

## ОБРЯДЫ И ОБЫЧАИ ПРОИЗВОДСТВЕННОГО ЦИКЛА У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА (XIX–XX вв.)

*(Исследование выполнено по Программе фундаментальных исследований Президиума РАН, проект – «Традиционные обычаи и обряды народов Дагестана в советский период»)*

Календарные обряды народов Дагестана, входящие в основном в цикл весенних и летне-осенних праздников – это обряды, главным образом, аграрные. Сохранившиеся в быту до начала XX в. и в трансформированном виде дожившие до наших дней, они представляют собой набор реликтовых явлений, сложившихся путем напластований религиозных представлений различных эпох.

В данной статье речь идет о традиционных обычаях и обрядах народов Дагестана производственного цикла, бытовавших в XIX–XX вв., как источников для изучения духовной сферы земледельцев. Следует отметить, что в рассматриваемый период, бытовали лишь пережиточно сохранившиеся элементы таких обрядов, которые в основном носили развлекательный, игровой характер. Необходимо остановиться на истоках этих пережитков, т.е. традиционных обрядах – новогодних (начало весны), «выход плуга», вызова дождя и солнца и других, связанных со стремлением воздействовать на получение хорошего урожая.

В основу статьи легли в основном, полевые этнографические материалы автора, собранные в разных районах Дагестана.

Обряды и обычаи народов Дагестана, связанные с хозяйственной деятельностью выпадали, в основном, на весенне-летний цикл, так как весна и лето – наиболее ответственный период для земледельцев. Весной совершались главные земледельческие работы – вспашка поля и посев, от которых зависело благополучие всей жизни горца на протяжении года. Поэтому именно в весенний период люди еще более тщательно, чем зимой, наблюдали за явлениями окружающей природы, старались приспособиться к ним, чтобы сделать год более успешным.

С приближением весны, когда пора было готовиться к предстоящим полевым работам, у дагестанцев начинался весенний цикл обрядов, которые, по их представлениям, сопутствовали изгнанию зимы и встрече весны, несущей свет, тепло, пробуждение природы.

В общественной жизни народов Дагестана в исследуемое время значительное место занимал праздник наступления весны, который у лакцев назывался **интнил хьхьу** (буквально «ночь весны») (Булатова А.Г., 1974. С. 203); лезгин **яран сувар** (дословно «праздник солнца»), табасаранцев **эверчин, эбельцен**, рутульцев **эр**, агулов **эвелцан**. Его праздновали также аварцы и даргинцы некоторых селений.

Этот же праздник у народов Передней и Средней Азии носит название **новруз байрам** и считается встречей нового года (Народы Передней Азии..., 1957). В день празднования **интнил хьхьу** разводили ритуальные огни в виде костров. Разведение ритуальных огней в определенные календарные сроки восходит, несомненно, к далеким доисторическим временам и прослеживается у всех европейских народов (Рыбаков Б.А., 1981. С. 212; Календарные обычаи и обряды..., 1977; Весенние праздники..., 1977; Летне-осенние праздники..., 1976; Соколова В.К., 1979. С. 24). Существенным признаком ритуальности костров в честь солнца является их разжигание на возвышенностях – своеобразное стремление поднять огонь выше. Тем самым считали, что можно приблизить огонь к солнцу, «соединить земной и небесный огонь и ускорить тем наступление тепла». Древний праздник весны праздновали в дни весеннего равноденствия, 21–23 марта. В каждом селении обычно раскладывали один большой костер: по возможности его разводили на холме, где он должен был гореть высоко и ярко. Костры устраивались коллективно. За несколько дней до праздника дети ходили по домам, собирая топливо для костра, в чем им никто не отказывал.

В основе этого праздника, как и всех других, связанных с народным календарем, лежала трудовая деятельность людей. Это положение выдвинуто и обосновано в работах В.И. Чибирова и В.Я. Проппа (Чибиров В.И., 1957; Пропп В.Я., 1963).

За несколько дней до праздника у лакцев мололи на ручной мельнице зерно в крупу – **хьувхьу** для приготовления ритуальной каши **хьурунхьусса**, которая являлась обязательной составной частью церемонии встречи весны и варилась в первый вечер праздника. Блюдо это называлось и иначе – **кьатта тату** («чтобы дома было густо»). В остальные две ночи принято было готовить пельмени с яичной начинкой. Рутульцы в качестве одного из основных блюд варили кашу из пшена – **«табаг»**, табасаранцы готовили в этот вечер кашу **«кьуяр»** из пшеничной крупы или же кашу из цельных зерен, злаков, гороха, сухого мяса, приправленную орехами. Это же блюдо – **«гит»** готовили у лезгин в надежде обеспечить хороший урожай. Существовала примета: насколько увеличатся в объеме разваренные зерна, настолько должен быть выше урожай по сравнению с посеянным зерном, поэтому в это время старались не готовить кушаний из сушеных или жареных зерен, чтобы не допустить уменьшения урожая. Полагалось готовить в этот праздник жирную пищу.

В эту ночь зажигали огни общеквартальные или даже общесельские и семейные. Каждое селение или квартал старались сделать свой костер ярче, чем другие. Наиболее убедительным нам кажется определение, рассматривающее главную функцию ритуальных огней как «очистительную» как силу, способствующую росту хлебов, благополучию людей и скота.

Зажигание костров в день весеннего равноденствия помимо магической функции имеет еще и весьма реальную практическую основу. Как отмечал академик Б.А. Рыбаков: «Материал для костра, по этнографическим данным, складывался из двух категорий горючего: во-первых, это солома, мякина, обмолоченные снопы, а во-вторых, – всевозможный мусор со дворов, всякое старье, хлам, старые метлы» (*Рыбаков Б.А.*, 1981. С. 315). Обычай сжигать на кострах всякий хлам и мусор существовал и у многих народов Западной Европы (Календарные обычаи и обряды..., 1977. С. 250; Летне-осенние праздники..., 1978. С. 46, 144; *Соколова В.К.*, 1979. С. 143). «Хлам подлежал уничтожению еще и ради «изгнания нечистой силы», ...рациональное смешивалось с ритуальным: источник болезней – гнилая, перепрелая солома, гнездовище мух, оводов и слепней уносилась, «чтобы охранить скот от нечисти», за околицу и там, на огромном общесельском костре сгорали во славу благодетельных весенних божеств» (*Рыбаков Б.А.*, 1981. С. 316).

У лакцев при подготовке праздника встречи весны пекли особый ритуальный хлеб – **барта**, с запеченным внутри яйцом и утыканным орехами, изюмом, горохом и т.д. **Барта** мог быть самых разнообразных видов – в виде антропоморфного или зооморфного изображения, где вместо живота запекалось яйцо; в виде какого-нибудь зверька или домашнего животного, например, барана с загнутыми рогами и пр. Необходимо отметить, что в представлении «древних народов козлу и овце приписывалась большая оплодотворяющая и плодоносящая сила» (*Рухадзе*, 1966. С. 26), которая и воплощалась в обрядовых выпечках и их образах. А яйцо, как постоянный компонент почти всех весенних праздников, символизировало собой плодородие полей, что сулило всем благополучие и обилие. Об обрядовых выпечках Г.Ф. Чурсин писал, что «изображением божественного существа или покровителя можно считать прежде всего те приготовляемые в виде человеческой фигуры обрядовые хлебы» (*Чурсин Г.Ф.*, 1930. С. 19).

Магическое назначение имеют те новогодние печения, которым придаются формы домашних животных – для обеспечения благополучия и обилия этих животных в наступающем году. Изготавливая из теста те или иные предметы, человек, проникнутый магическими воззрениями, рассчитывал тем самым воздействовать на естественный ход явлений в желательном для себя смысле (*Чурсин Г.Ф.*, 1930. С. 20). В прошлом эти фигурные хлебы рассматривались как продукт или тело божества плодородия – обряды эти известны в этнографической литературе под названием *теофагов* (богоедание). Посредством вкушения тела божества человек как бы приобщается к атрибутам и силам божества (*Фрэзэр Дж.*, 1928. С. 21). **Барта** пекли на каждого члена семьи и несколько штук сверх этого, поскольку был обычай хождения детей по домам и выпрашивания **барта**.

После праздника встречи весны начинались подготовительные работы к предстоящей пахоте и севу: – ремонт плетеных корзин для вывоза удобрения в поле, унавоживание пашен, предназначенных для весеннего сева. Но никто не принимался за пахоту до проведения праздника первой борозды. Начало весенних полевых работ для земледельческих народов – наиболее выдающийся момент хозяйственной жизни. Оно знаменовалось проведением символической первой борозды, сопровождавшейся магическими обрядами и религиозными церемониями, направленными на обеспечение благополучия хозяйства и обильного урожая. Земледельческие праздники очень часто приурочивались к тем или иным официальным праздникам, в зависимости от погоды. Например, иногда обряды, относящиеся к началу весенних полевых работ

приурочивались к новому году, т.е. ко дню весеннего равноденствия. Праздник первой борозды имеет различные названия у народов Дагестана: **хъарас шун**, **хъур дуккаву дан**, **хъурзиккаву**, **къурнил хъати** (лакск.), **оцбай** (авар. – запрячь быков), **оцригъин** (авар. – бычья свадьба), **усабухири** (авар. – показ быков), **муса бешта** (тинд. – пускание быка), **мусе хъвадолаб** (чамал. – проведение быка), **унса баххер** (карат. – появление быка), **учамихажо** (ахвах. – запрячь быка), **унса этир** (ботл. – бык пашет), **унсо бульольольаир** (анд. – выведение быка), **больоос** (бежт. – плуг), **хъубяхІруми** (дарг. – узрение лика пашни), **хъуберхъ** (дарг. – оплодотворение пашни), **хъулла мехъ** (дарг. – свадьба пашни), **къугъвер сувар** (лезг. – праздник пахоты), **вейца аччес** (цахуры – пустить плуг), **сук севед йигъ** (рутул. – день разбрасывания зерна). Обилие названий этого праздника указывает на его древность, олицетворяет возрождение природы, в основе его проведения лежит языческий обряд плодородия и обновления природы. Этому празднику у лакцев отводилось особое место: в нем принимали участие мужчины, женщины, дети, он продолжался иногда в течение двух дней и сопровождался скачками, бегами и другими состязаниями, а также различными обрядами.

Сведения о празднике первой борозды у лакцев имеются в трудах авторов XIX в. – Абдуллы Омарова (*Омаров А.*, 1870. С.30), Д. Бутаева и у других авторов (*Бутаев Д.*, 1912; *Васильев А.Г.*, 1899. С. 90). Известно, что не только в нагорном Дагестане, но и у других народов началу весенних полевых работ предшествовал праздник «выхода плуга» (*Пржецлавский П.Г.*, 1867; *Омаров А.* 1870; *Амиров Г.*, 1873; *Дубровин Н.*, 1871; *Чурсин Г.Ф.*, 1927; *Бутаев Д.*, 1912; *Никольская З.А.*, 1959; *Гаджиева С.Ш.*, 1961; *Гаджиева С.Ш., Османов М.-З.О., Пашаева А.Г.*, 1967; *Булатова А.Г.*, 1971; *Материальная культура аварцев*, 1967; *Асиятилов С.Х.*, 1967; *Рамазанова З.Б.*, 1979; *Булатова А.Г.*, 1982), т.е. тот же праздник первой борозды с его обрядовой запашкой. Праздник первой борозды состоял из двух компонентов: 1) обрядовой запашки; 2) состязаний, игр и увеселений. Основа праздника – проведение символической борозды, направленной на обеспечение обильного урожая, что видно из самого названия праздника: **хъу духъаву дан**, т.е. буквально «способствовать обилию урожая». А обрядовые игры, состязания и увеселения лишь подчеркивают важность и значение праздника в годовом праздничном цикле. В основе состязаний и некоторых игр также лежат магические действия.

Первая часть праздника, обрядовая, состоит из символического проведения двух-трех борозд и засеивания их семенами, что сопровождается магическими действиями, направленными на обеспечение обильного урожая. До совершения обрядовой запашки никто не имел права начинать полевые работы. Требование не приступать к работе ранее назначенного обществом срока одинаково применяется как к пахоте и севу, так и к сенокосу и жатве. С наступлением назначенного дня (желательно было начинать в понедельник, как наиболее благоприятный день у мусульман), общество выбирало из своей среды «хорошего и набожного человека» (*Омаров А.*, 1870. С. 29), известного «легкостью руки». Считалось, что от удачливости «избранника» общества зависело и обилие урожая и т.д.

Для проведения борозды не требовалось, чтобы место было обязательно пашней, достаточно было выйти на ровную площадку, также не требовалось, чтобы пахарь непременно вспахал землю для посева – нужно было лишь провести 2–3 борозды, являвшиеся символическим актом, который означал бы начало весенних полевых работ. Пахаря одевали в овчинную шубу мехом наружу, надевали на него большую папаху, что по законам имитативной магии «подобное вызывает подобное» должно было обеспечить густые всходы посевов и обильный урожай. Одновременно вывернутая овчинная шуба, видимо, была отражением культа овцы или козла, которым приписывалась большая плодоносящая и оплодотворяющая сила.

Кроме того, специально готовили инвентарь, быков: рога, копыта смазывали жиром, в некоторых селениях рога обвязывали красной ленточкой (ср. Тухчар, Вихли, Чуртах и т.д.), вешали на рога ритуальный хлеб барта (ср. Чуртах, Вихли). В данном случае красный цвет ленточек имеет свою символику. В основе большинства символических значений красного цвета лежит его значение как эмблемы огня. В этом значении он вошел в поверья и обряды многих народов: индийцев, египтян, римлян (*Сумцов Н.Ф.*, 1889. С.130). Красные повязки служили средством от сглаза и болезней у многих народов (*Чибиров Л.А.*, 1976. С. 121). Например, в Германии обвязывали скоту рога и шею красными лентами, чтобы предохранить его от всяких болезней и невзгод (*Сумцов Н.Ф.*, 1889. С. 130), что перекликается и с вышеприведенным атрибутом у лакцев обвязывать рога быков перед проведением первой борозды красной ленточкой в качестве амулета против злых духов. По всей вероятности, красный цвет служил оберегом от сглаза и невзгод не только для быков, но и для урожая вообще. В сопровождении аульчан и

детворы пахарь с плугом, куда были запряжены быки, двигались к обусловленному месту. Как только пахарь трогался, толпа мальчишек начинала осыпать его комьями земли и снега, которыми они заранее запасались, его также обливали водой. Здесь, видимо, осыпание комьями должно было содействовать обилию урожая (*Омаров А.*, 1870. С. 29–30), а обливание водой – обилию небесной влаги: «Бейте, бейте, молодцы, побольше! Дождь пойдет, хлеба будет много, и наши матери будут давать нам большие куски хлеба!» – кричали мальчишки, не переставая бросать снег (*Омаров А.*, 1870. С. 29–30).

В первую борозду клали баранью тушу, яйца, сладости, являющиеся отголоском древних жертвоприношений земле: землю угощали, приобщали ее к своей трапезе, веря, что этим можно умилоствовать ее – увеличить ее плодородие.

Небезынтересно участие детей в обряде проведения борозды, в котором они не являлись пассивными наблюдателями, воспринимающими благодетельный результат ритуального действия, а активными исполнителями обряда, помогавшими его действительности. Дети также являются исполнителями определенного магического действия, призванного обеспечить обильный урожай, так как дети сами по себе отражают результат плодovitости, идею воспроизводства и размножения. Еще одно основание, по-видимому, можно отметить в привлечении детей к религиозно-обрядовой жизни: это представление о «чистоте» ребенка, в смысле его удаленности от общения полов и вытекающей отсюда его особой силы и особых свойств природы (*Харузина В.И.*, 1911. С. 13). Если присмотреться к тому, в каких обрядах признается возможным, желательным или необходимым участие детей – окажется, что это в большинстве случаев обряды, имеющие целью повысить производительные силы природы: рост злаков, обилие плодов и т.д. (*Харузина В.И.*, 1911. С. 53).

После проведения ритуала первой борозды все мужчины и дети обоего пола шли на праздничную трапезу «свадьбу пашни», устраиваемую в своем доме или доме ответственного за праздник лица. Во время пиршества ответственное лицо поднимал рог с бузой за здоровье будущего ответственного лица, т.е. именно здесь и назначался ответственный за праздник следующего года.

Праздник первой борозды обычно завершался скачками на лошадях, стрельбой в цель, состязаниями по бегу и другими играми (*Харузина В.И.*, 1911. С. 13), являющимися органическими компонентами праздника, отголоском языческих праздников далеких предков. Как отмечает Г.Ф. Чурсин, «первая прискакавшая лошадь получает приз, состоящий из большого кольцеобразной формы хлеба. Родственницы владельца лошади обвешивали дорогами материями лошадь и торжественно проводили по аулу. Затем все родственники и друзья направлялись в дом к хозяину лошади. Как хозяин, взявший приз лошади, так и победитель в беге, устраивали пир для родственников и друзей» (*Чурсин Г.Ф.*, 1927. С. 51).

Следует отметить, что первоначально игры и состязания устраивались не ради развлечения, а являлись ритуальными праздниками силы и ловкости и были призваны содействовать плодородию почвы. По представлениям древнего земледельца, все эти состязания в силе, ловкости, выносливости должны были придать земле силу, вызвать урожайность злаков (*Чибиром Л.А.*, 1976. С. 101). В играх, споре, состязаниях молодежи, возможно, противопоставляются зима и весна. Шум, который при этом производила молодежь, должен был, по поверью, отпугнуть все злое.

После «вывоза» плуга каждая семья получала право пахать и засеять свое поле. Обычно каждый выбирал для сева какой-нибудь день, который считался наиболее благоприятным (*Омаров А.*, 1870. С. 31).

Отдавая дань лучшему, прогрессивному из традиционного наследия сельские жители Дагестана в советский период отмечали начало сельскохозяйственных работ праздником первой борозды, но в более упрощенном виде, обогатив его современной символикой. Разумеется, праздник представляет собой довольно сложную церемонию, которая у каждой народности имеет свои особенности. Но, в основном, это торжественный выход в день весеннего равноденствия на поле и проведение первой борозды. Центральной фигурой обновленного обряда остается, как и прежде, пахарь с пахотным орудием и впряженными в него быками. Здесь же сохранена и другая традиционная атрибутика: пахарь приступает к проведению первой борозды в шубе наизнанку, рога быков тоже украшались красными лентами, молодежь, дети забрасывали пахаря комками земли и т.д. В современном празднике роль пахаря доверяют, как правило, передовику сельскохозяйственного производства. Достаточное место отводится выступлениям руководителей хозяйства, представителей администрации, подводящие итоги минувшего сельскохозяйственного

года, отмечающие и награждающие передовиков. После официальной части начинаются спортивные соревнования молодежи, выступления коллективов работников Дома культуры и т.д.

В зоне, где земледелие развивалось как в орошаемой, так и в неорошаемой форме, на первое место в сознании людей выдвинулась небесная вода – дождь, без которого не мог созреть урожай. Так складывалась магическая практика вызывания дождя (*Адрианов Б.В.*, 1978. С. 67).

У народов Дагестана были распространены различные обряды, направленные на борьбу с такими явлениями природы, как град, засуха и т.д., т.е. со всем тем, что могло привести к гибели урожая. Обряды вызывания дождя и солнца изучались многими исследователями (*Никольская З.А.*, 1959; *Гаджиева С.Ш.*, 1961; *Трофимова А.Г.*, 1961; 1966; *Рамазанова З.Б.*, 1960; *Булатова А.Г.*, 1980). Значительная часть такого рода обрядов и обычаев не была привязана к каким-либо определенным дням, а выполнялась по мере надобности.

Условная грань между весенним и летним циклами обрядности лежала там, где кончался сезон весенних полевых работ (Календарные обычаи и обряды..., 1977. С. 5), когда были посеяны пшеница, ячмень и другие культуры. Но это было время не только отдыха и веселья, но и пора забот и тревог, часто весьма серьезных.

Неустойчивость и беззащитность мелкого крестьянского хозяйства перед стихией природы и социально-экономическими трудностями, постоянно стоящая перед земледельцем угроза разорения и обнищания привели к сохранению вплоть до начала XX в. религиозных обрядов и магических действий, сопровождавших различные процессы в трудовой практике и способствовавшие, как считалось, предохранению хозяйства от стихийных бедствий (например, молебны о дожде, солнце и др.). Лишенный средств рациональной защиты полей от стихийных бедствий, древний земледелец стихийно прибегал к иным средствам – к магии и религиозным обрядам, призванным вызывать дождь или солнце в целях предохранения созревающего или уже созревшего урожая от губительных действий реальных сил (засуха, град, ветер и т.д.) и своевременной уборки хлеба.

Из магических действий самым «актуальным» в практике земледельцев аридной зоны был обряд вызывания дождя, поскольку недостаток осадков в наиболее ответственные для урожая периоды являлся самым грозным бичом. Один из обрядов этого цикла заключался в следующем. Раздетого мальчика-подростка, а иногда и девушку окутывали ветвями, травами, а на голову надевали сноп из свисавших трав. Ряженого водили по всему селению в сопровождении юношей, мальчиков-подростков. Личность ряженого в течение всего ритуала бывала известна лишь ближайшим двум-трем товарищам, остальным знать его не полагалось. Процессия останавливалась перед каждым домом, хозяйка дома выходила на улицу, обливала ряженого водой, а остальных одаривала хлебом, сыром, яйцами и т.д. (Календарные обычаи и обряды..., 1977. С. 5). Обычай обливания – пережиток древней магии вызывания дождя. Он является приемом симпатической магии, составной частью моления о дожде, что отмечено Дж. Фрззером (*Фрззер Дж.*, 1928. С. 84), Г.Ф. Чурсиным (*Чурсин Г.Ф.*, 1913. С. 59; 1930. С. 17) и другими авторами (Календарные обычаи и обряды..., 1977. С. 224, 265) у многих народов мира.

По своему содержанию и внешнему оформлению данный обряд был идентичен соответствующим обрядам других народов в разных уголках земного шара.

Главный персонаж выбирался в основном из мужчин, реже – из среды женщин. Позже на роль ряженого мальчика стали выбирать ребенка, остальные исполнители всего ритуала были также дети. Таким образом, данный обряд превратился в практике нынешних поколений в детскую забаву, уже утратившую значимость предполагавшейся ранее обязующей силы (*Харузина В.Н.*, 1911. С. 30).

Каждая хозяйка обильно поливала ряженого водой, чтобы дождь лился подобно струе воды, выливаемой хозяйкой – по принципу симпатической магии «подобное вызывает подобное». После обхода селения процессия с ряженым обычно отправлялась к какой-нибудь священной могиле или просто обходила кладбище, а затем на краю селения делила собранные во время исполнения обряда продукты. Главному персонажу, который у лакцев назывался **уртилул чув**, аварцы и народности аварской группы называли этот персонаж «цIадул хIама», «цIудухIама», «цIудул хIама» – дождевой осел; даргинцы – **мяркъуши**; лезгины – **пешепай**, выделялась большая доля; иногда собранные продукты поступали на общую для всех участников церемонию трапезы, устраиваемую на краю селения, у речки. Кроме этого, в этот день варили ритуальную кашу, приготавливаемую из чистых злаков, предварительно собранных у всех жителей селения.

В некоторых случаях действенным средством вызывания дождя считалась очистка дна водоема от накопившегося там ила. В селении Ахар (нынешний Лакский район) в прошлом

существовал интересный обряд вызывания дождя: представительница одного особого тухума должна была, молясь, очистить дно искусственного водоема от ила, а женщины и дети пели особые песни-заклинания, окружив ее. Методы и приемы данного обряда, посредством которых они пытались выполнить свою задачу, безусловно, основаны на гомеопатической магии. Подобный обряд вызывания дождя отмечен у народов банту Дж. Фрэзером (*Фрэзер Дж.*, 1928. С. 84). Одним из видов вызывания дождя у аварцев являлось так же ритуальное обрабатывание мотыгами мелководья на реке.

Видимо, к данному обряду очистки дна генетически восходит обряд «вспашки дождя», совершаемого во время засухи, в основном, женщинами у народов Закавказья (у пшавов и хевсур) (*Фрэзер Дж.*, 1928. С. 89).

В обоих случаях – «очистка и углубление водных источников, в частности, воды для питья. Впоследствии же это было понято как обряд симпатической магии: открытие подпочвенных «подземных» вод должно было вызвать по магическому сходству открытие «небесных» вод, т.е. дождя», – отмечает в этой связи Д.К. Зеленин (*Зеленин Д.К.*, 1934. С. 8).

Интересный обряд вызывания дождя записан нами у жителей с. Вихли (нынешний Кулинский район). Во время засухи глашатай приказывал оставить грудных детей голыми у родника. Плач их должен был умиловить божество. Обряд вызывания дождя с участием младенцев бытовал и у других народов Дагестана: например, у кумыков во время засухи выводили маленьких детей в поле, на горку, где заставляли их подражать бляению ягнят (*Гаджиева С.Ш.*, 1961. С. 323–324). Подобный обряд описан Т.А. Трофимовой у лезгин (*Трофимова Т.А.*, 1961. С. 104), Дж. Фрэзером у зулусов (*Фрэзер Дж.*, 1928. С. 84), только здесь матери временно закапывали своих детей в землю по шею, затем отходили на некоторое расстояние и принимались громко плакать и завывать, вследствие чего небо должно было расстрогаться и послать дождь.

Иногда в целях вызова дождя собирали с состоятельных жителей деньги, покупали на эти деньги жертвенное животное (быка), обходили с ним селение, после чего его резали, а мясо раздавали сельчанам.

В том же селении во время засухи собирали молоко с жителей села и раздавали нуждающимся, т.е. не имеющим своих коров, или же из молока варили сыр и раздавали жителям села, что является архаическим пережитком жертвоприношений, что имеет непосредственное отношение к обрядам производственного цикла.

Подводя итоги всему комплексу обрядов, призванных вызывать дождь, отметим проявление в обрядах приемов симпатической и имитативной магии.

Почти всегда обряд вызывания дождя состоял из нескольких постоянных компонентов: сбор продуктов со всего села, приготовление ритуальной пищи, заклинание жертвенного животного и раздача его мяса в сыром или в вареном виде, молитва, обливание водой дождевые камни, вожделение по селу ряженых и т.д.

Наряду с обрядами вызывания дождя прибегали и к обрядам вызывания солнца. Страх земледельца перед засухой весной с наступлением лета сменялся страхом перед несвоевременными дождями, грозами, градом.

Один из обрядов вызывания солнца у лакцев заключался в следующем: необходимо было поймать лягушку и сшить ей одежду (платье) из материала любого цвета, тем самым как бы имитируя тепло. Одежду должна была сшить старшая дочь в семье. Затем лягушку отпускали на улицу или в поле.

А при сильной засухе необходимо было найти эту же лягушку и раздеть ее, тем самым как бы имитируя прохладу, влагу в целях вызова дождя. Данный обряд практиковался почти во всех лакских районах.

Весьма интересен обряд вызывания солнца, записанный нами в селении Тухчар (нынешний Лакский район), где взрослые женщины выходили на улицу с обнаженными головами, распустив волосы, как это было принято у лачек в знак траура.

Значительное место в летне-осенней обрядности уделяется сохранению выращенного урожая, его тщательному сбору.

Важное место в традиционном сельскохозяйственном календаре народов Дагестана имел праздник уборки урожая. Поскольку период сенокоса предшествовал уборке колосовых, фактически оба эти события отмечались как один праздник, как правило, в июле-августе, который назывался днем «выхода серпа». Для начала уборки выбирали «легкий» день. Никто не имел права выйти в поле до того, как старейшина примет решение начать сенокос или жатву. А. Омаров отмечал, что «народ, приготовившись вполне, ожидал с нетерпением извещения *мангуша* о

начатии жатвы и сенокосения. Накануне назначенного **куниссами** («старшинами») дня, уже везде известие об этом и после предвечерней молитвы, *мангуш* кричит: «Фатиха! Завтра выходит серп: у кого хлеб поспел – пусть жнут! Слушайте!» Последнее слово *мангуша* сопровождалось шумным криком мальчиков, которые в этом случае собираются нарочно поближе к *мангушу*» (Омаров А., 1870. С. 3). На другой же день начиналась жатва.

Жатву, особенно ее начало и конец сопровождали различные обряды, в основе которых лежала магия плодородия. Обычаи жатвы, правда, в значительной мере забыты, однако отдельные их элементы бытуют и поныне.

Например, у аварцев перед первой жатвой серп на ночь смазывали маслом, жиром, курдюком и рукоять опускали в молоко.

Жертвоприношения земле, т.е. принесение ей в жертву пищевых продуктов – приобщение земли к своей трапезе – якобы увеличивало плодородие земли и обильность урожая. Почитание земли у древних земледельцев, видимо, основывалось на стремлении сберечь, «восстановить плодоносящую силу пашни, истраченную на произрастание злаковых и других полезных растений» (Календарные обычаи и обряды..., 1977. С. 88).

Особая сила плодородия приписывалась ритуальным блюдам из смеси злаков и бобовых. Во время трапез при вызывании дождя дагестанцы готовили ритуальное блюдо из широкого ассортимента зерен злаков, состоящее из зерен голозерного ячменя, пшеницы и бобов (черных и зеленых), который по своему составу напоминал древнегреческую панспермию («всезерние») – блюдо из важных бобовых и зерен всех злаков – главная жертвенная еда, подносимая в древности Аполлону и Деметре (Богаевский Б.Д., 1916. С. 194–196).

В летне-осеннем производственном цикле важное место занимали уборочные обряды: здесь, как и у многих народов, начало сбора урожая рассматривалось как праздник.

Начало уборки урожая, видимо, обставлялось торжественно, что со временем трансформировалось, потеряло свое изначальное значение. Зачастую празднику «выхода серпа» предшествовала ритуальная общественная трапеза, угощение которой состояло из добровольных приношений в виде продуктов из различных злаков. Здесь фигурировали кушанья из зерен нового урожая.

Дж. Фрэзер утверждал, что акт поедания первых плодов – сакральный акт первого причастия, совершение которого давало возможность без всякого вреда для себя есть плоды нового урожая (Фрэзер Дж., 1928. С. 19).

Центральное место в летне-осеннем цикле праздников занимает жатва и ритуалы направлены на то, чтобы сберечь плодоносящую силу земли, передать ее будущему году.

Итак, традиционные обряды и обычаи производственного цикла дагестанцев были проникнуты верой людей в магическую силу символа, слова, действия и представляли собой пережиточно сохранившиеся элементы домонотеистических верований. Постепенно, к началу первых десятилетий Советской власти в Дагестане их религиозная направленность заметно снижается и сходит на нет.

Обряды и обычаи производственного цикла у народов Дагестана продолжают бытовать видоизменяясь и упрощаясь. Необходимо отметить, что данные обряды и обычаи, рудиментарно сохранившиеся в советское и в постсоветское время лишены массовости и организованности, так как им больше присуща эпизодичность и случайность. И это все связано с тем, что в экономике и культуре дагестанцев произошли значительные изменения, что имеет для данных обрядов решающее значение. Одним словом, все лучшее, прогрессивное, лучшее переносится на благоприятную почву, на традиционный производственный обряд. Обрядность производственного цикла из самостоятельной сферы все более переходит в область интересов и деятельности общественных организаций (Современные этнические процессы..., 1977. С. 389).

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Амиров Г., 1873. Среди горцев Дагестана. ССКГ. Тифлис. Т. 1.  
Андреанов Б.В., 1978. Земледелие наших предков. М.  
Асиятилов С.Х., 1967. Историко-этнографические очерки хозяйства аварцев (XIX – первая половина XX в.). Махачкала.  
Богаевский Б.Л., 1916. Земледельческая религия Афин. Лг.  
Булатова А.Г., 1971. Лакцы. Махачкала.

- Булатова А.Г.*, 1974. Сельскохозяйственный календарь и календарные праздники у лакцев. Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Махачкала.
- Булатова А.Г.*, 1980. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов Горного Дагестана в XIX–XX вв., связанных с весенне-летним календарным циклом. Семейный быт народов Дагестана. Махачкала.
- Булатова А.Г.*, 1982. Идеологические представления аварцев, нашедшие отражение в празднике первой борозды (XIX – нач. XX в.). Мифология народов Дагестана. Махачкала.
- Бутаев Д.*, 1912. Из жизни нагорного Дагестана. Дагестанские областные ведомости Темир-Хан-Шура.
- Васильев А.Г.*, 1899 Казы-Кумухцы // ЭО. № 3.
- Гаджиева С.Ш. Османов М.-З.О., Пашаева А.Г.*, 1967. Материальная культура даргинцев. Махачкала
- Гаджиева С.Ш.*, 1961 Кумыки. М.
- Дубровин Н.*, 1871. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб. Т. 1. Кн. 1.
- Зеленин Д.К.*, 1934. Истолкование пережиточных религиозных обрядов. СЭ. № 5.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, Зимние праздники. Летне-осенние праздники, 1976. М.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники, 1977. М.
- Материальная культура аварцев, 1967. Махачкала.
- Народы Передней Азии. Народы мира. Этнографические очерки, 1957. М.
- Никольская З.А.*, 1959. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев (к вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев Вопросы истории религии и атеизма М. Вып. VII.
- Омаров А.*, 1870. Как живут лаки. ССКГ, Тифлис. Т. 3
- Пржецлавский П.Г.*, 1867. Дагестан, его нравы и обычаи. Вестник Европы. СПб. № 9.
- Пропт В.Я.*, 1963. Русские аграрные праздники. Л.
- Рамазанова З.Б.*, 1960. Следы древних верований в обрядах вызывания дождя и солнца в Лакии XIX – нач. XX в. Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1976–1979 гг. (Тезисы докладов). Махачкала.
- Рамазанова З.Б.*, 1979. Праздник первой борозды у лакцев в конце XIX – начале XX в. III Научно-практическая конференция молодых ученых Дагестана «Молодежь и общественный прогресс» (Тезисы докладов). Махачкала
- Рухадзе*, 1966. Грузинский народный праздник. Тбилиси.
- Рыбаков Б.А.*, 1981. Язычество древних славян. М.
- Современные этнические процессы в СССР. М.
- Соколова В.К.*, 1979. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М.
- Сумцов Н.Ф.*, 1889. Символика красного цвета. Этнографическое обозрение. № 3.
- Трофимова А.Г.*, 1961. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем. СЭ. № 1.
- Трофимова А.Г.*, 1966. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. Азербайджанский этнографический сборник. Вып. 2, Баку.
- Фрезэр Дж.*, 1928. Золотая ветвь. Т. IV. М.
- Харузина В.И.*, 1911. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни. ЭО. № 1–2.
- Чибиров Л.А.*, 1976. Народный земледельческий календарь осетин, Цхинвали.
- Чичеров Л.А.*, 1957. Зимний период русского земледельческого календаря (XVI–XIX в.). М.
- Чурсин Г.Ф.*, 1913. Вопросы по этнологии Кавказа. Тифлис.
- Чурсин Г.Ф.*, 1927. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Оттиск из Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис. Т. 5.
- Чурсин Г.Ф.*, 1930. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов. Бюллетень Кавказского историко-археологического Института в Тифлисе. Л. № 6
- Чурсин Г.Ф.*, 1930. Фигурные обрядовые печения у кавказских народов. Бюллетень Кавказского историко-археологического Института в Тифлисе. Л. № 6.