

Л.Б. Гмыря

**ОБРЯДЫ ВЫЗОВА ДОЖДЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ПРИКАСПИЙСКОГО ДАГЕСТАНА
(кумыки, ногайцы, терекменцы, азербайджанцы г. дербента)***

Сохранившиеся в системе традиционных культур народов Дагестана архаические религиозные верования и обряды (культ божеств языческого пантеона, обряды календарного цикла, поклонение объектам природы и культовым объектам, поминальные обряды похоронного цикла и др.), как показывают исследования, имеют в своей основе характер непреходящих ценностей. Многие архаичные обряды, канонизированные местными мусульманскими духовными деятелями, активно проводились населением до конца XIX в., периодически они исполняются и в настоящее время.

Этнографические материалы по религиозной практике домонотеистического периода являются важным дополнением сведений письменных источников о религиозных представлениях населения Дагестана в IV–VII вв. (*Гмыря Л.Б.*, 2009б), большинство из которых лаконичны, отрывочны, искажены авторами исторических сочинений, лишены информации об эмоциональном содержании обрядов, участниках ритуальных действий, о содержании религиозных текстов (молитвы, песни, заклинания и др.). Сравнительный анализ данных письменных источников и этнографических материалов по архаичным религиозным верованиям населения Дагестана дает возможность выявить истоки религиозных обрядов, длительность их бытования в традиционной культуре, иноэтнические влияния, причины сохранения актуальности в мировоззрении и др.

Одними из значимых в традиционной культуре народов Дагестана были обряды календарного цикла, назначение которых состояло в регламентировании хозяйственной деятельности в различные времена года, но по существу, они отражали представления социума о мире, его устройстве, системе функционирования. Большим разнообразием отличаются обряды вызова дождя. Их многовариантность обусловлена важностью земледельческой деятельности населения практически всех природных зон Дагестана, а также значимостью сопутствующего ей скотоводства.

Наиболее ранние сведения о проведении обрядов вызова дождя населением Дагестана относятся к VII в. По данным письменных источников VII–XIII вв. удалось восстановить два вида обряда вызова дождя. Проведение одного из них у тюркоязычного населения Прикаспийского Дагестана отнесено в арабоязычной литературе IX–XIII вв. к середине VII в. (См.: *Генко А.Н.*, 1941. С. 100–102; *Артамонов М.И.*, 1962. С. 179; 2002. С. 196; *Гмыря Л.Б.*, 2002а. С. 284; 2002б. С. 33–38; 2007. С. 47; 2009а. С. 58–62; 2009б. С. 178–187). В этом обряде были задействованы мощи знаменитого врага Хазарского каганата – арабского полководца

* Данная статья основана на материалах плановой работы автора «Идеологические представления населения раннесредневекового Прикаспийского Дагестана (по фольклорным материалам, этнографическим сведениям и археологическим данным)», выполненной в 2000 г. См.: *Гмыря Л.Б.*, 2000. С. 55–89.

Сальмана ибн Раби'а, убитого в 652/653 г. в сражении за хазарский г. Баланджар. Камышовый гроб с его мощами во время затяжной засухи выносили из храма и снимали с них покров, произнося языческое моление.

Другой вид обряда вызова дождя описан армяноязычным автором VII в. Мовсесом Каланкатуаци (*Мовсес Каланкатуаци*). Этот обряд включен им в систему религиозных представлений населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана, его проведение отнесено к 682 г. (*Гмыря Л.Б.*, 2009б. С. 428–431). В его исполнении участвовали чародеи из сословия колдунов, которые обращались с заклинаниями к богу молнии и грома Куару и, по заключению автора, с помощью внушения населения устраивали «фантастические видения» и «кажущиеся сильные дожди». Жрецы «страны гуннов» приносили главному священному дереву кровавую жертву (разбрызгивали кровь жертвенного коня на его листву, голову и шкуру забрасывали на сучья, пили кровь жертвенного животного). Через посредство священного дерева, наделенного в верованиях населения коммуникативными функциями, жертва достигала божества.

Обряд вызова дождя был в «стране гуннов» одним из социально-значимых, т.к., по представлениям населения, обеспечивал стабильное состояние земледелия и садоводства в зоне засушливого климата. Священнослужители, проводившие этот обряд, упрекая великого князя «страны гуннов» в уничтожении культовых объектов во время христианизации ее населения в 682 г., в том числе и главного священного дерева, указывали: «... во врем засухи палящей и в знойные, жаркие дни мы силою их (священных деревьев. – Авт.) вызывали дожди, которые охлаждали сильный зной, поили растения и саженцы, наполняли [соками] плоды на съедение вам и в наслаждение» (*Мовсес Каланкатуаци*. С. 128).

По данным этнографии, в религиозной практике тюркоязычных народов Прикаспийского Дагестана (кумыки, ногайцы, терекеменцы, азербайджанцы г. Дербента) имелось 5 видов обряда вызова дождя, у населения горно-равнинной части Центрального и Южного Дагестана (кайтаги, табасаранцы, лезгины, народы лезгинской группы) – 27 видов этого обряда, у населения горного Дагестана (даргинцы, лакцы, аварцы, народы аварской группы) – 22 вида обряда вызова дождя.

Важно не только сравнить сведения письменных источников об обрядах вызова дождя с зафиксированной исследователями религиозной практикой их проведения в XIX–XX вв., но и установить связь между своеобразием хозяйственной деятельности населения, обусловленной наличием в Дагестане различных природно-климатических зон, и видовым многообразием обрядов этого цикла.

Исходя из задач исследования, этнографические данные об обрядах вызова дождя в традиционной культуре народов Дагестана рассмотрены нами в пределах трех природных зон – Прикаспийский Дагестан, Горный Дагестан и горно-равнинные области Центрального и Южного Дагестана (*Гмыря Л.Б.*, 2000. С. 55–89, 197–217, 287–314). Систематизация материалов по этому принципу позволяет проследить воздействие на формирование религиозных представлений населения в этом блоке верований не только природно-климатических факторов, но и этнокультурных (внешних и внутрیداгестанских). В данной статье рассматриваются обряды вызова дождя, существовавшие в традиционной культуре тюркоязычных народов Прикаспийского Дагестана.

Кумыки. У кумыков обряд вызова дождя исполнялся в конце весны – начале лета, если долго не было необходимых весенних дождей. Вариантов этого обряда было несколько.

Вариант 1. Этот вариант обряда вызова дождя впервые описан П. Пржецлавским, наблюдавшим его проведение в с. Большой Дженгутай (совр. Буйнакский район), считавшийся столицей Мехтулинского ханства. Обряд, по данным П. Пржецлавского, исполнялся девочками-подростками: «...Собирается десяток маленьких певиц, с деревянною огромною лопатою, на которой довольно грубо нарисованы мелом, красною глиной или углем: змеи, лягушки и т.п. Подходя к воротам каждого дома, одна из девушек побойчее запекает, а остальные за каждым куплетом повторяют припев: «ой Замь, уй алай!» (Пржецлавский П., 1860. С. 273).

Обрядовую песнь П. Пржецлавский обозначил как «песнь молящая о дожде» (Пржецлавский П., 1860. С. 273). Автор не привел полного текста ритуальной песни в оригинале, процитировав только припев: «Замь, Замь, нутрь Замь! хор: Ой Замь урь алай!». Однако у П. Пржецлавского имеется перевод на русский язык одного из куплетов:

«Пастуху овец чего надо?
Ой, Замь, приударь, пожалуйства!
Ведро, ведро воды надо!
Ой, Замь приударь, пожалуйста»
(Пржецлавский П., 1860. С. 273).

По данным автора, «большая часть куплетов этой длинной песни заключает в себе похвальное слово хозяину дома и хозяйке: они тут сравниваются с идеалами красоты, доброты и благородства, и им по словам песни, прилично даже носить порфиру, – как-будто бы похвала их качествам может вызвать желаемый дождь» (Пржецлавский П., 1860. С. 273). Далее, вслед за исполнением ритуальной песни, хозяин дома должен был «... войти на крышу с кувшином воды, вылить ее на головы певиц, а потом, по мере возможности, наделить деньгами или подарками, заключающимися в кусочке ситца, парчи или чашке муки» (Пржецлавский П., 1860. С. 273).

Разновидностей этой «песни молящей о дожде» сохранилось у кумыков много. Некоторые из них записаны в 50-е гг. XX в. С.Ш. Гаджиевой в с. Башлыкент (Каякентский район Дагестана). С.Ш. Гаджиева отметила особенности оформления обряда, в частности, наличие изображения человека на обязательном атрибуте этого ритуала – деревянной лопате. Данные, приведенные С.Ш. Гаджиевой по этому вопросу, противоречивы. В одном случае исследователь указала, что на лопасти лопаты было помещено изображение женщины, выполненное углем или белой глиной (Гаджиева С.Ш., 1961. С. 323; 2005. С. 402), в другой работе автор говорила о лице женщины, изображенном на лопасти лопаты углем или красной глиной (Гаджиева С.Ш., 1989. С. 71). Возможно, что С.Ш. Гаджиева отметила локальные варианты обряда «вызова дождя».

По данным С.Ш. Гаджиевой, песнь-заклинание о дожде исполняла, как правило, запекала, являвшаяся обычно первенцем в семье, остальные участники произносили только припев.

Вариант 2. Этот вариант обряда вызова дождя описан С.Ш. Гаджиевой со ссылкой на информацию Р.М. Магомедова. Его особенность состояла в том, что на одну из исполнительниц накидывали мешок с разрезом для головы и рук, обвязав ее талию веревкой. Эту ряженую водили по берегу реки, обливая водой. Обряд завершался бросанием ряженой в источник, откуда она выплывала и согласно ка-

нонам обряда выходила из реки в том месте, где ее не могли видеть люди (Гаджиева С.Ш., 1989. С. 79).

Обрядовое одеяние в форме мешков упоминается в одной кумыкской ритуальной песне «молящей о дожде»:

«О, земире-земире
О, земире
Что нужно для земире?
– Хлеб с молоком.
Что нужно посевам?
– Потоки воды.
Что нужно скоту?
Что нужно телятам?
– Зеленая трава до колен,
Молока полное вымя
Что нужно мельнице?
– Полные желоба воды.
Что нужно чабану?
Девушка с косами цвета каштана.
Мы наденем пестрые мешки,
Прося у Бога Тенгри дождя.
Мы наденем зеленые мешки,
Чтобы шел дождь с громом.
Мы плачем, обняв землю,
Прося у Тенгри дождя»
(Ала къаплар гийгенбиз
– Тенгрим, янгур тилейбиз
– Яшилкъаплар гийгенбиз
Яннап-яшнап явсун
Ер бавурлан йыдеп лайбыз
Тенгрим, янгур тилейбиз)
(Гаджиева С.Ш., 1989. С. 73).

Обращает на себя внимание одна из деталей этого варианта обряда вызова дождя: чтобы вызвать дождь с громом, которому придавалась особая живительная сила, участники обряда надевали специальное одеяние – мешки зеленого цвета, в то время как просьба к богу Тенгри о дожде обычном требовала иного одеяния – «пестрые мешки». Возможно, что цвет одеяния исполнителей обряда маркировал образ божества. Светлый или пестрый цвет, как небо с облаками, связывался, к примеру, у народов Центральной Азии с богом Тенгри. Зеленый, возможно, был символом божества молний и грома.

Еще в одном варианте ритуальной песни обозначено одеяние участников обряда как «алые халаты» и «зеленые халаты», но возможно, и здесь имелись в виду мешки как ритуальное одеяние, обозначенные в переводе как халаты:

«О, Земире, Земире!
О, Земире (припев или рефлем)
Что нужно для Суткъатын?
(вариант: Что нужно для Земире?)
– Хлеб с молоком.
Что нужно пахарю?

– Полные арыки воды.
Что нужно пастуху?
– Девушка с косами каштанового цвета.
Что нужно мельнику?
Полные желоба воды.
Что нужно табунщику?
– Много голов в табуне.
Наденем алые халаты
И попросим у Бога дождя.
Наденем зеленые халаты
Дети, попросим дождя!»

(Гаджиева С.Ш., 1961. С. 323; 2005. С. 403).

В ритуальных песнях, сопровождавших этот вариант обряда вызова дождя, главным объектом, к которому обращались исполнители обряда, являлся персонаж Земире. Ему, по всей видимости, приносились жертвы в виде хлеба и молока. Однако просьба о ниспослании дождя направлена не к этому персонажу, а к Богу – «попросим у Бога дождя», а конкретнее к Богу Неба Тенгри – «Прося у Бога Тенгри дождя».

В некоторых разновидностях ритуальной песни, исполняемой в обряде вызова дождя, упоминается образ Суткъатын:

«Что нужно Суткъатын?

– Хлеб с молоком»

(Гаджиева С.Ш., 1961. С. 323; 2005. С. 403).

А само заклинание о дожде начиналось с обращения к этому персонажу: О Суткъатын, Суткъатын!» (Гаджиева С.Ш., 1961. С. 324; 2005. С. 403). С.Ш. Гаджиева интерпретировала этот образ как «лесной женщины», по народным поверьям, блуждающей у селений (Гаджиева С.Ш., 1961. С. 323. Прим. 100). В другом исследовании автор привела иное написание ее имени и по-другому определила социальную функцию этого образа: «Сюткъатын – молочная женщина («сют» – молоко, «къатын» – женщина)» (Гаджиева С.Ш., 1989. С. 75). Основанием для этого вывода послужил один из вариантов песни-заклинания в обряде вызова дождя:

«О, молочная женщина – молочная женщина!

Женщина, не имеющая груди,

Что с того, что нет у нее груди.

Она успокаивает плачущего.

О, земире, радость моя»

(Гаджиева С.Ш., 1989. С. 73–74).

Однако, если сравнить этот вариант заклинания о дожде с другими, то персонаж Суткъатын или Сюткъатын предстает как жаждущий молока и хлеба (характер жертвоприношения). С.Ш. Гаджиева считала образы Земире и Сюткъатын как разнонаправленные: «Может быть, это разные названия одного и того же божества: «земире» – древний, докипчакский термин со значением «дождь», видимо, болгарского происхождения, «сюткъатын» – один из вариантов тюркского названия божества» (Гаджиева С.Ш., 1989. С. 75). Оба персонажа исследователь связывала с одной функцией – давать дождь. Однако нам представляется, что функция мифического образа Сюткъатын отлична от образа Земире. Эти отличия хорошо просматриваются в аналогии образа Сюткъатын из религиозных воззрений

населения Средней Азии – мифическом образе Су-хотин, который указала С.Ш. Гаджиева:

«Су-хотин, безводная женщина!
Су-хотин, султан женщина.
Тень ее – фруктовый сад.
Пусть льется дождь, су-хотин,
Пусть поспевают пшеница,
Пусть будет обильным урожаем, су-хотин»
(Гаджиева С.Ш., 1989. С. 75).

Исходя из среднеазиатской аналогии, где Су-хотин выступает как «безводная женщина», т.е. божество засухи, зноя (фруктовый сад может расти только в ее тени), персонаж Сюткьатын (или Суткьатын) в представлениях кумыков также мог пониматься как злой дух засухи. Определение его сущности содержится в эпитете «женщина, не имеющая груди», т.е. не дающая живительной влаги. Заклинание о дожде у кумыков направлено не только к Богу Неба Тенгри, но и к духу засухи и зноя Сюткьатын. Исполнители обряда просили этот мифический персонаж отступить и позволить пролиться дождю. «Она успокаивает плачущего», отмечается в заключении ритуальной песни, т.е. если ее просить, то она успокоит, позволит пролиться дождю. С.Ш. Гаджиева предполагала «большую божественную силу Суткьатын» по отношению к Земире (Гаджиева С.Ш., 1961. С. 324; 2005. С. 403).

Вполне возможно, что рефрен «земире-земире» в ритуальной песне означал обращение к посланнику верховного божества – богу путей. Образ Земире (иные варианты – Замуре, Замурья, Замнугер, Земирхан) упоминается в ритуальной песне у кумыков почти всех мест их проживания. Исключения составляют песни о дожде, исполняемые в с. Утамыш, где главный персонаж именовался Мевшевле, и с. Алхаджакент, где он обозначен как Тилликай (Гаджиева С.Ш. 1989. С. 71). Вывод С.Ш. Гаджиевой о синкретичности образов Земире и Сюткьатын (Гаджиева С.Ш., 1989. С. 77), что предполагает их многофункциональность, не совсем обоснован. Их функции в верованиях населения расчленяются явственно.

Вариант 3. Этот вариант обряда заключался в том, что в нем центральным персонажем ритуальных действий являлась кукла, изготовленная из крутого теста (мучная кукла). Она делалась размером с новорожденного, но с большой, квадратной формы головой. Этот атрибут обряда назывался «кьакьый», но у южных кумыков – «урчукьан». Участники обряда несли мучную куклу к реке, где обливали ее водой (Гаджиева С.Ш., 1961. С. 324; 2005. С. 403).

Вариант 4. В этом варианте обряда центральным персонажем являлось чучело, изготовленное из двух перекрещивающихся палок и обряженное в старую одежду. С чучелом ходили по дворам девушки, где хозяева обливали его и участниц водой из кувшинов и одаривали (Гаджиева С.Ш., 1989. С. 72).

Важное место в этих вариантах обряда вызова дождя у кумыков занимал персонаж, облик которого был различным, но функции, вероятно, тождественными. В первом варианте он выступал в облике лопаты с разрисованной лопастью; во втором – это была ряженая, одетая в куль (мешок); в третьем – мучная кукла; в четвертом – чучело, обряженное в старую одежду. Нам представляется, что чучело, лопата и кукла замещали главного исполнителя ритуала – ряженого, являясь его аналогом.

Ряженный был центральным персонажем среди участников обряда, его в первую очередь обливали водой, именно его бросали в воду источника, именно его

одаривали хозяйки дома. В качестве даров главные исполнители обряда наделялись в одних селениях деньгами, кусками тканей и мукой (*Пржецлавский П.*, 1860. С. 273), в других – лепешками, мясом, сахаром, фруктами (*Гаджиева С.Ш.*, 1989. С. 72) или мукой, маслом, сыром, медом, яйцами (*Гаджиева С.Ш.*, 1961. С. 324; 2005. С. 403).

Вариант 5. По описанию С.Ш. Гаджиевой, этот вариант обряда заключался в том, что «выводили маленьких детей в поле, на горку и заставляли их подражать бляению ягнят» (*Гаджиева С.Ш.*, 1961. С. 324; 2005. С. 404). Исследователь интерпретировала эти действия как своеобразную «мольбу о дожде». На наш взгляд, этот вариант обряда представлял собой инсценировку (разыгрывание) содержания ритуальных текстов, исполняемых при проведении обряда вызова дождя у кумыков. Наиболее четкой иллюстрацией этих действий служит один из вариантов песни о дожде:

«О, земире-земире,
О, земире
Что нужно для земире?
– Хлеб с молоком.
Что нужно посевам?
– Потоки воды.
Что нужно скоту?
Что нужно телятам?
– Зеленая трава до колен,
Молока полное вымя.
Что нужно мельнице?
– Полные желоба воды.
Что нужно чабану?
– Девушка с косами цвета каштана...»

(*Гаджиева С.Ш.*, 1989. С. 73; 2005. С. 403).

Аналогии таких же ритуальных инсценировок имеются в культурной традиции аварцев с. Чох (*Каранаилов О.*, 1884. С. 18–19) и лезгин с. Куруш (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 103).

Вариант 6. Этот вариант обряда был характерен для предгорных районов проживания кумыков (с. Галла). В отличие от равнинных районов, здесь исполнителями обряда были только мальчики. Одного из них (первенца) драпировали в зеленые стебли ивы, на голову надевали остроконечный убор из ивы или бузины. Такого ряженого называли Тилликай. Хозяйки домов, куда приходили участники обряда, исполняя ритуальную песню:

«О тилликай, тилликай!
Ишак возвращается с водой».

Обливали водой только ряженого. Этот вариант обряда и ритуальной песни идентичен одному из вариантов обряда вызова дождя, исполняемого в горных селениях Дагестана, где ряженный назывался «дождевой осел». Кумыками с. Галла этот вариант, по всей вероятности, был заимствован у горцев.

Ногайцы. У ногайцев обряд вызова дождя исполнялся и при первых весенних дождях, и в период засухи (*Гаджиева С.Ш.*, 1979. С. 116–117). По литературным источникам известен один вариант обряда вызова дождя. Его исполнителями являлись мальчики-подростки, которые группой ходили по домам родственников с песнопением о дожде:

«Лейся, лейся, мой дождик,
Пусть Тенгри даст нам дождь.
(Явын берсин Тенгрим)
Заколю черного бычка,
Легкие его с печенью
Я отложу для тебя,
Пусть будет у нас много зерна,
Пусть будут сыты наши животные,
Пусть не будет у нас горя и болезней,
Да не сделает наши котлы пустыми,
Да не сделает чужим моего дитя,
Да сделает обильным урожай.
Лейся-лейся, мой дождик,
Пусть Тенгри даст нам дождь,
Пусть не остынет наш тандыр»
(Гаджиева С.Ш., 1979. С. 117–118).

В этой ритуальной песне просьба о дожде в форме заклинания обращена непосредственно к божеству Неба Тенгри: «Пусть Тенгри даст нам дождь». Ему же предназначена и жертва – легкие и печень «черного бычка». В песне-заклинании перечисляются также ценностные определения – зерно, урожай, хорошее физическое состояние людей, достаток в доме, составляющие костяк благополучия. Желание их иметь передано в виде благопожеланий: «пусть будет», «пусть не будет», «да не сделает» и т.д.

В описании этого обряда вызова дождя отсутствует очень важная информация – одачивались ли участники шествия, исполнялся ли ритуал обливания водой исполнителей, использовался ли персонаж ряженный?

Терекеменцы. У терекеменцев весенний дождь также особо почитался. Интересно отметить, что дождь периода иран (с 23 апреля по 4 мая) назывался у терекеменцев термином «лайсан», обозначавшим у кумыков период весны с наиболее ценными дождями (с 10 мая по 5 июня). Если кумыки считали дожди периода лайсан «маслом для почвы», то терекеменцы сравнивали их значимость с ценностью золота (Гаджиева С.Ш., 1990. С. 199). В верованиях отмечалось не только благотворное действие этих весенних дождей на урожай, но также их защитная функция, проявлявшаяся в «уничтожении всех болезней земли». Период весны иран у терекеменцев – это время цветения садов, обильного травостоя, прополки озимых, ягнения овец. Защитное действие дождей лайсан можно объяснить их плодотворной функцией, которой они наделялись в верованиях населения.

Обряд вызова дождя проводился у терекеменцев в случае задержки весенних дождей. По литературным источникам известен один его вариант. Исполнителями обряда были юноши. Одного из них обряжали в островерхую шапку, сооруженную из веток ивы. Ряженого, называвшегося Гудул (Гюдюль), что переводится как аист (Гаджиева С.Ш., 1990. С. 203), водили на веревке по дворам, в каждом из них пели ритуальную песню. Участников песнопения непременно обливали водой и одачивали сладостями, орехами, яйцами, сдобным хлебом (Гаджиева С.Ш., 1990. С. 203).

В обрядовой песне о дожде терекеменцев зафиксированы основные компоненты проводимых ритуалов, мифологическое содержание которых помогает раскрыть семантику обряда.

Главным персонажем ритуальной песни о дожде являлся Гудул (аист). В образе аиста, видимо, представлено крылатое божество, функция которого, как явствует из текста, заключалась в доставке людям благодати главного божества, обозначаемого как Бог. Ритуальная песнь терекеменцев о дожде была записана в 1891 г. А. Калашевым со слов уроженца г. Нухи и опубликована в СМОМПК. Вып. XVII:

«Крылья гудула-гудула,
Кто выстрелил, кто свалил?
Вставай же, гудул (Гудул аяга дурсана),
Наполни мой ковш (Чемчени долдурсана).
Дайте же долю гудула –
Узор, вышитый старой женщиной (Гарт хатынын нахыши).
Пусть бог даст дождя (Аллах версин ягышы),
Пусть гром гремит,
Пусть молния ударит,
Хорошенько для посевов
Пусть дождь пойдет.
Аминь!
Невеста, вставай же на ноги (Гелин аяга дурсана),
И дай пай гудула!
Проводи гудула в дорогу...
Пусть живет сын того, кто нас одарит,
Да умрет дочь того, кто не одарит.
Припев после каждой строчки: «гов-гов»
(Цит. по: *Гаджиева С.Ш.*, 1990. С. 203).

Содержание текста свидетельствует о том, что причина весенней засухи объяснялась в верованиях терекеменцев повреждением божества Гудула, его ранением. Ему повредили крылья, в силу чего божество не могло отправиться за благодатью Бога. Исполнители обряда просили Гудула подняться и принести живительную влагу: «Вставай же, гудул! Наполни мой ковш». Крылатому божеству необходимо было принести жертвы, с просьбами об этом исполнители обряда обращались к каждой семье: «Дайте же долю гудула», «Невеста, вставай же на ноги и дай пай Гудула!». В песне имеется обращение к «невесте» проводить Гудула в дорогу. Это также подтверждает функцию Гудула как божества-посланника, отправляющегося к верховному божеству за благодатью и приносящего ее людям.

В обряде вызова дождя у терекеменцев использовался ковш, видимо, как необходимый атрибут. Из текста песни о дожде следует, что ковш выступал символом благополучия. К Гудулу обращались исполнители обряда именно с этой просьбой: «Вставай же, Гудул, наполни мой ковш». Наказующее действие отказывающим в одаривании Гудула, т.е. не желавшим принести ему жертву, в песнопении определено в форме проклятия: «Да умрет дочь того, кто не одарит».

Азербайджанцы г. Дербента. У азербайджанцев г. Дербента, выявлено несколько вариантов обряда вызова дождя. Их художественное описание, однако этнографически точное, дано А.А. Бестужевым-Марлинским в повести «Мулла-Нур» (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 185–287). Высокую оценку этнографичности данных А.А. Бестужева-Марлинского, имеющих в повести «Мулла-Нур», дала литературовед Ф.З. Канунова, отметившая: «Написанная в самый последний период жизни писателя повесть «Мулла-Нур» представляет собою выс-

шее достижение Бестужева в художественном познании Кавказа и горцев, в понимании сути русско-кавказских отношений, в раскрытии быта, нравов, этнографии изображаемого народа» (*Канунова Ф.З.*, 1995. С. 606–607).

Вариант 1. Основным компонентом этого варианта обряда были камешки. Как точно исполнялся обряд, не известно. Судить об отдельных его деталях позволяет отрывок из тюркской ритуальной песни, помещенный А.А. Бестужевым-Марлинским в качестве эпиграфа к 1-й части повести «Мулла-Нур»:

«Чах дашы, чакмах дашы,

Аллах версын ягыш!

(Кремешки и камешки, дай Бог вам дождя, умыться)

(*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 185).

Атрибуты этого варианта обряда – камешки типологически сближают его с распространенным в горных районах Дагестана вариантом обряда вызова дождя, в котором собирание камешков на берегу реки, освящение их молитвой и последующее высыпание в воду были основными компонентами. (*Дубровин Н.*, 1871а. С. 532). Исполнялся ли этот вариант обряда в Дербенте, точно не известно, но тюркоязычность текста ритуальной песни о дожде дает возможность говорить об этом.

Вариант 2. Основанием для выделения этого варианта обряда вызова дождя дербентских азербайджанцев послужил анализ приведенной А.А. Бестужевым-Марлинским языческой молитвы о дожде, которую прочитал герой повести «Мулла-Нур». Несмотря на непоэтическую форму текста молитвы, она по содержанию во многом повторяет кумыкские обрядовые песни, сопровождавшие 2-й вариант обряда вызова дождя и сценарий инсценировки другого варианта (3-й вариант). Те же перечисления всеобщего неблагополучия, нанесенного засухой, те же просьбы к Всевышнему о спасении всего живого.

Прочтению языческой молитвы о дожде главным героем повести праведным мусульманином послужило то обстоятельство, что в Дербенте была в разгаре весна, но уже пять месяцев не было дождей. Мулла-Нур, как и все жители Дербента, был обеспокоен этим, как и все, он молился Аллаху в эти тяжкие дни. Эту молитву писатель обозначил емким определением как «молитва из памяти», т.е. заученная наизусть, вероятно, без понимания содержания текста: «... и кончив молитву из памяти, горячо молился еще из сердца» (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 186). Молитва «из сердца» – это, видимо, традиционное, привычное при таких событиях моление, являющееся родным, т.е. языческое моление. Текст языческой молитвы помещен в повести в обычной для прозы форме, но мы изменили ее, приблизив к форме белого стиха, считая, что такая передача явственнее передает как содержание текста, так и его поэтичность.

«Бисмила, эль-рагман, эль-раагим!

Во имя Бога, всещедрого и всеблагого будет слово мое.

Облака вешние, дети нашего моря!

Зачем вы стадитесь по хребтам и прячетесь в ущелья?

Или вы, как разбойники лезгины, любите рыскать по утесам

И дремать на острие вершин?

Зачем же вы, забрав с наших лугов в добычу всю влажность,

Расточаете ее безумно на голые камни;

Распрыскиваете свой жемчуг на кудри лесов, недоступных человеку,

И поите до бешенства горные потоки,

Которые врываються в наши долины для того,
 Чтоб унести или залить берега
 Или засыпать их осколками,
 Будто обглоданными костями своих жертв.
 Дети неблагодарные!
 Посмотрите, как мать ваша, земля, раскрыла тысячи уст своих...
 Она сгорает от жажды, она просит напиться!
 Посмотрите, как меньшие братья ваши, колоски,
 Дрожат, бедняжки, без ветра, ломаются под кузнечиком,
 Вытягивают головки, – думают высосать из воздуха влагу,
 А встречают луч, который подсекает их словно раскаленную косою.
 Засуха выпила водоводы – в них перепел вьет гнездо,
 А паутина заплела все бороздки.
 Жаркий ветер безвременно и насильно отнял у цветов благоухание
 И разбросал по степи листья.
 Деревя блекнут, трава горит, марена чахнет.
 Буйволы бодают друг друга за лужу;
 Голодные кони роют копытом нагую землю;
 Мальчики дерутся у фонтана за оскудевшую струю...
 Первиядер (Всевышний), что будет с нами!
 Засуха – мать голода, а голод – отец болезней, брат разбоев!
 Ветер горный, ветер свежий!
 Принеси нам на крыльях своих благодать Божию!
 Облака, – сосцы жизни!
 Пролейте небесное молоко на землю.
 Разразитесь грозой, но смойте с лица земли загар.
 Свейте укор в бесплодии.
 Бросьте стрелы свои на грешных,
 Но обрадуйте невинных...
 Ведь не все грешники на свете,
 И в лоне вашем не одни молнии:
 Есть и дождь освежающий;
 Есть не только страх, но и надежда!
 Сизые тучи, крылья ангелов!
 Повеите нам прохладой, отряхните с себя росу!
 О лейте же, спешите!...
 Милости просим»

(Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 186–187).

Данная молитва о дожде – это целая энциклопедия языческих верований жителей Дербента. Главным персонажем мольбы о дожде, как и в терекеменской песне о Гудуле, является посланник Бога, который приносит его благодать (дождь) всему живому на земле. И если в терекеменской песне он выступает в облике аиста, то в приведенной молитве – это «ветер горный, ветер свежий», который на крыльях своих может доставить «благодать Божию».

Божество грозы (грома и молнии) в тексте дербентской молитвы не персонафицировано, в отличие от главного персонажа пантеона богов Первиядера (персидский аналог Всевышнего), который как бы в ответе за все. Это к нему относился отчаянный возглас молящегося – «что будет с нами!». Однако божество

грозы просматривается в образах облаков, наделенных в молитве различными эпитетами: «облака вешние», «облака – сосцы жизни», «дети неблагодарные», «сизые тучи, крылья ангелов». К облакам обращена вся молитва; облакам рисуется в ней картина неблагополучия на земле; облакам напоминает их родословная – «дети нашего моря», «мать ваша, земля», «меньшие братья ваши, колоски»; облакам направлены упреки в неблагодарности родителям – морю и земле – «дети неблагодарные». Облака сравниваются с «сосцами жизни», проливающими «небесное молоко» на землю, т.е. дождь. Но в то же время дождь определен в молитве как «благодать Божия», т.е. Всевышнего. Божество грозы в облике облаков имеет лоно, в котором есть молнии и «дождь освежающий». Первые в языческой молитве имеют аналог – «страх», второй – «надежда». Молнии, которые названы «стрелами» облаков, выступают в языческой молитве орудием наказания грешных, отсюда и страх перед наказанием, а дождь – это благодать для невинных, поэтому и надежда. В молитве переданы две противоположно направленные функции божества грозы – наказующая и дарующая.

Сам дождь, т.е. небесная влага, обозначен в молитве несколькими эпитетами: «жемчуг», «благодать Божия», «небесное молоко», «дождь освежающий», «роса».

В тексте молитвы имеется интересный, на наш взгляд, пассаж, который может свидетельствовать еще об одном персонаже пантеона древних жителей Дербента. Одна из просьб к облакам (божеству гроз) сформулирована следующим образом: «Но смойте с лица земли загар, свейте укор в бесплодии». «Свейте укор в бесплодии» – может означать призыв укорить божество засухи, породившей бесплодие на земле, которое обрисовано в молитве яркими красками: «земля...сгорает от жажды», «колоски...ломаются под кузнечиком», «засуха выпила водоводы», «деревя блекнут, трава горит, марена чахнет», «буйволы бодаются», «голодные кони», «мальчики дерутся». Образ засухи, названный в молитве «матерью голода», сопоставим с персонажем верований кумыков Сюткьатын – «безводной женщиной», определенной нами как злой дух засухи.

Возможно, что языческая молитва Муллы-Нура в древности читалась исполнителями обряда в культовом месте, расположенном за пределами города. Именно туда перенесли свои молитвы о дожде мусульмане Дербента, когда моления в мечетях не принесли желаемого дождя: «...страх неурожая одолел дербентцами... Давай они молиться в мечетях: нейдет дождь! Давай потом сочинять торжественные ходы за город, в надежде, что Аллаху сквозь открытое небо слушнее будут их мольбы, чем сквозь плитные своды: ни капли!... Что делать?... Принялись за языческие поверья» (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 190). Как нам представляется, молебен, проведенный в окрестностях г. Дербента – это синкретический обряд, основу которого составлял мусульманский ритуал (молитва), но проведенный, вероятно, в месте нахождения в древности языческого объекта.

Вариант 3. Этот вариант в значительной степени идентичен кумыкскому и терекемскому вариантам с задрапированным в зелень главным персонажем (соответственно 6-й и 1-й варианты). Его участниками являлась группа мальчиков, среди которых один – с особенными чертами лица, «хорошенький как ангел» драпировался («обвязывался») ветвями, украшавшимися цветами и лентами. Исполнители этого варианта обряда вместе с ряженым «... пробегали по улицам, напевая в лад песни в честь Гюдуля...» (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 190). А.А. Бестужев-Марлинский, наблюдавший исполнение этого обряда в Дербенте в 1819 г., привел только припев песни:

«Гюдуль, Гюдуль, хош гяльды!
Ардындан ягыш гяльды!
Гялин, аяга дур-сан-а,
Чюмчанын долдур-сан-а!»
(Приветствуем тебя, Гюдуль:
Вслед тебя льется дождик.
Встань, красавица, на ноги
И полным ковшом утоли свою жажду)
(Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 190).

Перевод А.А. Бестужева-Марлинского ритуальной дербентской песни о дожде привел в своем труде Н. Дубровин (раздел о татарах Закавказья) (Дубровин Н., 1871б. С. 351).

А.А. Бустужев-Марлинский, хорошо знавший азербайджанский язык, сделал существенное разъяснение одного термина, обозначающего понятие «ковш». Термин «чюмчанын» в дербентской песне о дожде означал не просто ковш, он использовался только по отношению к деревянному ковшу. Металлический же ковш, как отметил писатель, «всегда возимый на седле, называют они джам» (Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 190. Прим. 1). Замечание А.А. Бестужева-Марлинского делает более весомым наше заключение о назначении ковша в терекменском варианте песни о дожде как ритуального атрибута, символизировавшего благополучие.

Обращает на себя внимание полное совпадение двух строф текстов песен о дожде терекменского и дербентского вариантов, но различно переведенных:

1) «Гялин, аяга дур-сан-а» – встань, красавица, на ноги (пер. А.А. Бестужева-Марлинского 1819 г.); – невеста, вставай же на ноги (пер. А. Калашева 1891 г.).

2) «Чюмчанын долдур-сан-а» – И полным ковшом утоли свою жажду (пер. А.А. Бустужева-Марлинского 1819 г.); – наполни мой ковш (пер. А. Калашева 1891 г.).

Несмотря на некоторые отличия в переводах одних и тех же строф, смысловое значение текстов остается неизменным. В обоих вариантах главным персонажем являлся Гюдуль, кстати, А.А. Бестужев-Марлинский, по его замечанию, «...не мог собрать о нем никаких положительных сведений» (Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 190). Автор предположил, что Гюдуль был когда-то богом рос и дождей. Однако и перевод этого термина С.Ш. Гаджиевой как аист и смысловое содержание обоих вариантов текста (терекменского и дербентского) свидетельствуют о том, что функции божества Гюдуля заключались в доставлении благодати божества, дарующего дождь с громом и молнией. В какой-то степени Гюдуль терекменцев и азербайджанцев типологически схож с божествами путей древних тюрков, связующая функция которых признана большинством исследователей. Особым божествам дорог поклонялись в VII в. и жители «страны гуннов» Прикаспия, на что указывал Мовсес Каланкатуаци (См.: Гмыря Л.Б., 2009б. С. 263–266).

Наша интерпретация относительно семантики персонажа Гюдуль у азербайджанцев Дербента подтверждается вариантом ритуальной песни, исполняемой азербайджанцами с. Шахлы (Казахский район Азербайджана) при проведении обряда вызова солнца, в которой главный персонаж обозначен термином Году. Текст этой песни, взятой из статьи Дж. Багирова (1936 г.), приведен А.Г. Трофимовой (Трофимова А.Г., 1965. С. 108). Несмотря на разную направленность обря-

дов (вызов дождя и вызов солнца), функции главных персонажей в них идентичны.

Обряд вызова солнца в с. Шахлы проводился детьми. Участники обряда обходили дома селения с определенным атрибутом, представлявшем собой палку, обмотанную шерстью или куском ткани. При этом исполнялась ритуальная песня следующего содержания:

«Видели ли вы Году-году?
Приветствовали ли вы его?
Когда тут проходил Году,
Видели ли вы ясную погоду?
Когда я шел к бабушке,
Собака укусила меня в икру.
Дайте маслица смазать рану.
Дайте чем перевязать ее.
Кто даст, тому желаем сына,
Кто откажет, тому желаем дочь,
Притом слепую на один глаз,
Пусть обвалится шатер и задавит ее».

Персонаж Году представлен в данном варианте песни пешим божеством, в отличие от терекеменского Гудула-аиста (крылатое божество). Однако их функции идентичны – коммуникативные. И в азербайджанском варианте песни отсутствие дождя связывается с ранением главного персонажа, в функцию которого входила доставка благодати Бога. Если в терекеменском варианте у Гудула поранены крылья, то у Году азербайджанцев поранена нога (собака укусила меня в икру). Если в терекеменском варианте исполнители обряда просят дать «долю, пай» Гудулу, то в азербайджанском – просят дать масла, чтобы вылечить рану. Концовка обоих вариантов песни практически идентична по содержанию и форме исполнения. Она содержит благопожелание и проклятье одновременно – пожелание жизни сыну семьи, давшей «пай» божеству, и пожелание смерти дочери семьи, не давшей «пая».

Атрибут обряда жителей с. Шахлы (обмотанная шерстью или тканью палка), вероятно, символизировал орудие ритуального «творения» явления, т.е. имел явно выраженную репродуцирующую направленность.

В Дербенте при проведении обряда с ряженым, по данным А.А. Бестужева-Марлинского, проводились народные празднества: «Молодежь, плеща руками, плясала и пела кругом веселым хороводом с самоуверенностью простодушия» (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 190).

Отличие дербентского варианта обряда от терекеменского состоит в том, что в нем отсутствовало одно ритуальное действие – обливание водой ряженого и участников шествия. Одаривание, т.е. жертвоприношение Гудулу, также проводилось своеобразно: «Мальчики расстилали платки на перекрестках и собирали с проходящих деньги на воск да на розовую воду» (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 190). Сбор жертвенных денег предшествовал проведению шествия с ряженым.

Вариант обряда вызова дождя с ряженым, описанный А.А. Бестужевым-Марлинским, пересказал Н. Дубровин (*Дубровин Н.*, 1871б. С. 351). Однако он полагал, что дождь дербентцы просили у неба – «дербентцы прибегают к языческим обрядам, с целью испросить себе у неба дождя» (*Дубровин Н.*, 1871б. С. 357). Из

текста исследования Н. Дубровина не ясно, является ли это утверждение авторской интерпретацией припева цитируемой ритуальной песни или же автор располагал дополнительной информацией.

Вариант 4. Несмотря на внешнюю мусульманскую оболочку этого варианта обряда (его предлагает провести мулла Джума-мечети г. Дербента Мир-Гаджи-Фатхали-Исмаил-оглы; обряд сопровождался чтением мусульманской молитвы), сущность его, однако, языческая. Описание его дается А.А. Бестужевым-Марлинским в форме словесного обращения муллы к верующим: «Скажу, братья, одно слово: не знаю, придется ли оно вам по душе, а слово это будто ангел обронил из своей думы. Отцы и деды наши в истому засухи выбирали, как сами вы слышали, сами своими глазами видели, чистого душой и телом юношу и посылали его со своей молитвой к Аллаху ближе, на высь гор. И он должен бывал набрать снег с темени Шахдага в кувшин, и молиться за своих ближних с теплою верою, и принести этот кувшин, не ставя его на землю, в Дербент, и вылить растаявший снег в море. Аллах велик! Море закипало, и тучи слетались откуда невидимо, и благодатный ливень напоял, живил мертвую землю!» (*Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 195*).

Данный вариант обряда являлся несомненно традиционным, языческим – мулла ссылаясь на его исполнение предками жителей Дербента – отцами и дедами.

Исполнитель главной миссии, в функцию которого входило, преодолев все препятствия дальнего и опасного пути, доставить в Дербент дар Бога – снег с вершины высочайшей горы Кавказа Шахдаг*, по канонам языческих верований должен был быть непорочным («чист душой и телом»). В качестве доставщика «священного» снега горожане избрали юношу – племянника Муллы-Нура, чья молитва «от сердца» (2-й вариант) приведена нами выше.

Маршрут опасного путешествия (дальний, трудный путь через реки и горы, угроза нападения разбойников) проходил из г. Дербента, далее через р. Дарбас (Рубас), р. Самбур (Самур), далее вверх по течению Самура (Посамурье) к горе Шахдаг (*Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 218–245*). Шахдаг – это одна из величавших вершин Южного Кавказа, с этой горы перед посланником жителей Дербента открывался вид на весь Дагестан (*Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 246*).

Действия юноши состояли в том, то на самом «темени» г. Шахдаг «он набрал снегу в кувшин, обвязал его чистым полотном и с набожною осторожностью стал спускаться долу» (*Бестужев-Марлинский А.А., 1995. С. 246*).

Когда кувшин со священной влагой был доставлен в Дербент, в джума-мечети прошел молебен, затем процессия горожан, возглавляемая муллами и почетными жителями, двинулась к морю. Кувшин с талым снегом нес юноша. На берегу моря мулла, вновь прочтя долгую молитву, опрокинул «роковой сосуд» в Каспий. И далее состоялся акт ритуального «творения» – «... прыснуло море о камни, когда благословенная вода пролилась в его лоно. Прыснуло и зашумело глухо. И черные тучи покатались с гор Табасаранских, как будто в раздумье на-

* Гора Шахдаг (4246 м над уровнем моря) расположена в верховьях р. Кусарчай (Азербайджан), протекающей южнее р. Самур. По высотной отметке она уступает на Южном Кавказе только г. Базардюзю (4466 м над уровнем моря), расположенной в непосредственной близости от нее.

легли на край Дербентского угория; ...Грянул далекий гром... и дождь проливной зашумел, напоая обильными струями исчахнувшую землю, освежая раскаленный зноем воздух» (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 248).

Н. Дубровин, упомянув о варианте обряда вызова дождя в Дербенте с песнопением о Гудуле (3-й вариант), на описанный выше (4-й вариант) не указал. Нет его анализа и в современных исследованиях. А между тем, ссылка муллы джумамечети на его традиционность, исполнение «отцами и дедами» говорит о более ранней его хронологии, нежели обряд 3-го варианта с ряженым. Если в молитве о дожде (2-й вариант) и песне о дожде (3-й вариант) проводниками, носителями «благодати Бога» – дождя выступают соответственно «ветер горный» и крылатое божество Гудул, то в традиционном обряде роль проводника исполнял непорочный юноша. Он отправился в поднебесье – на вершину высочайшей горы, добыл дар Бога и принес его жителям города. Проводившийся в Дербенте обряд вызова дождя, по всей вероятности, являлся мистерией мифа.

А.А. Бестужев-Марлинский очень точно обозначил вызванный ритуальными действиями дождь термином «призванный», т.е. искусственный. Он не отверг появление дождя через посредство «колдовства» или игры случая. Ценность его описания обрядов вызова дождя состоит в том, что автор был их очевидцем (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 248).

Исходя из проанализированного выше текста молитвы о дожде (2-й вариант), где представлена генеология задействованных в обряде персонажей пантеона: облака – дети моря и земли, можно интерпретировать заключительную сцену традиционного обряда вызова дождя – выливание из кувшина талого снега в море как ритуальный акт «оплодотворения» моря. Набранный непорочным юношей на вершине высочайшей горы Шахдаг снег, т.е. с места, расположенного «к Аллаху ближе», является по существу даром Бога. Выливание талого снега в море сопровождалось «закипанием» моря, т.е. принятием этого дара. Результатом этого ритуального действия являлось появление дождевых туч, тех самых, которые названы в молитве «детьми моря». Схематично этот мифологический процесс можно представить следующим образом: небо → снег → гора → талая вода → море → облака → дождь → земля.

Неясным в этом мифологическом процессе является один момент – кувшин, наполненный снегом, нельзя было ставить на землю в продолжение всего времени доставки дара Бога. Это требование, возможно, исходило из того, что цель всего действия заключалась в оживлении мертвой земли – «ливень напоил, живил мертвую землю». Земля из-за засухи считалась мертвой, поэтому, видимо, живительный дар Бога нельзя было подвергнуть соприкосновению с умершим творением.

Сравнительный анализ ритуалов обряда вызова дождя тюркоязычных народов Прикаспийского Дагестана выявляет как их общие черты, так и существенные различия, а также общие закономерности, лежащие в основе их семантики.

Наибольшей вариабельностью отличается обряд вызова дождя кумыков (6 вариантов). У тюркоязычного населения Дербента выделяется 4 варианта обряда. Разновидностью обладают и ритуальные песни кумыков (5 вариантов). У дербентцев удалось выявить 3 варианта ритуальных текстов, 2 из которых – поэтической формы. Многообразие песенных вариантов кумыков обусловлено их локальным характером (варианты северных и южных районов, предгорных и пограничных с горными). Тематическое содержание основного блока ритуальных текстов в

основном однотипно – это всеобщая зависимость от дождя как благодати Бога (песни о Заме, Земире, Сюткьатын).

Анализ ритуальных текстов, исполнявшихся в обрядах вызова дождя, выявляет в одних случаях их синкретический характер (наложение поздних вариантов на ранние), в других – принадлежность к разным хронологическим этапам. Так, в дербентском блоке вариантов обряда вызова дождя наиболее ранним представляется вариант с выливанием талого снега в море (4-й вариант). В нем проявлены древние культы – поклонение горным вершинам (гора Шахдаг); моление на высочайшей горной вершине; поклонение морю и земле; восприятие моря и земли как священной супружеской пары (отец-мать); представления о «нечистоте мертвой земли» (кувшин со снегом нельзя было поставить на землю); творение акта ритуального «оплодотворения» моря (выливание в море талого снега со священной горы). На древний характер этого варианта обряда указывают также ссылки на его традиционность и принадлежность к отечественным верованиям (отцы и деды проводили), и причастность к их исполнению очевидцев («сами вы слышали, сами своими глазами видели»).

К ранним вариантам обряда вызова дождя можно отнести также обряд с камушками и кремешками, запечатленный в ритуальной песне (1-й вариант).

Основной блок кумыкских ритуальных текстов (о Заме, Земере), на наш взгляд, носит синкретический характер. Хронологически более ранними в них являются завершающие куплеты, описывающие ритуальные действия:

«Мы наденем пестрые мешки,
Проя у бога Тенгри дождя.
Мы наденем зеленые мешки,
Чтобы шел дождь с громом.
Мы плачем, обняв землю,
Проя у Тенгри дождя

Также ранним представляется вариант песни о дожде, в котором речь идет о молочной женщине (Суткьатын), интерпретированный нами как злой дух засухи, жаждущий жертвоприношений в виде молока. Суткьатын, по-верьям, могла «успокаивать плачущего», т.е. просящего о дожде, если этому божеству приносилась жертва.

Типологически близкими (однотипными) являются главные персонажи ритуальных песнопений о дожде Гудул терекемцев и Гюдуль дербентцев. Несомненно, это персонажи языческих пантеонов, как определили его А.А. Бестужев-Марлинский и Н. Дубровин. Однако мы не можем согласиться с данной исследователями семантикой этих персонажей: Гюдуль дербентцев – это бог рос и дождей (*Бестужев-Марлинский А.А.*, 1995. С. 190) или бог дождей (*Н. Дубровин*). Как отмечалось выше, наше понимание сущности этих персонажей состоит в том, что – это божества-посланники (боги путей). Наиболее явственно эта их основная функция просматривается в терекемском варианте ритуальной песни. В ней Гудул сравнивается с аистом, т.е. выступает в образе крылатого божества. Гудул терекемцев и Гюдуль азербайджанских дербентцев сопоставимы с богами путей, входивших в пантеон древнего населения Прикаспийского Дагестана (*Мовсес Каланкатуаци*. С. 124; *Гмыря Л.Б.*, 2009б. С. 263–266) и древнетюркских племен Южной Сибири (*Кляшторный С.Г.*, 1981. С. 135; 2006. С. 256, 316). Их коммуникативная функция быть посредниками между миром божеств (Верхний мир) и миром людей (Средний мир) не вызывает сомнений у исследователей (*Кляштор-*

ный С.Г., 1994. С. 84). Ареал функционального проявления Гудула терекменцев и Гюдуля дербентцев ограничивается дорогой (молодая невеста в терекменском варианте провожает Гудула в дорогу, в дербентском варианте приветствуют уже прибывшего и принесшего дождь Гюдуля).

Семантика образов Зама и Земире, где первый определен П. Пржецлавским как покровитель дождя, а второй С.Ш. Гаджиевой – как божество дождя, не представляется окончательной. Возможно, что это боги-посредники, боги путей, приносящие дары верховного Бога людям. Во всех вариантах ритуальных песен идентичен перечень зависящих от божества культурных объектов и образов Среднего Мира. Среди первых названы арыки, мельницы, посевы, луга, среди вторых – пахарь, пастух, табунщик, мельник, девушка с косами, а также овцы, телята, табуны. Интересно отметить, что «девушка с косами цвета каштана» во всех вариантах текстов связывается только с пастухом (чабаном).

Божество, дающее благодать (дождь), обозначено в ритуальных песнопениях по-разному. В одних случаях оно передано через обобщенное понятие Бог, в других назван конкретный персонаж Тенгри или Суткьатын.

Божественность главных персонажей обряда вызова дождя определяется необходимостью принесения им жертв – хлеба с молоком (для Земире или Суткьатын) или доли (пая) (для Гудула или Гюдуля) и кровавой жертвы – легкие и печень черного бычка для (Тенгри).

Во всех вариантах ритуальных текстов наличествует перечень объектов, нуждающихся в благодати божества – дожде. Это сам человек и объекты его жизнедеятельности. Во всех вариантах содержится просьба (мольба) дать эту благодать, иногда она передана в форме заклинания.

В некоторых вариантах обряда вызова дождя проводился ритуал обливания персонажей водой или бросания их в водный источник. У кумыков водой из кувшина (вода подземного источника) обливали персонажей и атрибуты обрядов (1-й, 4-й, 6-й варианты), водой из реки обливали мучную куклу (3-й вариант) и ряженую женщину (2-й вариант), ее же бросали и в реку. У терекменцев обливали задрапированного в зелень персонажа. У дербентцев в воду бросали камешки (1-й вариант), талый снег с вершины высочайшей горы выливали в море (4-й вариант).

Исходя из определения моря как «отца облаков» (дербентская молитва о дожде 2-го варианта обряда), как персонажа, обладавшего репродуктивными свойствами (дождевые облака рождались после выливания в море талой воды с вершины священной горы), ритуалы обливания водой главных персонажей обряда (запевалы, ряженые, чучела, куклы и т.д.) или бросание их в воду источников можно интерпретировать как мифологические акты «оплодотворения». Мифологическими репродуктивными парами в этом акте выступали: небо (снег) – море; подземный источник (родник) – молодая девушка (первенец) или как вариант – ряженный в зелень и скульптурное изображение божества.

Раскрыть семантику персонажей – исполнителей обряда вызова дождя и атрибутов обряда тюркоязычного населения Прикаспийского Дагестана помогают данные из ритуальной практики населения Турции. Местное население восприняло язык и религию тюркских кочевых племен, завоевавших Византию в XI в., в свою очередь тюркские племена заимствовали у местного земледельческо-скотоводческого населения многие элементы духовной культуры, в том числе и связанные с календарной традицией (Танишева А.Э., 1998. С. 145–146).

В Турции дожди, выпадавшие в апреле, обозначались как берекетли йагмурлар (благодатные дожди), которые, по верования, обеспечивали хороший урожай, здоровье и благополучие. Под струи весеннего дождя девочки подставляли головы, чтобы лучше росли волосы, весеннюю дождевую воду собирали в специальную чашу и использовали ее как целебное средство (Тенишева А.Э., 1998. С. 161). Обряд вызова дождя включал много вариантов ритуальных действий – общественные мусульманские моления; обряд с участием женщин с младенцами и скота с молодняком, где главными компонентами были плач младенцев и бляение молодняка; опускание камешков в воду (от 7 до 41 тыс.), опускание в воду черепа коня (Тенишева А.Э., 1998. С. 161–164). Все эти варианты обряда, несмотря на языческую сущность, были освящены господствующей религией исламом. Мусульманское духовенство играло в них ведущую роль. Древним языческим заклинаниям была придана видимость мусульманских молитв. С просьбой о дожде турки обращались, как правило, к Аллаху. Однако, как отмечают исследователи, «... примечательным является частое употребление в молитвах о ниспослании дождя, вместо имени Аллах, слова Танры в значении Бог» (Тенишева А.Э., 1998. С. 164). Танры определяется как аналог имени древнетюркского Верховного Божества, Божества Неба – Тенгри.

Наиболее действенным, однако, вариантом обряда вызова дождя, проводившимся в Турции тогда, когда исполнение других вариантов не приносило желаемого результата, был вариант, известный под разными названиями: Кепче кадын (Ковш-женщина), Чёмче гелин (Черпак-невеста), Чуллу кадын (Женщина, одетая в попону), Су гелини (Невеста воды). Этот вариант обряда не был освящен исламом и его проведение даже осуждалось мусульманским духовенством (Тенишева А.Э., 1998. С. 164).

Суть этого варианта обряда состояла в том, что его участники (женщина и дети) обходили все дома селения с куклой, изготовленной из ковша или метлы, которые привязывались к палке и обряжались в женскую одежду. Ритуальная кукла могла быть изготовлена и из ракитника. Эти куклы назывались: Невеста воды, Черпак-невеста, Ковш-женщина, Женщина, одетая в попону. Участники обряда у каждого дома исполняли ритуальную песню:

«Пришла Кепче кадын
И стоит она у ворот.
Масло желтой коровы,
Яйцо черной курицы,
Тесто в квашне,
У ворот грязь –
Дай, Аллах, дождь».

Текст этой песни был издан Абдулкадыром в 1930 г. (Цит. по: Тенишева А.Э., 1998. С. 165). Хозяйки обливали детей и ритуальную куклу водой и одаривали участников маслом, яйцами и другими продуктами, которые потом поедались в совместной трапезе. В некоторых районах Турции вместо куклы использовался задрапированный в зеленые ветки мальчик-первенец, на голове которого укрепляли сито с травой. Ряженого называли Капчеджик (Черпачок). Его также водили по селу, обливали водой и одаривали продуктами. В северных районах восточной части Турции (Анатолии) обряд вызова дождя назывался гёде-гёде, что исходя из местного диалекта языка, переводится как «лягушка» (Тенишева А.Э., 1998. С. 165). Главным компонентом этого варианта обряда было ведро с водой, куда по-

мещали лягушку, с ним дети обходили дома селения. По аналогии с Гудулом те-рекеменцев и Гюдулом дербентских азербайджанцев турецкий персонаж гёде-гёде может быть воспринят как искаженное название древнего божества-посланника (бога путей). Кстати, аист – один из положительных образов в верованиях турков (Восточная Анатолия). Он считается у турок предвестником благополучия. С образом аиста связан целый комплекс примет праздника встречи весны (Навруз). В день Навруза ходили смотреть, что аист принесет в клюве в свое гнездо. Колос предвещал урожайный год, кусок ткани был предвестником неспокойного года, аист в полете осмысливался как предстоящее нахождение вне родины, спускающийся аист – необходимость быть на родине (*Тенишева А.Э.*, 1998. С. 159).

В персидской культурной традиции аист также был положительным персонажем. В праздник зазывания весны исполнялись ритуальные песни, в которых восхвалялась весна, птицы и особенно аист, с которым связывали появление весны и тепла (*Логашова Б.-Р.*, 1998. С. 70).

Что касается персонажей некоторых вариантов обряда вызова дождя тюркоязычных народов Прикаспийского Дагестана, которые подвергались обливанию водой или бросанию в воду источников, то они могут быть интерпретированы как составляющие репродуктивную пару (персонаж – вода), а именно, как, главным образом «невеста» воды. Сам вариант обряда может быть определен как «свадьба» воды и невесты, где репродуктивными свойствами наделялись вода родника или реки. В дербентском варианте обряда выливания талого снега в море (4-й вариант) репродуцирующим свойством наделялся этот атрибут (снег с вершины горы), а море воспринималось как природное лоно, обладающее способностью к воспроизводству, аналогично женскому лону.

В целом варианты обряда вызова дождя тюркоязычных народов Прикаспийского Дагестана по их семантике можно разделить на три группы: 1) обряды «творения» (репродуктивные); 2) обряды «моления» (пассивные); 3) синкретические обряды, включавшие элементы первых двух групп.

К обрядам «творения» (1-я группа) отнесены нами те варианты обряда вызова дождя, в которых вода использовалась как главное репродуктивное начало. У кумыков это 2-й, 3-й, 6-й варианты; у дербентцев – 1-й и 4-й варианты. В них участники обряда (члены коллектива) «творят» нужное явление, в данном случае, дождь, устроив ритуальную свадьбу мифологических пар. И если женская составляющая пары может принимать в обряде различный облик, то мужская только одна – это питьевая вода любого источника, т.е. пресная вода.

К обрядам «моления» (2-я группа) отнесены нами варианты, в которых главным компонентом являлось чтение языческих молитв-просьб о дожде, обращенных к божествам (Богу Неба и Богине засухи) или их посланникам – Богам путей. У кумыков это 5-й вариант; присущ он и ногайцам; у дербентцев – 2-й вариант. Сущность этих вариантов обряда заключена в обозначении объекта, могущего произвести нужное явление, т.е. его «творца» как верховного Бога (или Богини засухи). Бог-посланник (Бог путей) в данном контексте выступает как коммуникатор, приносящий нужное, но не являющийся творцом.

Разница между двумя группами вариантов обряда вызова дождя (1-й и 2-й) носит принципиальный характер. В первой группе «творцами» явления выступает весь коллектив (жители селения – исполнители и участники). Во второй группе коллектив возлагает надежду на получение нужного явления только на главных

богов своего пантеона. Такую позицию можно считать пассивной в отличие от позиции «творцов» первой группы.

К группе синкретических обрядов (3-я группа) отнесены нами варианты, содержащие элементы первых двух групп, а именно ритуалы «творения» и «моления». У кумыков – это 1-й вариант, включающий репродуктивный ритуал обливания водой, но сопровождаемый ритуальной песней, текст которой может быть расценен как молитва, мольба к Богу. У терекеменцев таким же образом могут быть определены действия с задрапированным в зелень персонажем («творение») и песня о Гудуле («моление»). Аналогичен ему и дербентский 3-й вариант обряда вызова дождя.

Представляется, что сущность обрядов 1-й и 2-й групп обусловлена различными культурными традициями. Третья группа манифестирует процесс культурной миксации в области идеологии.

Этнографические данные об обряде вызова дождя, а именно, обрядах 1-й и 3-й групп, имеют прямые соответствия в религиозной практике населения Прикаспия VII в. В повествовании о религии населения «страны гуннов», помещенном в сочинении Мовсеса Каланкатуаца, отмечается, что чародеи «.. своим сатанинским и дьявольским заблуждением порой на виду у всех устраивали видимость проливных дождей и засухи, иссушающей землю» (*Мовсес Каланкатуаца*. С. 129). Автор отметил способность служителей культов «творить» такое явление, как дождь. Речь идет не о молитвах, не о просьбах или заклинаниях, а об определенном рода действиях, переданных словосочетанием «устраивали видимость». В другой части повествования уже сами служители культов упоминают эти свои способности как одни из самых важных: «...во время засухи палящей и в знойные, жаркие дни мы силою их (священных деревьев. – Авт.) вызвали дожди, которые охлаждали сильный зной, поили растения и саженцы, наполняли (соками) плоды на съедение вам и в наслаждение» (*Мовсес Каланкатуаца*. С. 128; *Гмыря Л.Б.*, 2009б. С. 408, 430). И здесь обозначено действие служителей культов – «вызывали дожди». И здесь нет упоминаний об обращении к божествам, хотя отмечена роль «священных» деревьев, посвященных мифическому богатырю Аспандиату, понимаемому нами как культурный герой-первопредок (*Гмыря Л.Б.*, 2009б. С. 234–250).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962.
Артамонов М.И. История хазар. СПб., 2002.
Бестужев-Марлинский А.А. Мулла-нур. Быль // Бестужев-Марлинский А.А. Кавказские повести. СПб., 1995.
Гаджиева С.Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961.
Гаджиева С.Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX – начало XX в. М., 1979.
Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь и календарные обряды кумыков. Махачкала, 1989.
Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы XIX – начало XX в. Историко-этнографическое исследование. М., 1990.

Гаджиева С.Ш. Кумыки. Историческое прошлое, культура, быт. Кн. I. Махачкала, 2005.

Генко А.Н. Арабский язык и кавказоведение // Труды Ин-та востоковедения. М.; Л., 1941. № XXXVI.

Гмыря Л.Б. Идеологические представления населения раннесредневекового Прикаспийского Дагестана (по фольклорным материалам, этнографическим сведениям и археологическим данным) // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 885.

Гмыря Л.Б. Хазары на Кавказе // История татар с древнейших времен. В 7-и т. Т. 1. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002а.

Гмыря Л.Б. Обряд «вызова дождя» в стране гуннов Прикаспия в VII в. н.э. по данным армянских и арабских источников // Древнетюркский мир: история и традиции. Материалы конференции. Казань, 2002б.

Гмыря Л.Б. «Диковинный» обряд вызова дождя в религиозной практике населения Прикаспийского Дагестана (652/653 г.) // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2009а. № 3.

Гмыря Л.Б. Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв. Махачкала, 2009б.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. I. Кавказ. СПб., 1871а.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. II. Закавказье. СПб., 1871б.

Канунова Ф.З. А.А. Бестужев-Марлинский и его «Кавказские повести» // Бестужев-Марлинский А.А. Кавказские повести. СПб., 1995.

Каранашлов О. Аул Чох // СМОМПК. Вып. IV. Тифлис, 1884.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС. 1977. М., 1981.

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб., 2006.

Логашова Б.-Р. Персы // Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии. Годовой цикл. М., 1998.

Мовсес Каланкатуаци. История страны Алуанк / Пер., предисл. и комм. Ш.В. Смбатяна. Ереван, 1984.

Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. Т. XII. Апрель. № 4. СПб., 1860.

Тенишева А.Э. Турки // Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии. Годовой цикл. М., 1998.

Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Вып. II. Баку, 1965.