

Л.Б. Гмыря

**ОБРЯДЫ ВЫЗОВА ДОЖДЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАСЕЛЕНИЯ
ГОРНО-РАВНИННЫХ РАЙОНОВ ЦЕНТРАЛЬНОГО И ЮЖНОГО ДАГЕСТАНА
(кайтаги, табасаранцы, лезгины, народы лезгинской группы)¹**

По данным литературных источников, в традиционной культуре населения горно-равнинных районов Центрального и Южного Дагестана сохранилось 29 вариантов обряда вызова дождя. У кайтагов зафиксировано 3 варианта этого обряда, у табасаранцев – 13, у лезгин и народов лезгинской группы – также 13, кстати, один из вариантов обряда вызова дождя у табасаранцев имел пять разновидностей, другой у лезгин – семь разновидностей.

Кайтаги. У кайтагов выявлено три варианта обряда вызова дождя:

Вариант 1. Главным персонажем этого варианта обряда являлась «дождевая» кукла, остов которой, состоявший из двух перекрещенных палок (с. Карацан) или деревянных вил (с. Маджалис), облачали в женскую одежду. Манипуляции с обрядовой куклой были двойными.

Вариант 1а. Исполнители обряда – девушки и дети, или только девушки (с. Маджалис) носили куклу по селению, исполняя ритуальную песню. Жители обливали их водой и одаривали продуктами (орехи, яблоки). Исследователи зафиксировали несколько видов ритуальной песни этого варианта обряда.

1) «Чтобы солнце было и погода улучшилась,
Чтобы дождь пришел с тучами и облаками».

(с. Карацан);

2) «Ва мургъерек, мургъерек
Массай мургъерек.
Что нужно мургъерек?
Вода для пятки.
Что нужно парню-чабану?
Девушка с вьющимися волосами.
Что нужно крестьянину?
Крестьянину нужна вода».

(с. Маджалис);

3) «Ва азкъатун, азкъатун
Аз къатунга не герек?
Сабанчига сув герек
Бизга сув не герек»
(О, Азкатун, Азкутун.
Что нужно Азкатун ?
Для крестьян нужна вода
Нам вода что нужна).

(с. Санчи, магал Мадкалис-Катта)

(Алимова Б.М., 1998. С. 193–194).

Третий вид песни исполнялся на кумыкском языке, ее последняя фраза, как полагает Б.М. Алимова, искажена. Исследователь считает, что обряды вызова дождя с куклами были наиболее древними (Алимова Б.М., 1998. С. 193).

¹ Данная статья является продолжением исследования обрядов вызова дождя в традиционной культуре народов Дагестана (См.: Гмыря Л.Б., 2010а. С. 103–124; 2010б. С. 125–138). Она 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. 287–314.

Вариант 1б. В с. Санчи молодежь собиралась с «дождевой» куклой около святого объекта селения (пира). Затем все, вооружившись хворостинами или палками, шли с песнями к реке. «Дождевую» куклу обливали водой из реки, палками и хворостинами били по воде, обрызгивая участников обряда, и просили дождь (Алимова Б.М., 1998. С. 195). Обряд завершался совместным поеданием на площади селения ритуального супа, приготовленного многодетными женщинами из пшеничной крупы.

Вариант 2. Этот вариант обряда включал действия с валунами. У кайтагов выявлено две его разновидности.

Вариант 2а. Жители с. Варсит во время засухи отправлялись к местонахождению священного камня, который был известен под названием рурхал (священный) пир. К нему подходила самая старая и уважаемая в селе женщина, она, поглаживая его, произносила заклинание: «О святой пир, сжался над людьми, все, что посеяно, сохнет, пошли людям дождь».

Вариант 2б. В с. Карацан участники обряда вызова дождя – женщины, возглавляемые женщиной-первенцем, отправлялись к камню антропоморфной формы, который лежал на пашне у подножия возвышенности. Раздав жертвоприношение (испеченные хлебцы в виде птиц и животных), женщины трижды обходили камень и молили Бога о дожде (Алимова Б.М., 1998. С. 193). Затем женщина-первенец подходила к камню и переворачивала его, при этом участницы обряда читали молитвы. В период продолжительных дождей камень ставили на прежнее место (Алимова Б.М., 1998. С. 193).

Как нам представляется, данный вариант обряда с камнем включает два обряда – проведение коллективного моления у священного камня и его переворачивание. Б.М. Алимова полагает, что в нем проявился культ предков, исходя, вероятно, из антропоморфной формы священного камня.

Вариант 3. Это вариант обряда включал коллективные моления пожилых людей у святых могил (пиров) и опускание в воду надмогильного камня погибшего человека. Камень держали в воде до тех пор, пока не начинался дождь, после чего его возвращали на место (Алимова Б.М., 1998. С. 193).

Табасаранцы. У табасаранцев обряд вызова дождя отличался многовариантностью. Р.И. Сефербеков привел сводку 47 разновидностей этого обряда, зафиксированных в 36 селениях (Сефербеков Р.И., 1995. С. 44–45). Исследователем отмечено бытование обряда вызова дождя и в тех районах расселения табасаранцев, где осадков выпадало выше нормы (Южный и Верхний Табасаран). Р.И. Сефербеков выделил в обрядах этого цикла четыре группы: 1) обряд с ряжеными; 2) коллективные моления у священных мест; 3) действия с камнями; 4) действия, связанные с культом предков (Сефербеков Р.И., 1995. С. 45). Примерно такую же градацию обрядов вызова дождя, практиковавшихся табасаранцами, провела и Б.М. Алимова (Алимова Б.М., 1992. С. 77–79). Нами выделено в ритуальной практике табасаранцев 13 вариантов обряда вызова дождя:

Вариант 1. Главным персонажем в этом варианте обряда являлся задрапированный в растительность персонаж (юноша). В северной части территории проживания табасаранцев этот обряд назывался гудил, в южной – пешапа (Сефербеков Р.И., 1995. С. 45) по названию главного персонажа – ряженого. Б.М. Алимова обозначила этот вариант обряда как гудул, пешапа и привела другие его названия (Алимова Б.М., 1992. С. 77). В качестве драпировочного материала в этом варианте обряда использовались в основном ветви лесных деревьев, но в некоторых селениях – трава, стебли конопли (с. Ругуж), ветви орехового дерева (сс. Тинит, Хив), обмолоченный сноп (сс. Дюбек, Сертиль). Голову главного персонажа обряда прикрывали лопухом или снопом (Алимова Б.М., 1992. С. 77; Сефербеков Р.И., 1995. С. 45). Задрапированный персонаж обряда походил на сноп.

Обязанного веревкой ряженого водила по дворам группа из 10–30 и более юношей. Участники обряда исполняли ритуальную песню, которую начинал сопровождающий Гудила, а затем ее подхватывали остальные. Вариантов песни были много, но типичными было несколько.

1) «Гудил, гудил, ай гудил,

Гудил дождей хочет!
Пусть дожди выпадут на пашни,
Пусть зерна будет в изобилии
Народу, Аминь!».

(*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 45)

2) «Гудил, гудил, ай гудил,

Гудул просит дождя
Дожди, тучи – ближе
Солнце, луна – дальше
Пусть идут дожди, аминь»

(с. Тинит, Хив) (*Алимова Б.М.*, 1992. С. 77);

3) «Гудул, гудул!

Для гудула дайте его долю,
Вам Бог даст дождь».

(с. Аркит) (*Алимова Б.М.*, 1992. С. 77);

4) «Эй Пешапа, Пешапа!

Нашему Пешапа дождь нужен!
Дожди, туманы – сюда,
Солнце, луна – отсюда, аминь!»

(*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 46).

В каждом доме ряженого обливали водой, а в некоторых селениях съвороткой и кефиром (с. Арчуг, 1990 г.). Все участники одаривались продуктами, которые поедали на совместной трапезе у реки (*Алимова Б.М.*, 1992. С. 77; *Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 46).

Вариант 2. Этот вариант обряда проводился в священных рощах или у отдельно растущих священных деревьев. Специфические действия этого варианта обряда позволяют выделить в нем несколько разновидностей:

Вариант 2а. В с. Ругуж участники обряда после обхода села с ряженым Гудил направлялись в священный (мечетский) лес, где главного персонажа обрызгивали водой из родника; в с. Тураг ряженого Гудил приводили к священным деревьям, где после принесения в жертву скота и раздачи жертвы, мутили воду в священном роднике; в с. Ахи-прар в большой священной роще проводили мусульманское моление зикр, а потом ряженого Пешапа обливали водой из кувшинов, принесенных из селения; в сс. Кувиг и Уртиль ряженных обводили несколько раз вокруг священных деревьев, росших в селениях.

Вариант 2б. В с. Заан-Ярак проводили коллективные моления в священном (мечетском) лесу.

Вариант 2в. В с. Хурик моления проводились у священных дубов и родника, в который бросалась женщина, купалась в нем, а дети брызгали на неё водой, женщина же призывала Бога послать дождь.

Вариант 2г. В с. Дюбек обряд проводили около священных деревьев с родником, в который опускали ветку одного из деревьев, придавив ее камнем. Считалось, что дождь будет идти до тех пор, пока ветка священного дерева будет находиться в воде. Одного из участников обряда как бы нечаянно сталкивали в воду (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 47–48; данные об обряде в с. Дюбек также см.: *Алимова Б.М.*, 1992. С. 78).

Вариант 2д. В с. Хапиль с молитвами несколько раз обходили разбитый молнией священный дуб, росший на вершине горы у села, затем шли в священную рощу и читали молитвы, и в заключение направлялись к так называемой «подогреваемой» скале, под которой разводили большой костер, опять читали молитвы и раздавали жертвенную пищу (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 52).

Вариант 3. В с. Лака дети при исполнении обряда вызова дождя кидали камешки в пещеру, по дну которой протекал ручей; в с. Хоредж дети кидали камешки через узкое ущелье р. Чираг-чай – с подножия горы на карниз противоположного обрыва. Р.И. Сефербеков полагает, что основные действия участников имитировали выпадение осадков (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 48). На наш взгляд, бросание камешков в пещеру или природ-

ные каменные складки (карниз), которые ассоциируются в мифологическом сознании с детородными органами богини плодородия, означает ритуальное «оплодотворение» мифологических объектов, которое должно повлечь за собой рождение желаемого явления, в данной ситуации – дождя.

Вариант 4. Этот вариант обряда включал манипуляции с масляным камнем. В с. Хоредж участники обряда вызова дождя (5–6 стариков) обмазывали маслом священный камень антропоморфной формы и себя, которое собиралось с каждого двора (*Алимова Б.М.*, 1992. С. 78). В с. Лака участники обряда вызова дождя (старые жительницы) в камне, находившемся в горах, смазывали маслом, собранным со всего села, большое отверстие размером 27x35 см. Этот обряд, последнее исполнение которого было зафиксировано в 1990 г., Р.И. Сефербеков интерпретирует как «своеобразное жертвоприношение духу камня с целью побудить его вызвать дождь» (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 49). Мы полагаем, что смазывание в камне маслом отверстия, ассоциируемого в мифологическом сознании также с детородным органом богини плодородия, является, по существу, ритуальным «оплодотворением» богини, в результате чего должно появиться желаемое явление (дождь).

Вариант 5. В этом варианте обряда ту же семантику (ритуальное «оплодотворение») имели поливание священных камней водой или их опускание в воду. В с. Заан-Ярак девушки поливали два священных камня водой из кувшинов до тех пор, пока образовавшийся поток не достигал реки; в с. Яргиль камень из ограды священного дерева, растущего в центре села, опускали во время засухи в реку, при затяжных дождях его возвращали на место; в с. Чере камень, взятый около деревьев, растущих на развалинах древнего поселения, опускали в общественный источник (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 51); в с. Яргиль в одно из многочисленных отверстий скалы (правильной формы) наливали воду из речки (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 52).

Вариант 6. Основным действием этого варианта обряда было раскачивание камней, которое также являлось репродуктивным по своему содержанию действием. В с. Ляхля у находившегося в лесу на склоне горы треснувшего пополам камня участник обряда раскачивал верхнюю часть так, чтобы при ударе о нижнюю половину раздавался стук. Этому ритуалу предшествовали моления и приношения даров священному камню. Обряд исполнялся как при засухе, так и при проливных дождях; в с. Аркит ломом раскачивали валун, лежавший в центре селения. По преданию, под ним находилась могила святого; в с. Рушель участники обряда (девушки) опрокидывали камень, находившийся на территории древнего поселения под деревом (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 50).

Вариант 7. В этом варианте, зафиксированном в с. Хив, к репродуктивным можно отнести действия с белым камнем, который лежал на территории старинного мусульманского кладбища. Обряд проводился под руководством муллы. Участники скалывали со святого камня крошки, затем мулла высыпал их в реку, стоя на камне посреди реки. Дети с берега кидали в реку камешки, обрызгивая при этом муллу и других участников. Дождь, по представлениям жителей, должен был пойти тогда, когда крошки белого камня достигнут моря. Обряд проводился на двух реках, рукава которых охватывают это селение (реки Рапак-гяр и Чираг-чай) (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 51).

Вариант 8. Среди табасаранцев был также распространен вариант обряда вызова дождя, включавший битье палкой или хворостиной воды и земли, сопровождавшееся заклинаниями: «Лей, дождь, лей, дождь!» (*Алимова Б.М.*, 1992. С. 79); в с. Гурхун заклинание было несколько иным: «Чтобы ежедневно шли дожди, аминь!» (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 58).

Вариант 9. В с. Межгюль основным действием в обряде вызова дождя являлось вбивание деревянного кола в землю. Те же манипуляции совершали и жители с. Варта, но с целью вызвать солнце (*Сефербеков Р.И.*, 1995. С. 57). Ритуальное избивание воды или земли и вбивание кола в землю относятся к действиям репродуктивной направленности.

Вариант 10. Этот вариант обряда включал манипуляции с мощами святых и атрибутами кладбищ:

Вариант 10а. Во всех табасаранских селениях с целью вызвать дождь раскрывали могилы святых и опускали их мощи в воду на 2–3 часа (Алимова Б.М., 1992. С. 78)

Вариант 10б. В с. Яргиль во время засухи снимали с надмогильного памятника на вершине и клали его на землю. В других селах с целью вызвать дождь старики опрокидывали надмогильный памятник старой могилы. Исполнялись также и другие манипуляции с могильными сооружениями (Сефербеков Р.И., 1995. С. 55–57; Алимова Б.М., 1992. С. 79). Существовали и определенные приметы появления дождя, связанные с кладбищем: если попадет в свежеврытую могилу одна капля воды, будет дождь; нельзя косить на кладбище, будут затяжные дожди (Сефербеков Р.И., 1995. С. 55).

Вариант 11. Этот вариант обряда включал манипуляции с конскими черепами – в сс. Цудук и Лака конский череп погружали в воду, чтобы вызвать дождь (Сефербеков Р.И., 1995. С. 57).

Вариант 12. В этом варианте, фольклорные сведения о котором получены в с. Межгюль (информаторы слышали о нем от отцов и дедов), производилось человеческое жертвоприношение. В качестве жертвы выступал раб, которого приобретали на общественные средства в населенных пунктах равнинной части Южного Дагестана. В процессе исполнения обряда его топили в реке или море (Алимова Б.М., 1992. С. 78).

Вариант 13. Этот вариант обряда включал действия, производимые в общественных святилищах:

Вариант 13а В с. Хурик, в местности Хина сначала проводили коллективное моление и совместную трапезу. Затем жители селения бегом спускались к реке, где обливали друг друга водой (Алимова Б.М., 1992. С. 78).

Вариант 13б. В с. Хустиль обряд вызова дождя проходил в культовом центре – семизатной пещере Дюрх, по дну которой протекает река. Этот культовый центр, признаваемый как в Табасаране, так и в других районах Дагестана, а также в сопредельных странах, является универсальным. В этой пещере исполнялись и другие обряды – вызов солнца, моления о выздоровлении тяжелобольных, моления бесплодных женщин (Сефербеков Р.И., 1995. С. 54).

Межрегиональным культовым центром являлась и гора Джуфудаг (3015 м над уровнем моря), на которую приходили просить об изменении погоды табасаранцы, агулы и кайтаги (Сефербеков Р.И., 1995. С. 54). Молениям сопутствовали жертвоприношения и раздача мяса участникам. В с. Кужник в пещере под естественным мостом проводили моления табасаранцы и кайтаги (Сефербеков Р.И., 1995. С. 53).

Описанные варианты обряда вызова дождя табасаранцев по заложенной в них главной идее четко разделяются на три группы. Первая включает все обряды «творения» независимо от того, какие персонажи и атрибуты в них задействованы. В них проявляется действенная роль участников, сводящаяся к ритуальному «оплодотворению» атрибутов обряда или проведению ритуального «соития» мифических объектов с целью получения желаемого явления (дождя). Вторая состоит из «пассивных» обрядов, заключающихся в молениях (просьбах) к божествам через божеств-посредников (Бог путей Гудул, священные деревья, огонь костра). Третья являет собой синкретические обряды, включающие ритуалы обрядов «творения» и «пассивных».

Из 13 вариантов обряда вызова дождя табасаранцев 10 относятся к обрядам группы «творения» (3–12-й варианты), сюда же могут быть причислены и 2 разновидности второго варианта (2в и 2г). Большая их часть включает в себя ритуалы «оплодотворения», где репродуктивным началом выступает вода источников, реке – масло (4, 5, 7, 8, 10–12-й варианты и варианты 2в и 2г). Основные действия с водой (маслом) состояли из купания женщины в священном роднике и брызганья на нее водой родника детьми (вариант 2в); опускания ветки священного дерева в родник и сталкивания в него участников (варианта 2г); обливания водой реки валуна, опускания его в реку или общественный источник (5-й вариант); высыпания крошек священного камня в реку, бросания в нее камешков, обрызгивания водой реки участников (7-й вариант); избивания хворостиной воды (8-й вариант); опускания мощей святых в воду (вариант 10а); опускания конского черепа в воду (11-й

вариант); утопления раба в реке (море) (12-й вариант); смазывания маслом валуна и участников обряда, смазывания маслом отверстия в валуне (4-й вариант). К этой же категории относятся обряды, имевшие ритуалы, тождественные по семантике ритуалам с водой и маслом. В них репродуктивными качествами наделены речные камешки – кидание камешков в пещеру или на карниз скалы (3-й вариант). К данной группе причислены нами также обряды, содержащие действия ритуального «соития»: раскачивание «дождевых» валунов (6-й вариант); манипуляции с надмогильными камнями: снятие части, опрокидывание, раскачивание (вариант 10б); битье земли палкой или хворостиной (8-й вариант); вбивание деревянного кола в землю (9-й вариант).

Основой «пассивных» обрядов является моление (просьбы о дожде), передаваемое божеству – носителю функции даровать дожди через божества-посредника. Божеством-посредником в обряде вызова дождя у табасаранцев выступал персонаж Гудил (Гудул), этими же функциями наделались и священные деревья. Наиболее явственно коммуникативная роль священного персонажа обозначена в ритуальном тексте № 3 (1-й вариант):

«Гудул, гудул!

Для гудула дайте его долю,

Вам Бог даст дождь»

(с. Аркит)

Содержание этой ритуальной песни тождественно аналогичным песням о Гудуле (Гюдуле, Году, Гудур, Гуди) терекаменцев, азербайджанцев, кумыков, лакцев, лезгин. Оно сводится к призывам, направленным к божеству-посреднику, принести желаемое. Дождь (желаемое) даст Бог (Аллах); на этапе домусульманских верований желаемое давал, вероятно, Бог грома и молнии или верховное божество. Чтобы божество-посредник выполнил свои функции, для него нужно было собрать пожертвования («для Гудула дайте его долю»).

Другие варианты текста с персонажем Гудил (1-й и 2-й варианты), на наш взгляд, по своему содержанию относятся к обрядам «творения» (1-я группа). В них проявляется активная позиция участников, выраженная в повелительной, а не просительной форме («пусть дожди выпадут на пашни»; «пусть зерна будут в изобилии»; «дожди, тучи – ближе; солнце, луна – дальше»; «пусть идут дожди»). Как представляется, в традиционном тексте ритуальной песни имя персонажа Пешапа в определенный исторический период было замещено заимствованным из другой культурной традиции образом Гудила. Но содержание текста осталось прежним – повелительным: «Дожди, туманы – сюда, солнце, луна – отсюда, аминь».

К «пассивным» относятся также варианты обряда вызова дождя, включающие поклонение священным деревьям и рощам. Священные деревья, которыми считаются обычно очень высокие и могучие деревья, в данном обряде используются как коммуникативные объекты. Моления (просьбы) верующих, по поверьям, достигали главного божества по стволу и веткам священного дерева. К действиям этой же группы обрядов у табасаранцев следует отнести и обвод ряженных вокруг священных деревьев (вариант 2а); коллективные моления в священном лесу (вариант 2б); обход верующих вокруг разбитого молнией дуба, чтение молитв в священной роще, разведение костра под скалой (вариант 2д). «Пассивными» вариантами обряда являются также моления в культовых центрах – в пещере Дюрх, на горе Джуфудаг, в пещере под естественным мостом (вариант 13б).

Третья группа представлена синкретическими вариантами обряда, в которых исполнялись ритуалы как «пассивных» обрядов (моления), так и действия обрядов «творения». В них входило моление в священных рощах и обливание (обрызгивание) водой главного персонажа, а также купание в источнике исполнителей обряда. К этой же группе нами отнесены обряды, включавшие обливание водой Гудила, сопровождаемое исполнением ритуальных песен и молениями (1-й вариант); посещение исполнителями обряда с ряженым его священного леса и обрызгивание этого персонажа водой из священного родника, привод Гудила к священным деревьям и взбалтывание воды в родниках леса (вариант 2а);

моление в священной местности Хина и обливание участников обряда водой из реки (вариант 13а).

В целом у табасаранцев в цикле обрядов вызова дождя превалировали традиционные обряды «творения», а «пассивные» обряды и синкретические занимали в нем незначительное место.

Лезгины. У лезгин обряд вызова дождя детально описан А.Г. Трофимовой (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 97–111), исследователь дала также интерпретацию многочисленных вариантов обряда. Другими авторами в основном повторены данные А.Г. Трофимовой, в том числе и интерпретация вариантов обряда, и лишь в некоторых случаях сведения о нем снабжены дополнительными подробностями.

Обряд вызова дождя у лезгин насыщен вариантностью. Классификация вариантов обряда вызова дождя исследователями не проводилась. Нами выделено 11 вариантов обряда вызова дождя.

Вариант 1. Главным персонажем в этом варианте обряда являлся задрапированный в растения человек. Ряд исследователей обозначали этот вариант обряда по названию главного персонажа как Пешапай (Пешепай) (*Гаджиев Г.А.*, 1977. С. 128; *Агаширинова С.С.*, 1978. С. 33; *Рагимова Б.Р.*, 1987. С. 67). Однако, по данным А.Г. Трофимовой, главный персонаж этого варианта обряда вызова дождя назывался Пешапай не во всех лезгинских селениях. Такое обозначение зафиксировано исследователем в сс. Ахты, Штул, Кабир, Яраг-Казмаляр, Юхари-Яраг, Мугерган, т.е. у самурских лезгин. В более северных районах (долина р. Гюльгерычай) – сс. Ашага-стал, Орта-стал и др. ряженный именовался Гуди, Гуду, а у агулов (с. Хоредж) – Марфаганили Марфатипай (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 98).

А.Г. Трофимова привела этимологию термина «Пешапай», объяснив его через лезгинские понятия «пеш» (лист) и «апай» (свекр) как лиственный свекр. Этой этимологии придерживается большинство исследователей. Марфаган определены А.Г. Трофимовой из лезгинского как властелин дождя («марф» – дождь, «ган» – властелин, владетель), Марфатипай – свекр дождя («марф» – дождь, «типай» – свекр).

Этимологию терминов «Гуду» и «Гуди» А.Г. Трофимова дать затруднилась, хотя нашла им верные аналогии – азербайджанские персонажи Годи и Году, задействованные в обряде вызова солнца. Этот факт (тождественность наименований персонажей разных обрядов) несколько удивил исследователя (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 98), но, как показано выше, персонажи, идентичные по обозначению, задействованы в обрядах вызова дождя у терекеменцев (Гудил), азербайджанцев г. Дербента (Гудул, Гудюль) и северных табасаранцев (Гудил), а также в обряде вызова солнца у лакцев (Гуди) и азербайджанцев (Году), а у кумыков – в обряде сбора осеннего урожая (Гудур). Основа «гуд» переводится с азербайджанского как аист (С.Ш. Гаджиева). Наша интерпретация этих персонажей как божеств путей, заключающих в себе коммуникативные функции, объясняет их использование в разнонаправленных обрядах (См.: *Гмыря Л.Б.*, 2010а).

Главным персонажем обряда (ряженным) обычно выступал мужчина или мальчик. Его нагого (в с. Хоредж одетого человека) драпировали ветвями ивы, реже тополя. Ряженого водили по селу за веревку, обвязанную вокруг пояса, в сопровождении группы мужчин, юношей и мальчиков. Хозяйка каждого дома обливала ряженого водой из кувшина, ковша или кружки с целью, «чтобы дождь лился как струя воды, выливаемой хозяйками» (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 98). Исполнители обряда пели ритуальные песни, в каждом доме их одаривали продуктами (яйца, хлеб, масло, халва, мясо, сыр) или деньгами.

С.С. Агаширинова привела данные об этом обряде, собранные в лезгинских селениях в 1955 г.: «В поле из села собиралась большая группа людей 30–40 человек, из них 5–10 взрослых мужчин и женщин (в некоторых селениях только мужчины), остальные подростки. Одного из присутствующих наряжали в костюм Пешапая, изготовлявшийся из связанных между собой больших зеленых листьев травы. На голову Пешапая надевали железный таз» (*Агаширинова С.С.*, 1978. С. 33). По данным других исследователей, на голову ряженого помещали также медный таз (*Рагимова С.С.*, 1987. С. 67) или другие виды посуды – керамический или железный таз, бронзовый котел (*Азизов С.А.*, 1987. С. 71).

Личность ряженого не должна была быть узнаваемой, обычно им становился бедный человек, имевший физические недостатки. В с. Ашага-стал ряженым избирали подряд 10–15 раз одного и того же человека, считавшегося юродивым (Трофимова А.Г., 1965. С. 100). В особых обстоятельствах при невозможности выбрать нужную мужскую кандидатуру ряженым становилась женщина или девочка. Так в с. Ашага-Стал в 1940 г. роль Гуди исполняла 13-летняя девочка, а в с. Мучерган в послевоенное время, в 1947 г. им была женщина (Трофимова А.Г., 1965. С. 100).

По данным исследователей, существовало несколько вариантов ритуальных песен обряда вызова дождя:

- 1) «А гуди, гуди, гуьн герек
Марф, цифер инихди
Рахъар, варцар анихди»
(Эй, гуди, гуди, сегодня нужно
Дожди, облака – к нам,
Солнца, месяцы – от нас).
- 2) «Эмир – эмираз, эмир – марфариз
Марфар – кьуьлериз
Кьуьлер гат айриз, рушар – гайдайриз
Амин, марф кьуй!»
(Эмир – эмиру, эмир – дождю,
Дожди – пшенице,
Пшеница – закромам, девушки – юношам,
Аминь, пусть пойдет дождь!»

(Трофимова А.Г., 1965. С. 99).

Первый вариант ритуальной песни записан в с. Ашага-Стал, второй – в с. Яраг-Казмаляр Касумкентского района, перевод сделан соответственно С.С. Сардаровым и Ф. Вагабовой.

- 3) «Эй, пешепай, пешепай,
Пешепаяу дождь нужен,
Нет, нет, не нужен нам дождь (приговаривается трижды),
Везде пусть прольется дождь,
Дождь – хлебам,
Хлеб – закромам,
Хвалу воздам
Богу, не нам».

(Ихилов М.М., 1967. С. 224; Лезгинский фольклор (на лезг. яз.). С. 30, 243).

- 4) «Ай, пешапай, пешапай!
Пешапай, диз яд к/анда!
Марфар, цифер инихъди!
Ракъар варцар анихъди!»
(Ай, пешапай, пешапай!
Пешапай, вода необходима!
Дожди, облака – в нашу сторону!
Солнце, месяц – от нас!)

(Агаширинова С.С., 1978. С. 33).

- 5) «А, пешапай, пешапай!
Пешапаяз марф к/анда,
Имир, имир, имир марф
Дефей чка тамир марф!
Марф кьуьмриз,
Амин минариз,
Къабул урай гьуцари»
(Эй, пешапай, пешапай!

Пешапаю нужен дождь.
Нет, нет, не нужен нам дождь.
Везде пусть прольётся дождь!
Дождь – хлебам, хлеб – закромам,
Аминь воздадим богу,
Пусть примет бог».

(Рагимова Б.Р., 1987. С. 67; Ганиева А., 1976. С. 15–16).

б) «Ой, пешапай, пешапай!
Пешапай, вода необходима!
Дожди, облака – в нашу сторону!
А солнце уберите от нас!»

(Азизов С.А., 1987. С. 71).

В каждом варианте песни обряда вызова дождя имеется обращение к главному персонажу – ряженому (Гуди, Пешапай). В одних вариантах (1-й, 4-й, 6-й) к главному персонажу обращались с просьбой о дожде, облаченной в заклинание: «Дожди, облака – к нам; солнца, месяцы – от нас». В других вариантах (3-й, 5-й) текст выстроен так, что дождь в первую очередь нужен Пешапаю, а также хлебам. Сами участники обращались с молитвой к Богу (Гьуцари).

В данных вариантах песнопений имеются два вида причитаний:

1. «Марф, цифер инихди
Рахъар, варцар анихди»
(Дожди, облака – к нам,
Солнце, месяц – от нас) (1-й, 4-й, 6-й варианты песен)

2а. «Марфар кьуьлериз,
Кьулер гат айриз, Рушар – гадайриз
Амин марф кьуй!»
(Дожди – пшенице,
Пшеница – закромам,
Девушки – юношам,
Аминь, пусть пойдет дождь!»

2б. «Дефей чка тамир марф!
Марф кьуьмриз,
Кьабул урай гьуцари»
(Везде пусть прольётся дождь!
Дождь – хлебам, хлеб – закромам,
Аминь воздадим Богу,
Пусть примет Бог!» (2-й, 3-й, 5-й варианты песен)

В первом виде причитаний содержится просьба о дожде, во втором – манифестируется сложная связь между явлениями природы и жизнедеятельностью человека. Упоминание в этом заклинании девушек и юношей подчеркивает плодоносящую сущность дождя. Обращает на себя внимание одна из фраз текста ритуальных песен:

1. «Эмир – эмираз, эмир – марфариз»
(Эмир – эмиру, эмир – дождю) (2-й вариант песни)

2. «Имир, имир, имир марф»
(нет, нет, не нужен нам дождь) (3-й, 5-й варианты песен).

Первая фраза (запись А.Г. Трофимовой, перевод С.С. Сардарова) логично вписывается в текст причитаний:

«Эмир – эмиру, эмир – дождю,
Дожди – пшенице,
Пшеница – закромам,

Девушки – юношам,
Аминь, пусть пойдет дождь!»

Однако не ясно, что подразумевается под термином «эмир». Возможно, главное божество (Бог). Содержание первой фразы можно расшифровать так: сила (благодать) главного божества передаётся соподчиненному божеству (эмир – эмиру), тот передает ее дождю (эмир – дождю) и далее: дожди – пшенице...

Вторая фраза (текст из издания «Лезгинский фольклор») не вписывается в логику содержания песни. Перед этой фразой имеется просьба к Пешапаю (Пешапаю) о дожде, а следом – отказ от этой просьбы. И далее перечисляется цепочка объектов, нуждающихся в дожде. М.М. Ихиллов попытался объяснить это противоречие тем, что фразу о ненужности дождя прокрикивали трижды, чтобы обмануть злого духа (*Ихиллов М.М.*, 1967. Прим. 28. С. 224). Однако, вероятно, учитывая практически полную идентичность вариантов этих песен, в какой-то период произошло замещение термина эмир на имир, как искажение первого. Возможно, также запись второго варианта фразы является неточной.

Вариант обряда с ряженым Гуду и Пешапай интерпретировался А.Г. Трофимовой как «прием подражательной магии, основанной на убеждении, что данное действие вызовет дождь» (*Трофимова А.Г.*, 1965. С.104) С.С. Агаширинова высказала суждение, что Пашапай, возможно, имя божества, дающего дождь (*Агаширинова С.С.*, 1978. С. 33). Г.А. Гаджиев был солидарен с А.Г. Трофимовой в том, что в этом варианте обряда обливание водой являлось «приёмом подражательной магии, основанной на убеждении, что данное действие вызовет дождь» (*Гаджиев Г.А.*, 1977. С. 129). Также интерпретировали этот вариант обряда и другие исследователи (*Рагимова Б.Р.*, 1987. С. 68; *Азизов С.А.*, 1987. С. 72).

На наш взгляд, у лезгин обряд вызова дождя с ряженым является синкретическим по своей сути. Его содержание манифестирует элемент «творения» нужного явления самими исполнителями обряда, проявляющимся в обливании водой ряженого, которое означало его ритуальное «оплодотворение». А.Г. Трофимова близко подошла к такому пониманию семантики обряда, обратив особое внимание на некоторые его детали – предварительное оголение главного персонажа и участие в церемонии только мужчин, которые она объяснила связью «дождя с мужской производящей силой в первобытном религиозном сознании» (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 104). Однако мужская производящая сила в мифологизированном сознании выступает как универсальный объект «творения» любого явления.

Ритуальные песни, сопровождавшие действия обряда вызова дождя, напротив, демонстрируют только просьбы и моления о дожде, к тому же передаваемые главному божеству Гуцар через божества-посредника (Гуду, Пешапай).

По аналогии с культурной традицией тюркоязычных народов Прикаспия (терекеменцы, азербайджанцы), в обрядовых текстах которых образ Гудул (Году) рисуется в виде крылатого божества – аиста, коммуникативная функция которого проявляется в передаче верховному божеству просьб от людей и в принесении на своих крыльях желаемого ими, Гуди у лезгин также являлся коммуникативным персонажем, т.е. персонажем-посредником между людьми и верховным божеством.

Как отмечалось выше (См.: *Гмыря Л.Б.*, 2010а), в одной из ритуальных песен, сохранившихся у терекеменцев, затяжная засуха объяснялась тем, что у Гудула оказались поврежденными крылья:

«Крылья гудула-гудула,
Кто выстрелил, кто свалил?
Вставай же, гудул,
Наполни мой ковш.
Дайте же долю гудула
Узор, вышитый старой женщиной,
Пусть бог даст дождя
Пусть гром гремит,
Пусть молния ударит,
Хорошенько для посевов

Пусть дождь пойдёт
Аминь!
Невеста, вставай же на ноги
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».

Песня записана со слов уроженца г. Нухи в 1894 г. и, вероятно, заимствована у азербайджанцев.

У азербайджанцев в ритуальной песне, записанной в с. Шихли Казахского района и воспроизведенной Дж. Багировым в 1936 г., главный персонаж Году также был наделен коммуникативными функциями. Году в ней – странник, причем раненый, он просит масла, чтобы смазать свою рану:

«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 её».

(Трофимова А. Г., 1965. С. 108).

Эта песня исполнялась при проведении обряда вызова солнца, что ввело в замешательство А.Г. Трофимову, т.к. персонажи противоположно направленных обрядов обозначены в них одним термином. Но божество-посланник облачен в мифологическом сознании одной функцией – функцией посредника. Им доставлялись Богу просьбы от людей и благодать от Бога (божество). Сбор подаяния в ритуальных текстах обоих обрядов является принесением жертвы для Году-Гудула. Без принесения жертвы божество-посланник не может отправиться в дорогу, не может добыть желаемого для людей.

Участники обряда вызова дождя после получения жертвенной пищи отправлялись к священному месту (могиле), где делили полученное, при этом исполнитель роли главного персонажа наделялся двумя долями (Трофимова А.Г., 1965. С. 100). В некоторых селениях участники обряда, собрав жертву, шли к реке, где каждый бросал в воду речной камешек, предварительно произведя над ним определенные манипуляции: смачивание камешка слюной (Трофимова А.Г., 1965. С. 100), обдувание каждого камешка (Ихиллов М.М., 1967. С. 225). Завершался обряд совместной трапезой у пира в тот же день (Трофимова А.Г., 1965. С. 100) или в селении на следующий день (Ихиллов М.М., 1967. С. 225). Мулла принимал самое активное участие в проведении этого обряда. С.А. Азизов указал, что дары в лезгинских селениях делили у священного пира, а рутульцы и табасаранцы делали это у реки, цахуры же поднимались на гору (Азизов С.А., 1987. С. 72).

В с. Ахты сопровождавшие Пешапая мужчины одевались в вывернутые наизнанку шубы, что определено А.Г. Трофимовой как магический приём вызова дождя (по ее наблюдениям, лезгины во время дождя носили шубы мехом наружу. – Авт.) (Трофимова А.Г., 1965. С.105). Однако при исполнении обряда участники выворачивали наизнанку не только шубы, но и папахи, носимые обычно мехом наружу. Ряженье в вывернутую наизнанку одежду и головные уборы, на наш взгляд, является приёмом перевоплощения в ритуальный образ, т.е. «я – не я». Т.к. сам ритуал представлял собой нечто особенное, отличающееся от явлений повседневной жизни, то и облик исполнителей должен был быть не-

обычным, нетрадиционным. Помещение на голову ряженого перевернутой вверх дном посуды (таз, котёл) также манифестировало перевоплощение личности исполнителя. Перевернутый котёл в мифологии многих народов мира является символом смерти. В данном ритуале использование вместо обычного головного убора перевернутой вверх дном посуды могло означать ритуальную смерть личности исполнителя и перевоплощение его в персонаж мифа.

Вариант 2. Главным атрибутом этого варианта обряда были мелкие камешки, которые бросали в водный источник. В сс. Орта-Стал и Ашага-Стал при проведении обряда вызова дождя в 1915 г. или 1916 г. мужчины, одетые в вывернутые наизнанку шубы, шли к ручью Кара-су (Черная вода), в который бросали камешки, читая молитвы. Там же раздавали жертвенную пищу. Аналогичные действия с камнями производились в сс. Юхари-Стал, Юхари-Яраг, Кирка, Хорель (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 101). В с. Ялджух (самурские лезгины) собранные на берегу озера камешки бросали в воду. Исполнители обряда считали, что когда вода из этого озера после бросания в нее камней дойдет по реке до моря, то пойдет дождь (*Рагимова Б.Р.*, 1987. С. 68). В первом варианте обряда вызова дождя действия участников в некоторых случаях также усиливались исполнением дополнительных манипуляций – бросанием камешков в водный источник.

Вариант 3. Этот вариант обряда состоял в опускании крупных камней в источник или их обливание водой. В лезгинском с. Гиль (Кусарский район Азербайджана) в воду пруда Синдивир опускали лежащий на берегу камень весом 50–70 кг (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 102); в с. Орта-Стал камень с пира Ших-Ибрагим опускали в реку; в с. Кара-Кюре камень с пира святой Нурали обливали водой, держа его горизонтально.

Вариант 4. В этом варианте главным атрибутом обряда являлась вода различных источников. Исходя из характера манипуляций с водой, нами выделено несколько разновидностей этого варианта обряда:

Вариант 4а. В с. Куруш, расположенном у подножия высочайшей горы Южного Кавказа Базардюзи, по данным Н. Вучетича (1864 г.), жители брали воду из священного озера, расположенного у с. Куруш, и кропили ею поля, чтобы вызвать дождь.

Вариант 4б. По данным А.В. Пастухова (1894 г.), курушцы, чтобы вызвать дождь, выливали в реку Куруш-вац воду, принесенную из озера Трфан-юр, расположенного на склоне г. Трфан. Описание этого обряда привел также М.М. Ихилев (*Ихилев М.М.*, 1967. С. 225).

Вариант 4в. Данные об этой разновидности обряда А.Г. Трофимова записала у переселенцев с. Куруш (с. Новый Куруш в Северном Дагестане). В этом обряде воду, принесенную из озера Турфан («буря, потоп»), смешивали с кровью жертвенного барана, а затем эту смесь выливали в р. Куруш (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 100).

Вариант 4г. В с. Хутаг (Касумкентский р-он) жители выбирали набожного человека и отправляли его к озеру Турфандин яд («вода потопа») за водой. По принесении воды озера в село жители устраивали жертвоприношение (раздача хлеба и варенного мяса барана). После этого водонос и сопровождавшие его мужчины шли к реке и выливали в неё воду озера. Мужчины бросали в реку также камешки, прочитав молитву, а затем бегом возвращались домой, разыгрывая опасение, что дождь застанет их в дороге (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 101).

Вариант 4д. В с. Гра воду, принесённую с пира святой Яруш-баба, выливали в ручей или 7 родников, прочитав молитву. Сосуд с водой пира закапывали также на перекрестке четырех дорог (*Гаджиев Г.А.*, 1977. С. 128).

Вариант 4е. В с. Ухул, расположенном у подножия г. Шалбуздаг (4142 м над уровнем моря), воду брали из озера на этой горе. Водонос, не оборачиваясь, нес кувшин с водой на спине до р. Мугулат, куда и выливал воду (*Рагимова Б.Р.*, 1987. С. 68).

Вариант 4ж. В агульском с. Квадрал (Курахский р-он) мужчины с муллой шли на г. Марфакиль («дождевая вершина» – лезг.), где раздавали жертвенную пищу. Мулла набирал воду из родника на этой горе в кувшин, которую затем выливали в реку, протекавшую у села, на участке, омывавшем подножие этой горы. Обряд сопровождался молит-

вами. Этот обряд именовался марфатипай или марфаган. О нем знали и в соседнем с. Хоредж (Хвередж) (Трофимова А.Г., 1965. С. 101–102).

Бросание камешков в воду А.Г. Трофимова интерпретировала как «пережиток культуры воды и культа камня...», а выливание воды из священного источника – как имитативную магию, целью которой было «вызвать сходное явление – дождь» (Трофимова А.Г., 1965. С. 105). В этой группе обрядов исследователь усматривала также почитание объектов природы – горных вершин и источников. Г.А. Гаджиев интерпретировал факты использования воды в обрядах вызова дождя как ее функцию «покровительницы плодородия» (Гаджиев Г.А., 1977. С. 129), понимая этот тезис как «вода – источник всего живого».

На наш взгляд, варианты обряда вызова дождя с камешками следует отнести к обрядам «творения». Бросание мелких камешков в священный источник – это ритуал «оплодотворения» воды с целью создания необходимого явления. Наиболее четко содержание действий исполнителей этого варианта обряда вызова дождя просматривается в мифологии обряда, проводимого в с. Ялджух. Бросив камешки в озеро (произведя «оплодотворение» воды), полагали, что нужное явление (дождь) пойдет в момент, когда вода озера («оплодотворенная») дойдет до моря. Море в мифологическом сознании воспринималось в качестве природного объекта, ассоциируемого с женской детородной сферой (лоно). А озеро и река, по-видимому – с мужской половой сферой. Обливание водой особенных камней (находящихся у священных мест, специфической формы и мелких размеров) также содержит в себе явление «творения» желаемого (дождя).

В манипуляциях с водой разных источников также, наш взгляд, просматривается ритуал «творения». Все обряды проводились по единому сценарию. Воду, взятую из священных озер, располагавшихся, как правило, на священных горных вершинах (г. Базардюзи, г. Шалбуздаг, г. Марфакиль), выливали в реку на участке, находившимся вблизи селения, тем самым производили ритуальное «оплодотворение» реки водой священного озера. Все реки региона проживания народностей лезгинской группы являются притоками двух крупных рек – Гюльгерычая и Самура, впадающих в Каспийское море. В литературе практически нет данных о мифологии проводимых ритуалов, но по аналогии с мифическими объяснениями сути обряда с. Ялджух (2-й вариант), вероятно, и в манипуляциях с водой разных источников, море воспринималось как природный объект, тождественный по своей функции женской детородной сфере (лону).

Попадание «оплодотворенной» воды реки в море воспринималось как «творение» нужного явления (дождя). Подобное содержание вкладывалось и в некоторые варианты обряда вызова дождя у аварцев сс. Чох, Ругуджа и Хунзах (варианты 3а, 3б, 3в) и табасаранцев (7-й вариант).

Вариант 5. Этот вариант обряда состоял в действиях над священным деревом, ветви которого (пир – ветвистое дерево) обливали водой (полевой материал М.М. Ихилова 1960 г.). Воду к пиру несли женщины, но совершал ритуал обливания дерева мулла, взбравшись на него и читая при этом молитвы (Ихиллов М.М., 1967. С. 225).

Вариант 6. В с. Миджах (Мичегьар), чтобы вызвать дождь, жители опускали в воду посох и одежду считавшегося святым шейха Шериф-Али-баба – выходца из с. Ялджух (Ялцух) (Трофимова А.Г., 1965. С. 103). Этот же пример привел и Г.А. Гаджиев без ссылки на источник информации, но в качестве атрибута он указал только посох святого шейха (Гаджиев Г.А., 1977. С. 128).

Вариант 7. В лезгинском с. Гиль (Кусарский р-он Азербайджана), чтобы вызвать дождь, камень, лежащий у пира, относили в сторону, пятась назад (Трофимова А.Г., 1965. С. 102). Предварительно приносили в жертву барана и вкушали жертвенную еду.

Вариант 8. В с. Мугерган (Магарамкентский район) участники обряда вызова дождя трижды обходили священный объект (пир), читая молитвы, затем делили между собой жертвенную пищу (Трофимова А.Г., 1965. С. 102).

Вариант 9. В с. Кирка (Магарамкентский район) пир Буба-Бинет белили известью (Трофимова А.Г., 1965. С. 102). Объясняли эти действия тем, что святой Буба-Бинет при

жизни не отличался опрятностью, поэтому при совершении побелки шел дождь, чтобы смыть наведенную чистоту.

Посещение могил святых с целью вызвать дождь исследователи интерпретируют как культ предков, в данном обряде проявляющийся в «вымаливании заступничества предков за своих жаждущих небесной влаги потомков и ходатайства за них же святого старца перед Богом» (Трофимова А.Г., 1965. С. 105).

Манипуляции с камнями (изменение места лежания, бросание в источник) А.Г. Трофимова объяснила сложной системой логической связи религиозного сознания: «Может быть, здесь сказывается верное, в сущности, наблюдение, что камни в природе, помимо силы земного притяжения, приводятся в движение силой движущейся воды, наблюдение бурных горных потоков, несущих в своих водах, как правило, такие камни. По магическим представлениям с изолированным понятием причинной связи явлений, могло казаться, что если передвинуть камень или опустить его в реку, или бросать мелкие камешки туда же, то должен пойти дождь» (Трофимова А.Г., 1965. С. 106).

Что касается бросания в источник мелких камешков, мы интерпретировали эти действия выше (камешек воспринимался как аналог яйца). Перенос камня со священной могилы в сторону от неё, на наш взгляд, также относится к обрядам «творения». Камень с постройки над священной могилой переносили в другое место и клали на землю, т.е. совершали тем самым ритуальное «оплодотворение» земли атрибутом священной могилы, наделенным свойствами и качествами погребенного в ней святого. По существу это было «оплодотворение» земли священным качеством могущественного предка. Тот же смысл – и в опускании в источник одежды и посоха святого, где посох воспринимался как символ мужской производящей силы.

Побелку пира (с. Кирка) с целью вызвать дождь можно объяснить следующим образом. Побелка (белый чистый цвет) воспринималась в мифологизированном сознании как синоним чистого, безоблачного неба, неба без облаков, недождевого неба. Побелка надмогильного сооружения могла означать ритуальное «захоронение» чистоты, безоблачности неба, перенесения его ненужного в данный период качества на объект мертвых, как-то считалась могила святого.

Уникальный для региона ритуал обливания ветвей священного дерева водой источника можно объяснить тем, что дерево с пышной кроной в мифологизированном сознании воспринимается как коммуникативный природный объект, по стволу и ветвям которого передается просьба верующих к Богу. Обливание ветвей дерева водой является «пассивным» действием, целью которого является передача божеству просьбы о желаемом. Просьба может быть облачена в словесную форму или выражена предметно, в данном случае – в виде воды как символа дождя.

Вариант 10. Этот вариант обряда, зафиксированный в с. Куруш, описан А.Г. Трофимовой: «...главный мулла приказывал всем ликвидировать всякие долги и объявлял пост на три дня; затем все население выходило в поле и молилось о дожде, применяя и мусульманские молитвы и просто своими словами взывая к Богу. В это же время выгоняли к реке скот, причем коров и овец отделяли от телят и ягнят, чтобы и те и другие мычали и блеяли. Это являлось как бы молитвой скота о дожде» (Трофимова А.Г., 1965. С. 103). Описание этого варианта обряда дано и Г.А. Гаджиевым без ссылки на источник информации (Гаджиев Г.А., 1977. С. 128). А.Г. Трофимова интерпретировала этот вариант обряда как «пережиток почитания животных» (Трофимова А.Г., 1965. С. 107), в качестве аналогий приведя тождественный обряд у аварцев с. Чох, описанный О. Каранаиловым (8-й вариант) (Трофимова А.Г., 1965. С. 103. Прим. 4). Эту же аналогию воспроизвел и Г.А. Гаджиев (Гаджиев Г.А., 1977. С. 128. Прим. 39), указав также на тождественный обряд у кумыков (Гаджиев Г.А., 1977. С. 128. Прим. 40). Подобный обряд исполнялся во время засухи также годоберинцами (Алимова Б.М. Лугуев С.А., 1997. С. 154) и каратинцами (Булатова А.Г., 1988. С. 71–72).

На наш взгляд, как отмечалось по отношению к вариантам обряда у кумыков и аварцев, у лезгин этот вариант обряда являлся инсценировкой (разыгрыванием) обрядового

текста, в котором перечислялись объекты, нуждающиеся в дожде, в том числе и молодняк скота, жаждущий молока. Однако подобных обрядовых текстов у лезгин не сохранилось.

Вариант 11. А. Омар-оглы (Абдула Омаров), прожив зиму в агульском с. Боркихан, будучи муталимом, зафиксировал тамошний обряд вызова дождя, названный им «странный обычай» (*Омар-оглы А.*, 1868. (1992). С. 60). Его описание обряда воспроизведено А.Г. Трофимовой (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 104). Омар-оглы писал: «Наконец расскажу ещё про один странный обычай, который существует в этом магале: когда бывает засуха летом, то народ выходит в поле просить у Бога дождя и собирается на одну из гор Агульского ущелья, где, после совершения некоторых обыкновенных у мусульман обрядов, мужчины и женщины отправляются на покатошь горы, потом женщины садятся на колени к мужчинам и таким образом все вместе ползут по земле в сидячем положении до самой подошвы горы. Один ученый в этом магале, по имени Али, убеждал народ в последнее время оставить этот обычай как богопротивный, но молодые люди стоят за него... Впрочем, засухи не было здесь уже несколько лет кряду» (*Омар-оглы А.*, 1868 (1992). С. 60). А.Г. Трофимова интерпретировала этот обряд агулов как «роль в обряде вызывания дождя отголоска ритуального полового общения... с целью религиозного воздействия на урожай для его увеличения» (*Трофимова А.Г.*, 1965. С. 106). На наш взгляд, этот вариант обряда можно отнести к группе «творения». В нем наличествует имитация репродуктивных действий на священной горе, целью которых являлось порождение нужного явления – дождевых осадков.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Агаширинова С.С.*, 1978. Материальная культура лезгин. XIX – начало XX в. М.
- Азизов С.А.*, 1987. Некоторые обряды аграрного цикла у народов Южного Дагестана в XIX – нач. XX в. // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала.
- Алимова Б.М.*, 1992. Табасаранцы. XIX – начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала.
- Алимова Б.М.*, 1998. Кайтаги. XIX – начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала.
- Алимова Б.М., Лугуев С.А.*, 1997. Годоберинцы: историко-этнографическое исследование. XIX – нач. XX века. Махачкала.
- Булатова А.Г.*, 1988. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – начале XX в. Л.
- Гаджиев Г.А.*, 1997. Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью у лезгин в прошлом // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала.
- Ганиева А.*, 1976. Народная лирическая поэзия лезгин. Махачкала.
- Гмыря Л.Б.*, 2000. Идеологические представления населения раннесредневекового Прикаспийского Дагестана (по фольклорным материалам, этнографическим сведениям и археологическим данным) // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 885. Махачкала.
- Гмыря Л.Б.*, 2010а. Обряды вызова дождя в традиционной культуре тюркоязычного населения Прикаспийского Дагестана (кумыки, ногайцы, терекменцы, азербайджанцы г. Дербента) // Вестник Института ИАЭ ДНЦ РАН. № 3.
- Гмыря Л.Б.*, 2010б. Обряды вызова дождя в традиционной культуре населения Горного Дагестана (даргинцы, лакцы, аварцы, народы аварской группы) // Вестник Института ИАЭ ДНЦ РАН. № 3.
- Ихлов М.М.*, 1967. Народности лезгинской группы. Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов. Махачкала
- Омар-оглы А.*, 1992. – Воспоминания муталима (Абдуллы Омар-Оглы) // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Тифлис, 1868. Репринтное воспроизведение издания 1868 г. М.

Рагимова Б.Р., 1987. Общинные обряды и праздники самурских лезгин, связанные с народным календарем (конец XVIII–XIX в.) // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала.

Сефербеков Р.И., 1995. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала.

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