дети из привилегированных и зажиточных слоев общества. Поэтому число лакцев, направленных в гимназию с 1866 по 1890 год, составило всего 12 человек.

С 1868 года горцам Дагестана было предоставлено 15 мест в пансионе Бакинской реальной гимназии⁸¹.

В 1868 году в Темир-Хан-Шуре была открыта четырехклассная горская школа, которая в 1874 году была преобразована в прогимназию с пансионом на 60 человек, а 13 мая 1880 года реорганизована в шестиклассное реальное училище с основным механико-техническим отделением дополнительного класса. По сведениям 1890 года в этом училище из 146 учеников-горцев 11 были выходцы из Казикумухского округа.

В 1888 году в Кумухе открылась сельская школа, в которой преподавание велось на русском языке. Дети обучались здесь читать и писать по-русски, а также началам арифметики. Открытие постоянной школы, где преподавание велось на русском языке, имело для лакцев большое значение. Тяга к русской грамоте среди торговцев и ремесленников Лакии была весьма велика. Еще значительно раньше А. Омаров писал: «Меня давно интересовала русская грамота и я имел сильное желание изучить ее»⁸². Но эта школа, так же как и другие школы, открытые позже в нескольких

селениях Казикумухского округа, страдала существенным недостатком: преподаватели не знали лакского языка, поэтому учителя и ученики зачастую не понимали друг друга. «Последние (ученики — А. Б.) не могут усвоить не только применения самых элементарных правил русской грамматики, но не понимают даже и смысла этих правил, равно как и объяснений и рассказов учителей», — свидетельствует современник⁸³. В конце XIX в. А. Т. Васильев писал: «Русская школа, находящаяся в Кумухе, в настоящем своем положении не развивает любознательности в детях: они учатся читать и писать по-русски, затем петь «козлика», «березу» и только»⁸⁴. Школу эту подвергли критике многие передовые люди того времени. В газете «Заря Дагестана», редактировавшейся С. И. Габиевым, в 1912 году была помещена статья Магомедхана Кажлаева «Наша школа», которая раскрывала основные причины отставания дагестанских школ: 1) узость учебной программы; 2) отсутствие достаточно подготовленных учителей, знающих языки, на которых говорят дети туземного населения; 3) отсутствие всякой разумной плановости в ведении учебного дела⁸⁵.

С. И. Габиев выступал в защиту такой школы, которая могла бы дать народу истинные знания, служить всестороннему развитию и расширению умственного кругозора горцев. Он считал, что «школа тогда будет удовлетворять великому назначению быть рассадником культуры, когда она устроена на разумных началах, когда в основу ее легли истинно-педагогические задачи воспитания и просвещения народа»⁸⁶.

В 1912 году в Кумухе открывается женское одноклассное училище, в котором в 1913 году обучалось 38 девочек⁸⁷. В 1912 году там же создается ремесленное училище низшего разряда⁸⁸. Одноклассные училища были открыты также в лакских селениях Кая (1912), Унчукатль (1912), Куркли (1913), Шовкра (1913), Кули (1913).

Несмотря на все свои недостатки, русская школа сыграла большую роль в приобщении лакцев к передовой русской культуре, в формировании местной национальной интеллигенции.

Отдельные представители лакского народа получили образование в городах Дагестана и центральной России. Еще в 70-х годах XIX в. известный лакский поэт Гасан Гузунов заочно окончил Дербентскую русскую школу. Талантливый лакский просветитель и этнограф Абдулла Омаров выучился русской грамоте в Темир-Хан-Шуре. Способный поэт Муси Будугал учился в Петербурге и в 1877 году получил чин гвардейского прапорщика. Выходец из с. Кумух, автор нескольких научных статей по этнографии лакцев, Дауд Бутаев в 1889 году окончил Петровскую акаде-

мию и был назначен главным лесничим Казикумухского и Гунлибского округов. Один из выдающихся литературных и общественно-политических деятелей Дагестана Саид Габиев, окончивший Ставропольскую гимназию в 1903 году, был принят на физико-математический факультет Петербургского университета.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Алкадарн Г.-Э. Асари Дагестан. Махачкала, 1929. Примеч. А. Гасанова. С. 19. 172; Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып. XXXVI. 1906. С. 14; Комаров А. Казикумухские и кюринские ханы // ССКГ. Вып. II. Тифлис, 1869. С. 5; Генко А. Н. Арабский язык и кавказоведение // Труды II сессии ассоциации арабистов. М., 1941; Сандов М.-С. Данные о некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах // Уч. зап. Ин-та ИЯЛ. Махачкала, 1957. Т. 3; Шихсандов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII—XV вв.). Махачкала, 1969. С. 168—175.

² Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. I. Надписи X—XVII вв. Тексты, переводы, комментарии, введение и приложения Л. И. Лаврова. М., 1966. С. 182.

³ Шихсандов А. Р. Указ. соч. С. 188.

⁴ Шихсандов А. Р. Указ. соч. С. 188—189.

⁵ Шихсандов А. Р. Указ. соч. С. 170—171.

⁶ Саидов М.-С. Указ. соч. С. 123.

⁷ Во второй половине XIX в. кумухский базар сильно разросся, и многие его службы, в т. ч. и коновязь, оказались на месте расположения старинного кладбища.

⁸ В 50-х гг. нашего века эта надпись на надмогильном камне была прочитана и опубликована М.-С. Саидовым. См. Саидов М.-С. Указ. соч. С. 122—123.

⁹ Изажа — социальный термин, в лакском языке означает «принцесса, княжна» (ср. «Изагура» — княгиня).

¹⁰ Легенда об урийских овдах была записана А. Руновским со слов имама Шамиля и членов его семейства. См. Руновский А. Легенды дагестанских горцев // Библиотека для чтения. СПб., 1862, август. С. 10.

¹¹ Полевой материал 1966 г.

¹² Полевой материал 1991—1992 гг.

¹³ Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана. Л., 1988. С. 66—68.

¹⁴ Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1971. С. 178; ее же. Традиционные праздники и обряды... С. 73—74.

¹⁵ Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк «Авары». 1928. // Рук. фонд Ин-та ИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 65. Л. 75.

¹⁶ Булатова А. Г. Лакцы. С. 179; ее же. Традиционные праздники и обряды... С. 74.

¹⁷ Демирханян А. Р. Аванский идол и символично-космологические представления древней Армении // V Республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении. Тез. докл. Ереван, 1982. С. 307.

¹⁸ Тацит. История / Пер. Модестова В. И. СПб., 1886.

¹⁹ Караулов Н. А. Сведения арабских географов IX—X вв. о Кавказе, Армении и Азербайджане. // СМОМПК. Вып. XXXVIII. Тифлис, 1908. С. 52.

²⁰ Лавров Л. И. Некоторые вопросы истории лаков // Рук. фонд. Ин-та ИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 2. Л. 203.

²¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 418.

²² Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. // Изв. РГО, 1884. Т. XX. Вып. 4. С. 439.

²³ Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе. Т. I. М., 1890. С. 148.

²⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964. С. 276.

²⁵ Ибн-Русте. Из «Книги драгоценных камней» / Пер. Н. А. Караулова // СМОМПК. Вып. XXXII. Тифлис, 1903. С. 49.

²⁶ Васильев А. Т. Казикумухцы // ЭО. 1899. № 3. С. 93.

²⁷ Булатова А. Лакцы. Махачкала, 1971. С. 180.

²⁸ М. А. Агларов считает Цюб наименованием верховного божества не только у андийцев, но и у других народов аваро-андо-дидойской и нахской языковых групп. См. Агларов М. А. Из верований народов Западного Дагестана (божество Цюб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 70.

²⁹ Джидалаев Н. С. К вопросу об исторической общности кавказского и переднеазиатского мира // Доклады Академии наук Азербайджанской ССР. Т. XXVI. № 3. 1970. С. 83—84.

³⁰ Джидалаев Н. С. Указ. соч. С. 84.

³¹ Там же.

³² Страбон. География в 17 книгах / Пер., статья и коммент. Стратановского. М., 1964. С. 477.

³³ Страбон. Там же.

³⁴ Габиев С. Лаки, их прошлое и быт // СМОМПК. Вып. XXXVI. Тифлис, 1906. С. 12.

³⁵ Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана. Л., 1988. С. 66—67.

³⁶ Булатова А. Г. Указ. соч. С. 85.

³⁷ Булатова А. Г. Там же.

³⁸ Mannhardt W. Der Baumkultus des Yermanen, 1879, 315, 327—331. Ссылку даю по кн.: Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. С. 56—57.

³⁹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. 2 изд. М., 1983. С. 281—286.

⁴⁰ Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

⁴¹ Халилов Х. М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 80.

⁴² Булатова А. Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX—нач. XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980. С. 98; ее же. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана... С. 69—70.

⁴³ Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. // Изв. РГО. 1884. Т. XX. Вып. 4. С. 439—440.

⁴⁴ Александров А. и Лобанов С. Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1—2; Булатова А. Г. Лакцы... С. 181.

⁴⁵ Булатова А. Г. Лакцы... С. 181; Ожерелье Аццалов. Зап. А. Г. Булатовой // Мифология народов Дагестана... С. 172—173 и др.

⁴⁶ Ожерелье Аццалов. Зап. А. Г. Булатовой // Мифология народов Дагестана... С. 172.

⁴⁷ Желтая Баги. Зап. А. Г. Булатовой // Мифология народов Дагестана... С. 172.

⁴⁸ Токарев С. А. Указ. соч. С. 97.

⁴⁹ Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л., 1966. С. 109.

⁵⁰ Нужно отметить, что большинство авторов использует термины «шаманизм» и «шаманство» в качестве синонимов. В таком же качестве они используются и нами.

⁵¹ Булатов А. О. Пережитки домотейстических верований народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1990.

⁵² Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 281, 283—284, 288, 297; Жуковская Н. Л. Влияние монголо-бурятского шаманства и дошаманских верований на ламанизм // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. М., 1968. С. 235; Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 5, 92; его же. Избранники духов. М., 1984. С. 10, 189; Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 83; Ревуненкова Е. В. Актуальные проблемы исследования шаманизма // СЭ. 1981. № 1. С. 161.

⁵³ Советский энциклопедический словарь. М., 1983. Изд. 2-е. С. 1496; Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. С. 283; его же. Религия в истории народов мира. Изд. 4-е. М., 1986. С. 167; Басилов В. Н. Избранники духов. С. 8, 10; Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 3; Этнография. М., 1982. С. 301.

⁵⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии... С. 282.

⁵⁵ Басилов В. Н. Указ. соч. С. 153.

⁵⁶ Михайловский В. М. Шаманство (сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1. // Изв. ОЛЕАЭ. М., 1892. Т. XXV. С. 85; Сухарева О. А. Указ. соч. С. 57; Басилов В. Н., Ниязклычев К. Пережитки шаман-

ства у туркмен-човдугов // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 125—126; Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 119—120; Басилов В. Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов. Там же. С. 95; Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 119; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. С. 167; его же. Ранние формы религии... С. 283, 289, 299, 301; Смоляк А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев // СЭ. 1974. № 2. С. 108 и др.

⁵⁷ См. указ. выше работы, а также Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980. С. 262; Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967. С. 129; Мифы народов мира. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1987. С. 638.

⁵⁸ Басилов В. Н. Избранники духов. С. 13.

⁵⁹ Басилов В. Н. Культ святых в исламе. С. 100; его же. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов. С. 97.

⁶⁰ Отметим, что молитва «ясин» применялась при изгнании причинивших болезнь джиннов в Средней Азии. См. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. С. 107.

⁶¹ Как известно, многократное повторение одних и тех же действий использовалось в качестве способа введения в состояние медитации в практике многих религий. В мусульманстве этот прием также имел место, применяясь, в частности, во время проведения зикра. См. Басилов В. Н. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма) // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. С. 157—158; Демидов С. М. Магтымы (историко-этнографический этюд). Там же. С. 183. См. также Мессинг Вольф. О самом себе // Наука и религия. 1989. № 1. С. 61.

⁶² Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 37.

⁶³ Михайловский В. М. Указ. соч. С. 56, 69; Снесарев Г. П. Указ. соч. С. 45, 60; Басилов В. Н. Культ святых в исламе. С. 93, 100, 102, 110, 116, 117; его же. Пережитки шаманства у туркмен-човдугов. С. 125, 127, 133; его же. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов. С. 102; его же. Избранники духов. С. 28, 206; Сухарева О. А. Указ. соч. С. 78; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. С. 170 и др.

⁶⁴ Еремина В. И. Историко-этнографические истоки мотива «вода-горе» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 204; Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. Тбилиси, 1984. С. 825—826.

⁶⁵ Богораз В. Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910. № 1, 2. С. 4.

⁶⁶ Тайжанов К., Исмаилов Х. Указ. соч. С. 121, 125, 127; Баялиева Т. Д. Указ. соч. С. 123—125; Абрамзон С. М. К характеристике ша-

манства в старом быту киргизов // КСИЭ. Вып. 30. 1956. С. 145, 147; Сухарева О. А. Указ. соч. С. 59.

67 Михайловский В. М. Указ. соч. С. 58, 78, 84, 115; Богораз В. Г. Указ. соч. С. 21; Басилов В. Н. Культ святых в исламе. С. 116; его же. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов. С. 103—104; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. С. 167; его же. Ранние формы религии... С. 283, 289 и др.

68 Пирогов Н. И. Путешествие на Кавказе в 1847 г. // Записки по части врачебных наук. 1848. Кн. 3. С. 165.

69 Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Кн. 1. СПб., 1871. С. 584.

70 Пирогов Н. И. Указ. соч. С. 169; И-ч. Состояние медицины в Даргинском округе Дагестанской области // К., 1889. № 101.

71 Казаров С. Дагъустаннал халкъунал медицина // Цусса ххуллу (на лакском языке). № 86, 25 окт. 1958 г.

72 Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Вып. 2. Тифлис, 1869. С. 4.

73 ЦГА РД. Ф. 2. Оп. 1. Д. 12. Л. 10.

74 Омаров А. Указ. соч. С. 48.

75 Крачковский И. Ю. Арабская литература на Северном Кавказе // Известия Академии наук СССР. 1948. Т. VII. С. 14.

76 Козубский Е. И. Из истории народного образования в Дагестанской области в первое пятидесятилетие // Дагестанский сборник. Вып. 1. 1902. С. 217.

77 Библиографическая заметка // ССКГ. Вып. 1. Тифлис, 1868. С. 71.

78 Услар П. К. О распространении грамотности между горцами. Горская летопись // ССКГ. Вып. III. Тифлис, 1870. С. 6.

79 Козубский Е. И. Указ. соч. С. 226.

80 Козубский Е. И. Указ. соч. С. 220.

81 Козубский Е. И. Указ. соч. С. 194.

82 Омаров А. Указ. соч. С. 44.

83 Туземец. Грамотность в горах Дагестана // ЭО. 1900. № 1. С. 112.

84 Васильев А. Т. Казикумухцы // ЭО. 1899. № 3. С. 87.

85 Заря Дагестана. 31 марта 1912 г.

86 Заря Дагестана. 4 мая 1913 г.

87 Обзор Дагестанской области за 1913 г.

88 Заря Дагестана. 10 декабря 1912 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лакцы, как и другие народы Дагестана, являются на своей территории древнейшими насельниками. Это доказывается всем комплексом археологических, лингвистических и антропологических данных.

Отсутствие письменных источников затрудняет исследование древней истории лакцев. Однако можно считать установленным, что в раннее средневековье Лакия являлась одним из крупных феодальных образований Дагестана и так же, как они, неоднократно подвергалась нашествиям иноземных завоевателей.

К XIV—XVII вв. относится усиление Казикумухского шамхальства. В середине XVII в. лакские шамхалы перебираются на плоскость, а в Кумухе из представителей побочной ветви семьи шамхалов знать избирает правителя — «хахлавчи».

С 1712 года «хахлавчи» получают титул «хана», власть их становится неограниченной и переходит по наследству. Отныне и до 1858 года лакские правители именуются «ханами казикумухскими».

XIX век характеризуется в Лакии развитыми феодальными отношениями. В первой половине века лакский хан являлся одним из крупнейших феодалов Дагестана. Особенности феодализма в Лакии вытекали из горного рельефа Лакии и связанного с ним уклада хозяйства. Лакские феодалы получали ренту отработкой, продуктами, а со второй половины XIX века и деньгами.

В XIX веке господствует принцип частной собственности на пахотные участки и частично на сенокосы. Одновременно бытуют пережитки былой общинной собственности на них (сервитуты барт-уртту, духра, ках). В конце же XIX в. начинается проникновение в хозяйство Лакии элементов капитализма.

Для XIX — начала XX вв. характерны общая отсталость хозяйства Лакии — оно не обеспечивало потребностей населения в продуктах питания. В большей мере это относится к земледелию, которое из-за недостатка земель, пригодных для обработки,

и примитивности техники не обеспечивало население хлебом больше, чем на 3—4 месяца в году. Недостаток хлеба восполнялся привозом его с предгорья и плоскости.

Вплоть до XIX века сохранились выработанные веками трудовой деятельностью народа навыки и традиции ведения земледельческо-скотоводческого хозяйства, сельскохозяйственный календарь. При этом натуральный характер хозяйства и наличие необходимого сырья способствовали раннему возникновению и развитию разнообразных кустарных промыслов, а затем и ремесел.

Отдельные лакские селения специализировались в разных отраслях ремесленного производства. Колесные дороги, которые после окончания Кавказской войны связали Лакию с другими частями Дагестана, безопасность проезда по дорогам, нарастающее обезземеливание крестьянства и обнищание народных масс — все это способствовало усилению отходничества.

Изучение материальной культуры лакцев показывает, что она на всех этапах своего развития была неразрывно связана с материальной культурой соседей, что говорит о культурно-экономической общности народов Дагестана, которая объясняется одинаковыми условиями жизни, одинаковым типом земледельческо-скотоводческого хозяйства и т. д.

При выборе места для поселения лакцы руководствовались благоприятностью как естественно-географического фактора (близость земельных угодий и источника воды, обилие солнечного тепла), так и оборонного фактора. Форма и планировка поселений были тесно связаны с топографическими условиями местности, со стремлением сэкономить землю, пригодную для возделывания. Для лакских селений XIX в. характерны скученность и теснота. Селения большей частью имели вертикальную планировку и располагались амфитеатром на склонах гор.

Исторически развитие лакского поселения шло от небольших тухумных поселков через территориально-тухумные селения к территориальным.

Жилище лакцев, как и других народов Дагестана, прошло долгий путь развития от однокамерного примитивного жилья и в XIX веке являлось многокамерной постройкой.

Отопительная система лакского жилища эволюционирует от центрального очага к пристенному камину (что наблюдается и у других народов Дагестана). Вместе с тем в лакском жилище XIX века имелась оригинальная отопительная система, очень простая и в то же время эффективная — обогреваемая лежанка. Можно предполагать, что это результат дальнейшего усовершенствования системы обогрева лежанок в жилищах Верхнегундубского поселения эпохи бронзы и Сигитминского городища.

Конструктивной особенностью лакского жилища является то, что для поддержки центрального прогона потолка употребляются, кроме опорных столбов, выступы от двух противоположных стен, на которых покоятся концы матицы. Для интерьера лакского жилища первой половины XIX века характерно почти полное отсутствие мебели. Она начинает появляться с конца XIX—начала XX в., прежде всего в домах состоятельных людей.

Одежда лакцев в XIX веке имеет много общего с одеждой других народов Дагестана и всего Кавказа. Мужская одежда была в основном общекавказского типа, что объясняется большой подвижностью мужского населения Лакии.

Нижнего белья лакцы до революции не знали — нательной одеждой как мужчин, так и женщин, была рубашка туникообразного покроя. Платье-рубашка туникообразного покроя «лакку гьухъа» (лакское платье) было национальной одеждой лакских женщин.

Со второй половины XIX века в Лакию проникает с плоскости распашная одежда — «бюзма». Вместе с ней были заимствованы и способы украшения нарядной одежды галтуном, кружевами и т. д.

Следует, однако, отметить, что в одежде лакцев наряду с чертами, роднящими ее с одеждой других народов Дагестана, замечается и немало своеобразного.

Пища лакцев была преимущественно мучной и мясо-молочной. Привозные овощи и фрукты имели подсобное значение в питании. В основе своей пища лакцев сходна с пищей других народов Дагестана. Начиная со второй половины XIX века, лакская кухня интенсивно обогащается блюдами из рациона народов Северного Кавказа и Закавказья, а также блюдами русской кухни.

В конце XIX—начале XX вв. отдельные заимствования у народов Кавказа и внутренней России можно обнаружить во всех отраслях материальной культуры лакцев: в интерьере жилища и во внешнем его виде, в одежде, в пище. Это объяснялось тем, что отходники, месяцами и годами жившие вдали от родины, приносили домой элементы культуры тех народов, с которыми они соприкасались.

Основной формой семьи у лакцев в XIX—начале XX вв. является малая семья, но, как пережиточное явление, сохраняются и большие, так называемые «отцовские» семьи, представлявшие собою явление вторичного порядка, а не остатки архаической семейной общины.

Основой общественной жизни лакцев в XIX в. было сельское общество — джамаат. Место ранее существовавших кровнородственных связей давно и прочно заняли связи соседские. Однако в ряде случаев отчетливо прослеживалось единство, в основном

идеологическое, более узкой, чем тухум, группы семей — патронимии. Тухумные же связи прослеживались более глухо.

В общественной жизни лакцев в XIX—начале XX вв. значительное место занимали праздники, мусульманские и доисламские. Вплоть до этого времени в Лакии сохранялись довольно сильные пережитки наиболее древних доисламских верований. В народной медицине рациональные методы лечения переплетались со знахарством.

После революции и установления Советской власти в Дагестане началась ликвидация массовой неграмотности, была коренным образом перестроена и расширена сеть школ, созданы кадры национальной интеллигенции. Широко известны в республике и за ее пределами имена писателей Эфенди Капиева, Нурадина Юсупова, Казбека Мазаева, Магомед-Загида Аминова, народной артистки Дагестана Шагун Ибрагимовой, Героев Советского Союза Ахмедхана Султана, Ризвана Сулейманова, Якова Сулейманова. На весь мир прославил свой народ и Дагестан в целом космонавт Муса Манаров. Творчество композиторов Мурада Кажлаева и Ширвани Чалаева, получившее признание в стране и за рубежом, чарующий голос народной певицы Марьям Дандамаевой — это тоже лакцы. Искусству артистов цирка — канатоходцев Р. Абакарова и Я. Гаджикурбанова, выходцев из аула Цовкра, рукоплескали во многих странах мира. Трудно подсчитать точное количество ученых, докторов и кандидатов наук, вышедших за предшествующие годы из лакцев. Среди них есть и врачи, и физики-атомщики, и лингвисты, и историки, известные в стране и за рубежом.

Небольшой по численности народ, далеко не самый крупный из числа проживающих в Дагестане, лакцы внесли свой вклад в развитие как общедагестанской, так и российской культуры в целом, стали одной из ярких красок в пестрой палитре населяющих Северный Кавказ народов.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИГЭД — История, география и этнография Дагестана (Махачкала).

ИИАЭ — Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии Наук (Махачкала).

ИИЯЛ — Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР (Махачкала).

ИКОРГО — Известия Кавказского отделения русского географического общества (Тифлис).

К — Кавказ. Газета (Тифлис).

КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (М.).

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (СПб.).

РГО — Русское географическое общество.

Рук. фонд — Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала).

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (Тифлис).

ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах (Тифлис).

СА — Советская археология (М.).

СЭ — Советская этнография (М.).

Уч. записки Ин-та ИЯЛ — Ученые записки Института истории, языка и литературы (Махачкала).

ЦГА РД — Центральный государственный архив Республики Дагестан (Махачкала).

ЭО — Этнографическое обозрение (М.).

§ 2. Народная медицина	368
§ 3. Просвещение	372
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	381
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	385

ОГЛАВЛЕНИЕ

О КНИГЕ И ЕЕ АВТОРЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	20
Глава I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЛАКЦЕВ. ИСТОРИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В XIX—НАЧА- ЛЕ XX вв.	35
§ 1. Происхождение лакцев	35
§ 2. Лакцы в средневековый период своей ис- тории	44
§ 3. От Чолак Сурхай-хана до Аглар-хана	67
§ 4. Восстание 1877 года	86
§ 5. Социальные отношения в Лакии в XIX—на- чале XX вв.	88
Глава II. ХОЗЯЙСТВО	107
§ 1. Сельскохозяйственный календарь	107
§ 2. Земледелие	125
§ 3. Животноводство	132
§ 4. Домашние промыслы и ремесло	137
§ 5. Дороги, транспорт, торговля	154
Глава III. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	163
§ 1. Поселения	163
§ 2. Жилище	187
§ 3. Одежда	205
§ 4. Пища	240
Глава IV. СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ	258
§ 1. Семья и семейный быт	258
§ 2. Брак и свадебная обрядность	262
§ 3. Обычай и обряды детского цикла	286
Глава V. ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ	292
§ 1. Система управления	292
§ 2. Тухум и патронимия	293
§ 3. Праздники, игры, развлечения	298
Глава VI. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА	330
§ 1. Религиозные воззрения	330

А. Г. Булатова

ЛАКЦЫ
ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
XIX—начало XX вв.

Сдано в набор 15.12.99. Подписано в печать 1.03.2000. Формат
60x84¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать
высокая. Тираж 750 экз. Заказ 364.

*Издательство типографии
Дагестанского научного центра РАН*

ЛР № 040945

Типография Дагестанского научного центра РАН
367015. Махачкала, 5-й жилгородок, корпус 10.

