

85-10(2)
1168

**МИФОЛОГИЯ
НАРОДОВ
ДАГЕСТАНА**



МАХАЧКАЛА 1984г

ПРЕДИСЛОВИЕ

Отв. редактор *Ч. С. Юсупова*

Составитель *М. Р. Халидова*

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

За последние десятилетия значительно возрос интерес к истокам духовной культуры народов, к наиболее древним этапам ее эволюции. В этом отношении определенный научный интерес и художественную ценность представляет мифология.

Существенной чертой мифологического мышления является этиологизм — попытки объяснить какие-то реальные явления в окружающей человека среде. «Миф есть рассказ,— писал Г. В. Плеханов,— отвечающий на вопросы: почему? и каким образом? Миф есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями»¹.

В работах буржуазных ученых-идеалистов делаются попытки доказать, что в мифах нашла свое выражение склонность древнего человека к богоискательству. К. Маркс убедительно доказал антинаучность подобных утверждений, показав зависимость мифотворчества от общественного бытия, что явилось переворотом в понимании мифологии. По определению К. Маркса, мифология — это «бессознательно-художественная переработка природы»², в том числе и общества. «Всякая мифология,— писал Маркс,— преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения, она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы»³.

Эти положения К. Маркса лежат в основе работ по мифологии советских и прогрессивных западных ученых.

¹ Литературное наследие Г. В. Плеханова: Сб. статей, М., 1939, т. 7, с. 23—24.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 12, с. 737.

³ Там же.

Мифология изучается религиоведами, этнографами, филологами, литературоведами, фольклористами, лингвистами, исследования которых часто дополняют друг друга.

В противовес привычным представлениям о мифологии как совокупности преимущественно словесных текстов, ныне укрепилось понимание ее как сложнейшего комплекса, в котором соединены разные способы и формы реализации: в слове, обряде, различных действиях, изобразительных памятниках и т. д. Мифологию можно познать, если рассматривать ее в этой взаимосвязанности и многообразии. Именно под таким углом зрения дается определение мифа в энциклопедии «Мифы народов мира». «Хотя миф (в точном смысле этого слова) — это повествование, совокупность фантастически изображающих действительность «рассказов», но это не жанр словесности, а определенное представление о мире, которое лишь чаще всего принимает форму повествования; мифологическое же мироощущение выражается и в иных формах — действия (как в обряде), песни, танца и т. д.»⁴.

Долгое время спорным было положение о том, что первично — миф или обряд. Во многих исследованиях отмечалось, что мифы служат как бы разъяснением религиозных обрядов, т. е. обряд предшествует мифу. Миф и обряд взаимосвязаны, взаимодействуют друг с другом. Но это не значит, что обряд предшествует мифу. Известны мифы, которые описывают и объясняют обряд. Но существуют мифы, не сопровождаемые никакими обрядами и с ними не связанные. Следовательно, неправомерно утверждение, что обряд первичен по отношению к мифу⁵.

Дискуссионным являлся вопрос и о том, что первично: миф или религия. Уже неопровержим приоритет мифологии. К примеру, Е. С. Копьева, утверждая мысль о том, что религия возникла «на основе мифологии», пишет: «Основные формы первобытных верований представляют собой не религиозные образования, а основные моменты развития познавательной деятельности человека, своеобразно проявляющие себя в первобытном обществе. Религия же возникает на этапе формирования классовых отношений... И если любая религия базируется на мифах, преобразованных ею соответствующим образом, то не всякий миф носит религиозный характер»⁶.

Как справедливо пишет М. И. Стеблин-Каменский, «если

⁴ Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 14.

⁵ См.: Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976, с. 16—17; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.

⁶ Копьева Е. С. Первобытная мифология и религия: проблемы генезиса. — Вестник Московского университета, 1984, сер. 7. Философия, № 12, с. 77.

мифотворчество было проявлением творческих потенций человека, т. е. лучшего в нем, то религия была, наоборот, проявлением худшего в нем — тенденций к низкопоклонству перед тем, кто представлялся ему могущественнее его»⁷.

В результате накопления материала по мифам различных культурно отсталых народов выясняется, что мифы не всегда рассказы о богах, имеется множество мифов, в которых главные персонажи — люди.

Мифология отражает общественное бытие. Известна аристократическая мифология, возводящая своих предков к богам, героям (в Египте, Вавилоне, Греции, Риме). К ней примыкает жреческая мифология, сюжеты которой разрабатывались определенными группами жрецов. Таким образом, создавалась «высшая мифология».

В представлениях народных масс оказалась устойчивей «низшая мифология» — о разных духах природы — лесных, водяных, горных, о домашних духах и других. «Низшая мифология», «более грубая и непосредственная»⁸, выростала, в отличие от «высшей мифологии», из народных верований, обобщая их, поэтому оказалась более долговечной.

И у народов Дагестана лучше представлена «низшая мифология», т. е. дагестанские мифологические произведения менее дифференцированы от народных верований.

Исследования археологов, этнографов, искусствоведов, фольклористов свидетельствуют о том, что в далеком прошлом в Дагестане, как в других регионах, мифология выступала господствующей формой осмысления действительности. Однако сохранившиеся до настоящего времени мифологические произведения здесь зачастую выглядят лишь фрагментами мифов прошлого. Они с большим трудом выявляются у представителей старшего поколения. На степени сохранности их не могло не отразиться тысячелетнее господство ислама.

В дагестанской мифологии много еще невыясненного, загадочного. В народе бытуют отдельные мифологические образы, фрагменты сюжетов или образные выражения, отражающие архаические представления, суть которых в настоящее время не всегда улавливается. Так, например, отголоски культа земли у аварцев сохранились в выражении *Ракьул эбел* («Мать земли»), у кумыков есть словосочетание *Ер есси* (буквально: «Хозяин земли») и детская игра, на основе которых А. М. Аджиев предполагает, что в прошлом у кумыков был мифологический персонаж «Хозяин земли».

⁷ Стеблин-Каменский М. И. Указ. соч., с. 54—65.

⁸ Мифы народов мира, т. 1, с. 15.

В фольклоре дагестанцев бытуют духи, враждебно относящиеся к человеку, мифологическую основу и сущность которых трудно разгадать. В прошлом каждый из этих духов выполнял, видимо, определенную частную функцию: добра или зла, а со временем в результате трансформации эта функциональная дифференциация распалась и стала восприниматься обобщенно, а именно как злые духи (*Мамов, Лютлу, Аццалов, Мантури-лак*⁹; *БазаникI, Гиллит, КъерхIаби, Гамала-КIар* и др. — ав.).

У аварцев (сел. Шуданиб Гунибского района) «Матерью вод» (*Лъадал эбел*) называют волосатика, обитающего в местах стоячих вод¹⁰. Почему именно волосатик выполняет функцию «Матери воды». Откуда это идет, к чему восходит? Эти вопросы требуют своего исследования.

Аварцы сел. Гочоб Чародинского района «Мать Солнца» именуют Мани. Может быть, это сохранившееся языческое наименование божества Солнца? Как известно, в народных преданиях и песнях солнце антропоморфизировано. По сохранившимся представлениям народов Дагестана, перед самым заходом солнце на мгновение замирает и как бы оглядывается, что предвещает добро, ясную погоду, счастье.

В фольклоре у лакцев сохранилась сказка о мифологическом персонаже Иштар¹¹. У народов Дагестана (лакцев, аварцев, даргинцев) до сих пор встречается женское имя Иштар. В аккадской мифологии Иштара — богиня плодородия.

В свое время проф. Ш. И. Микаилов полагал, что существует несомненная этимологическая связь между шумерским *dingir* «бог, всевышний, небеса» (мн. ч. *dingir-mes*) и песенным рефреном популярной аварской детской песни «Дингир-Дангарчу». Ученый исходил из того же не вызывающего возражений, положения, что кавказские песенные рефрены, как правило, представляют собой обращение к верховному боже-ству или одному из персонажей политеистического пантеона: ср. ав. *дала-лай*, груз. *ари-ара-ло, орида-ориарале* и т. д. (Из личного архива ученого).

Сведения дагестанских авторов о культурно-исторических связях Дагестана с древнейшими цивилизациями Передней Азии¹² требуют дальнейших научных разысканий. Постановка

⁹ Устное сообщение ст. науч. сотрудника Ин-та ист. яз. и лит-ры Дагфиллиала АН СССР (ИИЯЛ) Х. М. Халилова.

¹⁰ Устное сообщение мл. науч. сотрудника ИИЯЛ И. А. Исакова.

¹¹ Зап. Х. М. Халиловым. — Личный архив.

¹² Назаревич А. Аварская литература и Гамзат Цадаса. — В кн.: Гамзат Цадаса. Избранное. Махачкала, 1947, с. 15—17; Аджиев А. М. Дальние дороги песни. Махачкала, 1977, с. 22—39; Абакарова Ф. З. Новое об арханке в аварских колыбельных песнях. — В кн.: Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1976—

этого вопроса самыми различными авторами — явление не случайное, оно говорит о перспективности исследований в этом направлении, хотя здесь необходимо учитывать, что прохождение различных народов через однотипные социально-экономические стадии развития зачастую обуславливает сходство художественных явлений и у таких народов, которые никогда не имели между собой ни генетического родства, ни контактных связей (т. е. речь идет о типологическом сходстве).

Сборник «Мифология народов Дагестана» представляет собой первый опыт разностороннего исследования проблем дагестанской мифологии, которые рассматриваются на основе комплексных данных фольклора, лингвистики и археологии, этнографии и искусствоведения, собранных самими авторами.

Академик П. Н. Федосеев, раскрывая общую методологию комплексных исследований, подчеркивает: «Процессы синтеза научного познания в наши дни охватывают не только пограничные, но и порой весьма удаленные друг от друга области науки, что позволяет говорить об интеграции научного знания как об одном из определяющих факторов его развития на современном уровне»¹³.

Комплексный, системный подход особенно ярко раскрывает свои возможности при исследовании архаических памятников культурного наследия, в частности мифологии.

В проведении сравнительно-типологических и комплексных исследований решающую роль играет принцип историзма. Как отмечает Д. Ф. Марков, «Советская наука стремится к последовательному историзму, и именно здесь прежде всего проходит водораздел с буржуазной наукой. Мы исходим из понимания формационных процессов в социальной истории общества: видим явления — системы, их развитие, и этот угол зрения является объединяющим началом и условием наших сравнительно-исторических и комплексных исследований»¹⁴.

И в данном сборнике проблема мифологии народов Дагестана исследуется не в статике, а в развитии. Статьи в сборнике даны по историко-хронологическому принципу, по пути эволюции, преемственности, трансформации духовной культуры.

Древнейший этап развития мифологических воззрений

—1977 гг.; Тез. докл. Махачкала, 1978, с. 69—70; Котович В. М. Некоторые данные о связях населения Дагестана и Передней Азии в древности. — В кн.: Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М.: Наука, 1984, с. 10—11.

¹³ Федосеев П. Н. Философия и интеграция знания. — Вопросы философии, 1978, № 7, с. 20.

¹⁴ Марков Д. Ф. Сравнительно-исторические и комплексные исследования в общественных науках. М.: Наука, 1983, с. 10.



находит отражение в изобразительных памятниках. Так, статья В. М. Котович ознакомит читателя с некоторыми сторонами общественного сознания первобытных охотников дагестанских высокогорий, их мировоззрения, отражавшего степень активного познания окружающей действительности. Запечатленные в росписях гротов Чинна-Хитта и Чувал-Хвараб-нохо (Гунибский р-н) деяния предков-тотемов фиксируют очень ранний этап развития тотемических верований и, представляя редкий случай отражения их в памятниках искусства, приобретают большую научную значимость.

В статье М. М. Маммаева на основе данных мифологии, фольклора, древних идеологических воззрений и обрядов, с привлечением аналогий раскрывается идейное содержание сюжетных композиций — «древо жизни» и «противоборство двух коней», запечатленных на зооморфных пряжках VIII—X вв. из Нагорного Дагестана; в них нашел отражение близнечный культ, тесно связанный с культом плодородия и изобилия.

При рассмотрении такой сложной проблемы, как мифология народов Дагестана, наиболее полное раскрытие проблемы достигается комплексным охватом явлений. Для отдельных статей сборника общим объектом исследования является изменение воззрений народа, трансформация обрядов, фольклорных образов произведений, в зависимости от исторического развития и социально-экономического уклада.

А. Г. Булатова на новых полевых этнографических материалах выявляет древнейшие идеологические представления аварцев, исследует магико-символические ритуалы, которыми был насыщен праздник первой борозды. Приводимые автором данные свидетельствуют об отражении в обрядах этого праздника древнейших представлений, связанных с культом быка, который мыслился аварцами как символ мужского производительного начала, а ежегодная вспашка — как символический брачный союз между быком и пашней. Собранные материалы позволили автору провести аналогию между действиями на ритуальной борозде и свадебным обрядом народов Дагестана. Автор показывает, что весь обрядово-зрелищный комплекс дня первой борозды первоначально обуславливается заклинанием о плодородии.

В статье М. А. Агларова на примере представлений, связанных со святилищем, расположенном на вершине горы Бахарган, почитаемом в прошлом как место обитания божеств, раскрывается целый комплекс доисламских верований населения этого региона. Он приводит к выводу о том, что подобного ряда святилища в Дагестане в доисламскую эпоху являлись региональными культовыми центрами.

М. Р. Халидова на фольклорном материале прослеживает

развитие и трансформацию мифологического образа покровителя дома, домашнего очага (добрый покровитель дома — дух благополучия, изобилия и злой домашний дух). Рассматриваются также и другие своеобразные мифологические персонажи: покровители ковроткачества, «мать ветров», «голодный дух», магические образы.

На основе сравнительно-исторического анализа сюжета о гибели охотника, дагестанские балладные версии которого традиционно относились к XV—XVIII вв., А. М. Аджиеву впервые удалось вскрыть их глубокие ритуально-морфологические истоки. Он устанавливает генетическое родство более поздней дагестанской баллады с рядом сюжетов из фольклора грузин, карачаево-балкарцев, осетин и других народов, что и позволило ему проследить закономерности многовековой эволюции архаичного сюжета, его стадиальные, жанровые, этнокультурные характеристики и т. д.

Научную ценность представляют новые записи фольклорно-этнографических материалов Х. М. Халилова. Он прослеживает в земледельческих обрядах и фольклорных произведениях рудименты представлений лакцев об умирающем и воскресающем божестве, культ огня, солнца и луны. Им рассматриваются мифологические образы, связанные с растительным миром, с домашним очагом, с охотой, с водной и ветровой стихиями.

Ф. З. Абакарова на интересном материале календарных песен, бытующих в детском фольклоре, выявляет реликты архаических воззрений.

Для комплексного освещения проблемы мифологии и верований немаловажное значение имеет привлечение данных лингвистических исследований.

В статье К. С. Кадыраджиева рассматривается структура и генезис кумыкских мифологических терминов древнетюркского происхождения. Автор дает и внутреннюю интерпретацию мифологических элементов как общетюркского, так и регионального характера, анализирует термины, связанные с культом животных, идеей высшего божества, а также с древними обрядами различных жертвоприношений.

Известно, что в раннем средневековье на территории Дагестана бок о бок с автохтонным населением жили и древние болгары — этноязыковые родственники дунайских болгар и основателей Волжской Булгарии. Однако о дагестанских болгарях мы знаем очень мало, и любое новое сведение о них представляют чрезвычайную ценность. В этом отношении статья Н. С. Джидалаева «Заметки о магических обрядах дагестанских болгар» имеет несомненный интерес. Из нее мы получаем первые, пусть и фрагментарные, сведения о магических обрядах дагестанских болгар. Н. С. Джидалаев путем

историко-этимологического анализа казалось бы «обычных» лакских слов на фоне данных многих тюркских языков воспроизводит болгарские обряды колдования и оплакивания. Очевидным становится также, что дагестанцы и болгары имели тесные и продолжительные взаимоотношения, чем и можно объяснить присутствие в лакском языке болгарской обрядовой терминологии.

Статьи сборника знакомят читателя или с совершенно новым, или частично известным, но по-новому интерпретированным и существенно дополненным новыми фактами материалом.

Естественно, что в одном сборнике невозможно всесторонне, обстоятельно раскрыть все аспекты, вытекающие из этой проблемы, некоторые из них исследователями только намечены.

В приложении даны тексты-образцы космогонических, этиологических преданий, а также предания, рассказы о мифологических персонажах.

Материал этого сборника имеет не только научное, но и большое практическое значение. Отраженные в нем языческие представления, против которых распространители ислама вели особенно ожесточенную борьбу, ибо прежде всего их политеистическая основа шла вразрез монотеизму (в частности мусульманскому), позднее нередко стали преподноситься как регламентации ислама. Разъяснение этой искусственной трансформации языческих верований в угоду ислама и, главное, показ того, что эти верования, не имеют ничего общего с реальностью, что вообще «религия возникла в самые первобытные времена из самых невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и окружающей их внешней природе»¹⁵, могут сыграть существенную роль в антирелигиозном воспитании трудящихся.

Материалы предлагаемого сборника помогут работникам идеологического фронта научно аргументированно вести успешную антирелигиозную пропаганду, бороться против суеверных предрассудков в сознании отдельных людей.

М. Халидова



instituteofhistory.ru

СЛЕДЫ ТОТЕМИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В ДРЕВНИХ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ПАМЯТНИКАХ ДАГЕСТАНА

Изучение процесса формирования идеологических представлений первобытного человека, научная реконструкция первобытного мировоззрения — одна из самых актуальных задач, стоящих перед исторической наукой.

Попытки первобытного человека познать мир, представить его себе как нечто знакомое и понятное, всегда соответствовали степени исторического развития общества. В процессе формирования идеологического отражения бытия тотемические верования стали одной из наиболее ранних форм общественного сознания.

Установление тотемических верований как господствующей формы идеологии в раннеродовом обществе определяло тогда всю картину мира. С позиций этих верований осмысливалось и отношение людей к природе, и представления человека о себе самом.

Центральная идея тотемизма — идея группового кровного родства людей с тотемом как реальным представителем животного или растительного мира. Тотемы образовывали мир, имеющих полуживотную, получеловеческую природу мифических предков общественных групп¹.

Среди дошедших до нашего времени древних изобразительных памятников Дагестана, в которых в той или иной мере отразились следы тотемических верований их создателей, особое место занимают росписи грота Чинна-Хитта (неподалеку от сел. Согратль, Гунибский р-н).

Грот представляет собой длинную глубокую нишу на обнажении скального склона в заросшей лесом теснине труднодоступного ущелья. На небольших ровных, хорошо освещенных участках поверхности северной и южной стен грота распола-

¹ Анисимов А. Ф. Исторические особенности первобытного мышления. Д., 1971, с. 123.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 313.

гаются две изолированные группы рисунков. Выполненные желтой и красной красками, они изображают животных: безоаровых козлов, бизона, кабана, а также солярные символы. Более поздние, относящиеся к раннеземледельческому периоду (V—II тыс. до н. э.) изображения животных весьма схематично исполнены линейным рисунком. К числу древнейших могут быть отнесены более реалистичные изображения, выполненные контурным рисунком. Среди других признаков, отличающих древнейшие изображения, отметим прежде всего характерную «двуногость» фигур, являющуюся, как установлено, одним из первых, весьма архаических и изобразительных приемов первобытного искусства². Столь же примечательна и другая стилистическая особенность, присущая фигурам козлов, рога которых изображены таким образом, что они как бы продолжают очертания тела, а промежуток между ними на «лбу» животного остается незаполненным. Эта же особенность, типичная для средиземноморского искусства каменного века, зафиксирована и на древнейших изображениях Кобыстана, мезолитический возраст которых подтверждается археологическими материалами³.

В 6—7 м севернее грота единственную, ведущую к нему, тропинку частично преграждает выступ скалы, на котором нанесено еще несколько рисунков: солярные символы и знак лабиринта. Последний исполнен весьма архаично, — не округлой, а ломаной, состоящей из множества отрезков линией, (рис. 1, 5), что может свидетельствовать о его весьма древнем возрасте⁴.

В преобладающем большинстве своем древнейшие изображения Чинна-Хитта представляют одиночные, композиционно не связанные друг с другом фигуры. Пожалуй, единственным исключением в этом отношении является композиция из двух фигур, находящаяся на южной стене грота (рис. 1, 1).

Одна из этих фигур представляет собой изображение безоарового козла, у которого позднейшим сколом уничтожена задняя часть туловища. Ему свойственны все перечисленные выше признаки, отличающие древнейшие изображения данного местонахождения: контурный рисунок, «двуногость», незамкнутость линии рогов. Рисунок козла очень выразителен и даже в своей сохранившейся части передает цельный, ис-

² Столяр А. Д. О генезисе элементарных форм изображения зверя в палеолитическом творчестве Европы. Сообщения Государственного Эрмитажа, 1965, Л., т. 26, с. 26—27.

³ Формозов А. А. Очерки по первобытному искусству. М., 1969. с. 37—38, 42—46.

⁴ Подную публикацию рисованных изображений местонахождения Чинна-Хитта см.: Котович В. М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М., 1976.

полненный экспрессии облик этого животного. Постановка ног и наклон могучей рогатой головы подчеркивают общую напряженность его позы.

Непосредственно перед фигурой козла, вплотную к нему, изображена антропоморфная фигура с «хвостиком». Ее небольшая голова помещена прямо против головы животного. Асимметричное туловище изображено в профиль несколькими линиями. Дугообразной линией передана средняя часть туловища, изображающая выпуклый живот, соприкасающийся с ногами козла. Незамкнутость контура в нижней части туловища, вероятно, подчеркивает женский признак пола. Еще более определенно о женской принадлежности описываемой фигуры свидетельствует помещенное внутри ее массивного, грузного туловища изображение в виде овала с точкой посредине, очевидно, обозначающее заключенный в чреве плод. В целом, описанная антропоморфная фигура обнаруживает некоторое сходство с сильно стилизованными профильными изображениями женских фигур, имеющих подчеркнутые признаки пола, и иногда отмеченными такими явно нереальными деталями, как наличие хвоста, что характерно для западно-европейских памятников конца верхнепалеолитической эпохи⁵.

Обе описанные фигуры из грота Чинна-Хитта несомненно образуют единую композицию. Их объединяет прежде всего общая техника исполнения с одинаково колеблющейся толщиной линий рисунков и идентичностью оттенка красной краски, кстати сказать, одинаково сохранившейся до настоящего времени. Помимо того, обращает на себя внимание соразмерность обеих фигур и взаимосвязь их поз, явно подчиненная единому замыслу: фигура козла немного наклонена вперед и соответственно откинута назад женская фигура.

В целом же данная композиция вероятно имела целью подчеркнуть определенную связь козла и женщины, результатом которой являлось оплодотворенное женское чрево. Если согласиться с подобным истолкованием, то эту композицию можно рассматривать как художественно зафиксированное понятие о родстве человека и животного и видеть в ней реальный след существования тотемических представлений у древнейших обитателей горного Дагестана.

В этой связи представляет особенный интерес тот факт, что грот Чинна-Хитта расположен на сравнительно небольшом расстоянии (7—8 км по прямой) от известной Чохской стоянки. В нижних слоях этого памятника, относящихся к концу верхнего палеолита — раннему мезолиту, во множестве обна-

⁵ Абрамова З. А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.; Л., 1966, с. 93, 147.

дужены комочки минеральной краски разных оттенков красного, желтого и коричневого цвета и следы ее изготовления, а среди остеологических материалов в довольно большом количестве представлены кости безоаровых козлов и — единично — кабанов и бизонов⁶. Очевидно, что территориальная близость грота Чинна-Хитта и Чохской стоянки далеко не случайна, как не случайно и то, что на стенах грота изображены именно те виды животных, на которых охотились обитатели стоянки. И конечно же, нельзя оставить без внимания поразительное сходство оттенков краски, представленной и в росписях грота и в культурных слоях стоянки. Все это наводит на мысль о культурно-исторической и хронологической близости обоих памятников и позволяет считать грот Чинна-Хитта одним из культовых мест обитателей Чохской стоянки.

Этнография дает немало примеров, когда подобные культовые места и святилища располагались в наиболее труднодоступных, укромных местах, в пределах охотничьих угодий тех или иных первобытных коллективов. В таких местах обычно совершались различные культовые и магические обряды, инициации и иные аналогичные действия, центральное место в которых принадлежало образу зверя, обычно тотемного предка. Доступными изобразительными средствами здесь запечатлевались предания о происхождении рода, его предках и покровителях. Там, где оказывалось возможным, этой цели служили наскальные изображения.

Особенности расположения грота Чинна-Хитта и характер представленных в нем росписей позволяют интерпретировать данный памятник как именно такого рода святилище. Напомним, что перед входом в него было нанесено изображение лабиринта — примечательная деталь, особенно характерная для многих культовых мест первобытных охотников, где происходили инициации и различные магические обряды⁷. Этим же целям, очевидно, служили и росписи внутри грота — солярные символы и фигуры животных, среди которых преобладают безоаровые козлы. И это, по-видимому, тоже не случайно, поскольку именно безоаровые козлы служили одним из главных объектов охоты обитателей Чохской стоянки. А, как показывают этнографические данные, промысловое животное — основной источник пищи — чаще и прежде всего становилось объектом почитания и тотемом первобытных охотничьих коллективов⁸.

В свете изложенного большинство изображений безоаровых козлов на стенах грота Чинна-Хитта может быть связано с магическими обрядами плодородия, имевшими целью воспроизводство и приумножение промысловых животных. Судя по этнографическим данным, необходимой принадлежностью таких обрядов были соответствующие рисунки⁹. В отличие от них, описанная выше композиция: «безоаровый козел — женщина» может рассматриваться как запечатленное художественными средствами предание о происхождении рода или племени от животного — тотемного предка. В ней довольно ярко выражена основная идея тотемизма, идея кровного родства людей с тотемом как реальным представителем животного мира¹⁰.

Известно, что эта идея характерна для ранних этапов сложения тотемических представлений. Отголоски ее чаще всего встречаются в фольклоре примитивных охотничьих племен, тогда как в памятниках древнейшего изобразительного искусства она представлена чрезвычайно редко. Единственным примером может служить гравировка мадленской эпохи из Нижней Ложери во Франции¹¹, где олень и женщина изображены в позе, напоминающей композицию из грота Чинна-Хитта.

Все сказанное определяет значение рассмотренной композиции, которая существенно пополняет более чем скромный ряд дошедших до нас подобных памятников и еще раз свидетельствует о весьма глубокой древности (в данном случае не позднее раннего мезолита) сложения тотемических представлений.

Хотелось бы обратить внимание и на то, что именно в этих представлениях можно видеть истоки распространившегося позднее в горном Дагестане раннеземледельческого культа плодородия, в котором козел занимал одно из ведущих мест. И традиция почитания козла в качестве одного из символов плодородия оказалась здесь столь жизнестойка, что дожила до этнографической современности, сохранившись в земледельческих календарных обрядах горцев, в частности в известном у лакцев обряде «хождение козлами»¹². Бытуют до сих пор подобные обряды и у многих других земледельческих народов; принято считать, что такие представления о связи некоторых видов животных с самой идеей плодородия попали

⁶ Котович В. Г. Каменный век Дагестана. Махачкала, 1964, с. 32, 115—116.

⁷ Кабо В. Р. Происхождение и ранняя история аборигенов Австралии. М., 1969, с. 309—313.

⁸ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966, с. 319—346.

⁹ Кабо В. Р. Происхождение и ранняя история..., с. 312—313.

¹⁰ Анисимов А. Ф. Исторические особенности..., с. 123.

¹¹ Абрамова Э. А. Изображения человека..., с. 104.

¹² Информация ст. научн. сотр. Ин-та этн., яз. и лит-ры Дагфилла АН СССР (ИИЯЛ) фольклориста Х. М. Халидова.

в пантеон земледельческого культа, а затем и в обряды через посредство воззрений близких тотемизму¹³.

Среди росписей грота Чинна-Хитта, помимо рассмотренной выше композиции, обращают на себя внимание своеобразные «синкретичные» звери. Одно из таких изображений помещено на центральной площадке грота, неподалеку от композиции «козел-женщина». Крутолобая, тупорылая голова, помещенная на короткой шее, принадлежит животному с великолепно развитой могучей грудью, высокими, стройными ногами, подтянутым животом и длинным опущенным хвостом (рис. 1, 2). Обратив внимание на общий контур экстерьера животного, заманчиво было бы видеть в этом рисунке изображение зубра, чему, однако, явно противоречат свойственные хищникам «подушечки» лап, четко отмеченные на передних конечностях, и отсутствие рогов, характерных для зубра. Хочется отметить, что в специальной литературе сделана попытка определить этот рисунок, как изображение лошади¹⁴. С этим совсем трудно согласиться, так как помимо упомянутых лап хищника, на рисунке отсутствует характерная «лошадина» шея. Представляется заслуживающим внимания и то обстоятельство, что непосредственно под этим рисунком находится изображение солнца, которое кажется самым ярким, красочным и заметным на этой площадке. Прямой крест разделяет в нем окружность, по внешнему краю которой равномерно распределены короткие лучи, число их 21.

И второй «синкретичный» зверь, находящийся на другой, боковой площадке грота, доминирует над остальными рисунками, сразу же привлекая к себе внимание. Здесь у представленного в напряженной позе, как бы застывшего перед прыжком животного показано массивное тело с могучей грудью, высокой холкой и огромной, треугольных очертаний головой с вытянутой вперед длинной мордой. Голова украшена тремя сравнительно короткими, поставленными прямо вверх и слегка откинутыми назад рогами (рис. 1, 3). Общие пропорции и контур туловища с такими характерными деталями, как форма морды и отсутствие шеи, подсказывают, что здесь изображен кабан. Однако такому восприятию противоречат никак не связанные с действительным обликом кабана украшающие его голову рога, форма которых ближе всего напоминает рога каменного козла. Любопытно, что и здесь непосредственно под рисунком, изображающим «синкретичного» зверя, едва не касаясь его ног, находится изображение солнца. И в этом

изображении прямой крест разделяет окружность, по внешнему краю которой размещено то же количество — 21 — коротких лучей.

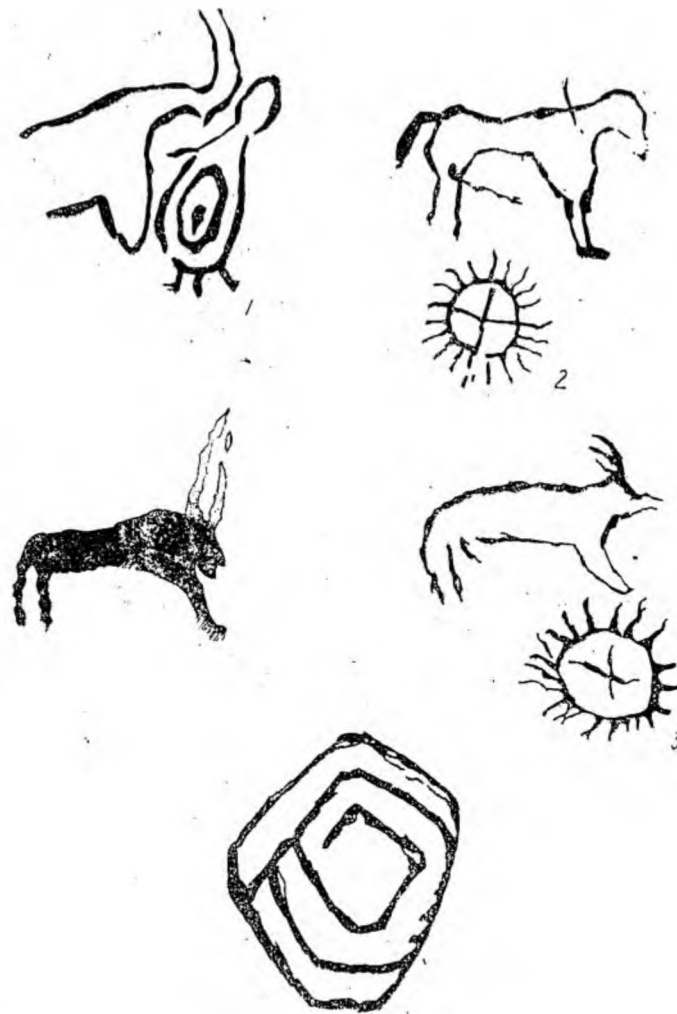


Рис. 1. Древние изображения из местонахождений горного Дагестана: 1, 2, 3, 5 — Чинна-Хитта; 4 — Чувал-Хвараб-нохо.

В обоих случаях солнечные символы как будто связаны с изображениями необычных животных. Будучи совершенно

¹³ Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток, М., 1964, с. 370.

¹⁴ Шер Я. А. Петроглифы Средней и Центральной Азии, М., 1980, с. 27.

одинаковыми по начертанию и набору основных деталей, с обращающим на себя внимание четко повторенным количеством лучей, эти солярные символы помещены как бы под ногами животных. Думается, что за всеми этими повторениями и в постановке фигур самих животных, и в близком расположении к ним солярных символов и, наконец, в количестве лучей на этих символах должно скрываться какое-то очень устойчивое понятие, хорошо знакомое, близкое и прочно утвердившееся в сознании создателей рисунков.

Может быть, так были отражены и зафиксированы какие-то предания, какие-то зачатки мифологических представлений о совершенно необычайном животном, по-видимому, как-то связанном с солнцем, может быть, солнечном, божественном животном, которое одновременно могло почтяться и в качестве тотема. Ведь не случайно же такие солнечные символы сопровождают изображения именно необычных, «синкретичных» животных. Этнографические же материалы свидетельствуют, как правило, о сложном мифологическом характере тотемов, наделяемых и божественным происхождением и необычным обликом, фантастической силой и непобедимостью¹⁵.

Не менее интересным древним изобразительным памятником горного Дагестана в плане отражения интересующих нас тотемических верований является местонахождение древних наскальных изображений в урочище Чувал-Хвараб-нохо (неподалеку от сел. Ругуджа Гунибского района). Урочище это находится в труднодоступном месте, вдали от тропинок, связывающих окрестные хутора, и пользуется дурной славой у местных жителей. Считалось, что находящиеся там непонятные рисунки созданы нечистой силой и приближение к ним принесет смельчаку серьезные неприятности. Здесь, на одиноко стоящем скальном обнажении, располагается сферическая полость с покрывающими ее древними рисунками. Выполненные желтой, коричнево-красной, оранжевой и темно-бордовой охрой, они представляют собой силуэтные рисунки, изображающие безоаровых козлов и муфлонов, лошадей, а также многочисленные солнечные символы и геометрические начертания. Уже самый факт исполнения изображений силуэтным рисунком, выработанным как основной стилистический прием еще древнейшей живописью верхнепалеолитического «пещерного» искусства¹⁶, свидетельствует об их глубокой

¹⁵ Анисимов А. Ф. Об исторических истоках и социальной основе тотемических верований. — В кн.: Вопросы истории, религии и атеизма. М., 1960, вып. 8, с. 287—320; Сухов А. Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967, с. 163—167; Кабо В. Р. Происхождение и ранняя история..., с. 294.

¹⁶ Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1966, с. 12; Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. Очерки.

древности. А такие стилистические детали этих рисунков, как «двуногость» фигур животных, присущая также и контурным изображениям местонахождения Чинна-Хитта, рассмотренным выше и датированным мезолитическим временем, позволяют и основную массу рисунков местонахождения Чувал-Хвараб-нохо датировать этим временем. Следует отметить, что такое хронологическое определение, такая датировка этих древнейших изобразительных памятников Дагестана, научное значение которых трудно переоценить, нашла поддержку авторитетных советских специалистов¹⁷.

Среди рисунков Чувал-Хвараб-нохо прежде всего привлекает внимание опять-таки образ необычного «синкретичного» зверя. Здесь этот образ запечатлен в наиболее крупном рисунке, расположенном на самом видном месте, перед «входом» в сферическую пещерку с находящейся там основной массой рисунков. Он изображает в напряженной воинственной позе могучего зубра, повернутого головой к «входу» в пещерку и как бы охраняющего ее содержимое. Но у этого зубра оказываются лапы кошачьего хищника и совершенно не свойственные зубрам огромные прямые рога (рис. 1, 4). Такие массивные, вертикально поставленные прямые рога ближе всего напоминают рога орикса — антилопы, относящейся к роду сернобыков, — сухолюбивого животного полупустынных равнин и холмистых местностей, со строго локализованным ареалом в Аравии и на Самалийском полуострове. И если зубры и кошачьи хищники представлены в палеофауне Кавказа и Дагестана, то совершенно невероятно, чтобы обитатели высокогорного Дагестана могли знать орикса. Вместе с тем остается фактом появление на древнейшем рисунке в самом центре дагестанского высокогорья изображения очень своеобразных, не встречающихся ни у какого другого копытного животного рогов орикса, украсивших здесь зубра. Надо полагать, что у создателей этого рисунка было все-таки какое-то, и даже довольно правильное представление, если не о самом ориксе, то о его весьма впечатляющих рогах, которые, вероятно, должны были дополнительно подчеркнуть силу и мощь изображенного здесь животного. Откуда же могли появиться такие представления? В этой связи хотелось бы напомнить многократно отмеченное специалистами сходство путей развития верхнепалеолитических и мезолитических культур Кавказа и Передней Азии. Некоторые исследователи усматривают

М., 1969, с. 10; Мириманов В. Б. Традиционное и первобытное искусство. М., 1973, с. 142, 143; Монгайт А. А. Археология Западной Европы. М., 1973, с. 152; Бадер Н. О. Каповая пещера. М., 1965, с. 18.

¹⁷ Окладников А. П., Окладникова Е. А. Новое исследование по петроглифам Дагестана — Советская археология, 1981, № 1, с. 320—324.

в широком сходстве позднепалеолитических и мезолитических культур Ближнего Востока и Кавказа отражение каких-то общих исторических процессов, а появление в пределах этого обширного региона небольших групп тождественных по культуре памятников объясняют постоянными контактами оставившего их населения, образывавшего исторически сложившиеся общности, возможно, племенные единства¹⁸. Реальные исторические и этнокультурные связи населения Кавказа и Ближнего Востока, очевидно, сопровождались и перемещением каких-то определенных групп. И, может быть, следствием такого возможного перемещения, далеким отголоском происшедших когда-то событий, можно посчитать и удивительное появление изображения рогов орикса на нашем рисунке, исполненное людьми, никогда не видевшими его, но сохранившими в памяти передаваемые от поколения к поколению наиболее заметные, характерные приметы животного, хорошо знакомого их предкам. В таком случае возможно допустить, что это животное было тотемическим первопредком пришельцев, но потомки их, в новых условиях существования, не имея перед собой реального образа первопредка, хранили представление о наиболее характерной черте его облика — рогах — черте, вероятно, символизирующей суть его могущества и силы. Из всех, окружавших их в новой обстановке высокогорий, животных самым могучим был зубр, к тому же и внешне больше других напоминавший сернобыка орикса. И вполне естественно предположить, что именно зубр мог быть воспринят в качестве нового тотема. Как бы то ни было, но рассматриваемый рисунок, очевидно, свидетельствует о том, как причудливая фантазия древних охотников, наделяя достойнейшими в их представлениях качествами своего тотема, объединила всех их в сложном и удивительном облике этого «синкретичного» зверя.

И не такие ли рисунки «синкретичных» животных, наделенных признаками различных видов и представляющих образы могущественных тотемических первопредков, могли стать самым ранним, отправным этапом в развитии столь широко распространенных позднее в древнем изобразительном искусстве Кавказа и Передней Азии образов фантастических зверей, причудливо сочетавших в себе характерные черты различных видов животных?

В расположении всех рассмотренных выше изображений и композиции «козел-женщина», и необычных синкретичных зверей внутри самих местонахождений ощущается явное стрем-

¹⁸ Бадер Н. О. Различия между верхнепалеолитическими культурами Закавказья и Ближнего Востока. — В кн.: Археология Старого и Нового Света, М., 1966, с. 143.

ление выделить их, привлечь внимание зрителей прежде всего к ним, что уже само по себе еще раз подчеркивает то чрезвычайно важное значение, которое эти изображения имели в представлениях своих создателей. В то же время и такой повторяющийся факт присутствия в обоих местонахождениях подобных изображений необычных животных, представляющих, возможно, облик почитаемых тотемических предков, мифических героев преданий, служит дополнительным подтверждением культовой принадлежности этих местонахождений и дополнительным аргументом в пользу предположения о том, что Чинна-Хитта и Чувал-Хвараб-нохо были святилищами, культовыми центрами, находящимися в пределах охотничьих угодий обитателей Чохской стоянки, а может быть и других, расположенных поблизости, синхронных ей стоянок.

Очень важное значение в жизни первобытных коллективов придавалось религиозно-магической деятельности, много времени уделялось подготовке и проведению обрядов тотемического и магического характера, которые совершались с целью способствовать умножению животных, растительной пищи, удаче в охоте. Действия эти рассматривались всем обществом как акты ~~еще~~ менее важные и ответственные, чем самое добывание пищи¹⁹. Для проведения обрядов стены древних скальных святилищ покрывались рисунками, в которых центральное место принадлежало образу зверя, образу тотемного предка и покровителя.

Очень ранние этапы сложения тотемических представлений документируют изображенные на стенах гротов Чинна-Хитта и Чувал-Хвараб-нохо образы первопредков. Следы такого уровня верований встречаются чаще всего в фольклоре первобытных охотничьих племен. В Дагестане, одном из очагов древнейшего земледелия на территории нашей страны, трудно рассчитывать на сохранение в фольклорном материале хотя бы отголосков тотемических представлений столь глубокой древности. Однако пристальное внимание к фольклорным и этнографическим источникам выявляет и среди них некоторые материалы, отражающие, вероятно, очень древний пласт понятий, связанных в своей основе с тотемизмом. К таковым, очевидно, относится и первооснова образа лезгинского эпического героя Шарвили, чудесным образом зачатого женщиной от мухи²⁰. Любопытно, что во многих преданиях и легендах о Шарвили конь ему — брат и собака — брат²¹.

¹⁹ Кабо В. Р. Тасманийцы и тасманийская проблема. М., 1975, с. 123.

²⁰ Вагабова Ф. Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала, 1970, с. 71.

²¹ Шарвили. Записки, И. Казиева. — Рукоп. фонд. ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 377.

В фольклоре многих дагестанских народов сохранилось немало сказок, притч, песен, в которых животные, в частности собаки, зайцы, неизменно покровительствуют человеку, называются его «братьями»²². Существуют словесные запреты на произношение названий некоторых животных²³. Считается установленным, что табу на имя какого-то животного свидетельствует о бывшем культе этого животного²⁴. Обращают на себя внимание и многие посвященные животным пословицы и поговорки дагестанских народов, в которых исследователи усматривают отголоски пережитков языческих — анимистических и тотемических представлений²⁵. И поныне некоторые дагестанские тухумы носят названия животных. Специалисты считают, что на названиях родов с компонентом имени определенного животного, отразились местные представления об особой роли животного, восходящие к глубокой древности²⁶ и несущие пережитки тотемической трактовки образа животного²⁷. Хорошо известен у многих народов Дагестана и обычай почитания некоторых камней и скал²⁸, который, очевидно, также является далеким отголоском тотемических и анимистических верований.

Рассмотренные материалы древнейших изобразительных памятников горного Дагестана открыли нам некоторые стороны общественного сознания первобытных охотников и позволили составить конкретное представление о реальных верованиях, возникавших в процессе сложения их мировоззрения, отражавшего степень активного познания окружающей действительности. Запечатленные в них деяния тотемических предков, фиксирующие очень ранний этап развития тотемических верований и представляющие редкий случай отражения их в памятниках искусства, приобретают большую научную значимость. Одновременно материал этот со всей очевидностью раскрывает исторически преходящий характер древних, равно как и любых других верований и религиозных представлений.

²² Халидова М. Р. Малые дидактические жанры аварского фольклора. Махачкала, 1974, с. 34—35; Аджиев А. М. Дальние дороги песни. Махачкала, 1977, с. 6—11.

²³ Гасанов М. М. Афористические жанры фольклора народов Дагестана (Пословицы, поговорки, загадки). — Автореф. дис..., канд. филол. наук. Махачкала, Даггосуниверситет, 1968.

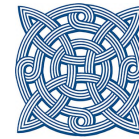
²⁴ Халидова М. Р. Указ. соч., с. 36.

²⁵ Назаревич А. Отобранное по крупницам. Пословицы и поговорки народов Дагестана. Махачкала, 1958, с. 59—93.

²⁶ Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток, с. 362.

²⁷ Кисляков Н. И. Бурх — горный козел. — Советская археология, 1934, № 1—2, с. 181—188.

²⁸ Булагова А. Лакцы. Махачкала, 1971, с. 178, 179.



instituteofhistory.ru

О СЕМАНТИКЕ СЮЖЕТА БОРЬБЫ ДВУХ КОНЕЙ НА ЗООМОРФНЫХ ПРЯЖКАХ ДАГЕСТАНА VIII—X ВВ.

Среди зооморфных бронзовых пряжек VII—X вв., обнаруженных в разное время в высокогорной части Западного Дагестана, привлекают внимание пряжки с изображениями коней по сторонам условно трактованного дерева, а также сцен борьбы двух вздыбленных коней (рис. 1, 2). Вопросы происхождения, техники изготовления, типологии, хронологии этих пряжек и художественных особенностей представленных на них анималистических изображений освещены исследователями сравнительно подробно¹. Нераскрытой осталась семантика сюжетных изображений. В данной статье делается попытка выяснить идейное содержание главного сюжета пряжек — изображение двух противоборствующих коней с символом дерева между ними или без него. Для этого рассмотрим две пряжки, которые различаются между собой типологически и размерами, но близки по технике изготовления, по своим формам и художественно-стилистическим особенностям зооморфных изображений.

Одна из них, относительно небольшого размера (10×14 см.), литая, полуовальной формы, происходит из сел. Асах Цунтинского района (рис. 1). На верхнем широком конце она снабжена четырьмя петлями для ее крепления к ремню или к одежде. У нижнего суживающегося фигурного конца, на обратной стороне, имеется крючок для застежки.

¹ См.: Атаев Д. М. Поясные пряжки из Нагорного Дагестана. — СА, 1962, № 2, с. 149—156, рис. 2—5; Он же. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала, 1963, с. 107, и сл.; Давудов О. М. Еще раз о пряжках бежтинского типа. — В кн.: Древности Дагестана. Махачкала, 1974, с. 106—120; Магомедов Д. М., Маммаев М. М. Новые находки изделий средневекового прикладного искусства из сел. Бежта. — В кн.: Народное декоративно-прикладное искусство Дагестана и современность. Махачкала, 1979, с. 181—183, рис. 3.

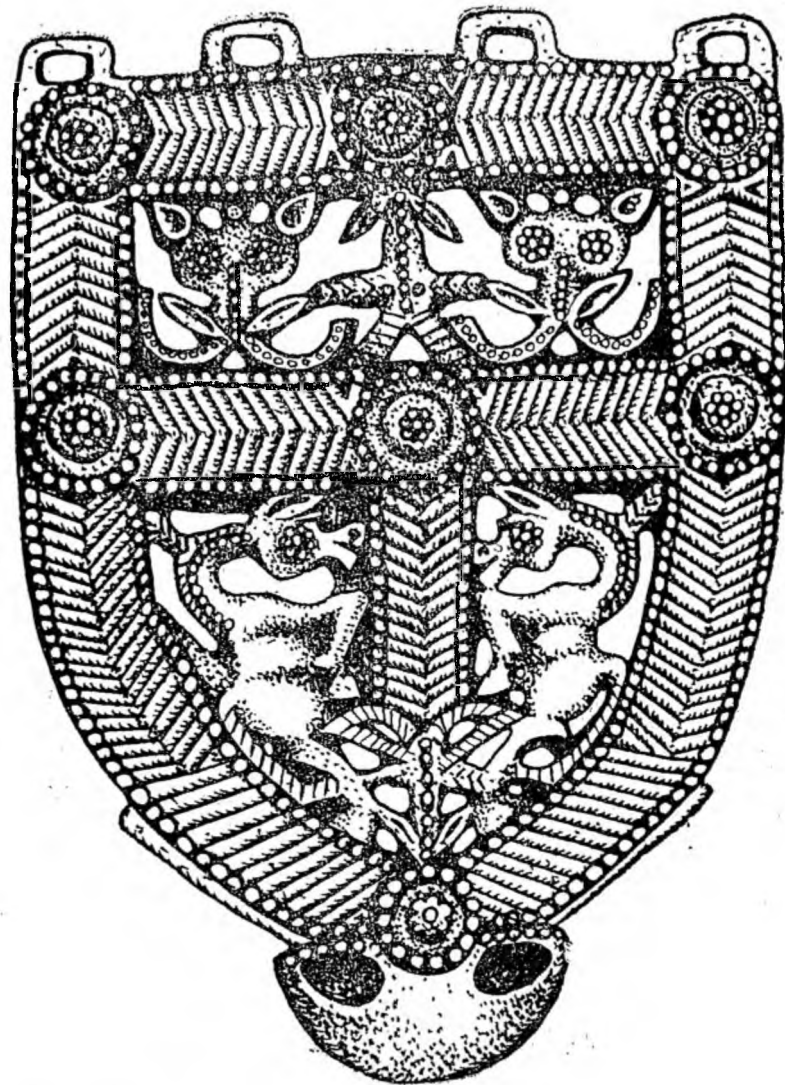


Рис. 1. Зооморфная пряжка из сел. Асах Цунтинского района.
VIII—X вв.

В рамку пряжки, богато отделанной елочной орнаментацией и псевдозернью, заключены две относительно самостоятельные композиции. В нижней зоне пряжки находится изображение двух вздыбленных, противостоящих друг другу профильных фигур коней, между которыми помещена вертикальная полоска — символ дерева, «древа жизни» — с ёлочной орнаментацией, окаймленной псевдозернью. В основании вертикальной полоски находится изображение очень сильно стилизованной головы барана или козла. Полоска наверху увенчана многолепестковой розеткой, представляющей собой солнечный символ.

Кони, изображенные в композиции по принципу зеркальной симметрии в геральдической позе, трактованы относительно реалистично, хотя некоторые детали их — глаза, гривы, хвосты подвергнуты декоративной проработке. Передние конечности с четко обозначенными копытами, резко согнуты в коленях, а задние сильно вытянуты. Раскрытые части коней касаются вертикальной полоски, сильно раздутые ноздри показаны точечными выемками, выпуклые глаза отмечены розетками из псевдозерни. Навостренные уши обращены вперед. Шей животных круто изогнуты, хорошо обозначена грива в виде огибающего шею валика с насечками. Длинные хвосты, отмеченные тоже в виде валиков с насечками, сгибают внутренние грани нижней части рамки пряжки.

Вторая, верхняя зона пряжки, заключенная в две широкие горизонтальные параллельные полосы с ёлочным узором, занята композицией другого типа. Она изображает две медвежьи головы и помещенную между ними голову барана. Фигуры эти, образующие фриз, перемежаются. Детали голов трактованы орнаментально. Глаза медведей обозначены розетками, составленными из псевдозерни, а ноздри показаны в виде боковых косых овальных выступов. Четко моделированные уши с отмеченными ушными раковинами, упираются в широкую горизонтальную полосу. Изображение головы барана обращено вверх — в сторону, противоположную головам медведей.

Сдвоенные рога барана симметрично отходят в стороны. Они показаны условно, в виде коротких, как бы срезанных наверху двух отростков — развилок с поперечными насечками. К развилкам, параллельно им, с боков приращены дужки, которые условно передают витки рогов. Суживающиеся концы дужек направлены к медвежьим мордам.

В целях сохранения симметрии и равномерного заполнения свободного пространства такие же дужки, направленные острыми концами в те же медвежьи морды, помещены и в нижних углах, образованных рамкой пряжки и широкой горизонтальной полоской.

Пряжки описанного типа, происходящие из Нагорного Дагестана, различаются между собой незначительными деталями; характером орнаментальной проработки рамок и горизонтальных полосок, а также передачей отдельных деталей как нижних основных, так и верхних дополнительных композиций. Эти пряжки происходят от более ранних образцов таких же украшений, в рамки которых была заключена лишь одна композиция в виде прорезных изображений двух вздыбленных противостоящих коней, разделенных узким вертикальным стержнем с косыми насечками — символом дерева². К этим изображениям приращена новая дополнительная композиция в виде голов медведей и барана (козла).

Вторая пряжка, довольно массивная (размеры 16×21 см), полуовальной формы, происходит из раскопок Бежтинского могильника (рис. 2). Она была снабжена пятью петлями, выступающими за верхний широкий конец, который имеет горизонтальный срез. Нижний фигурный конец, передающий очень сильно стилизованную голову барана (козла) поврежден. Рамка пряжки украшена ёлочным узором, а также розетками, составленными из псевдозерни. Пространство внутри рамки разделено на три сектора или зоны горизонтальными полосками с ёлочной орнаментацией.

В самой нижней зоне представлена геральдическая композиция двух симметрично обращенных друг к другу профильных изображений вздыбившихся, борющихся между собой коней.

По сторонам фигур коней, в углах, образованных рамкой пряжки и широкой горизонтальной полоской с ёлочной орнаментацией, помещено по одной плоско моделированной, стилизованной голове барана в фас. Морды их вытянуты вниз, глаза обозначены боковыми выступами. Рога показаны двумя дужками-развилками.

На других пряжках описываемого типа на месте голов баранов (козлов) изображены жеребята³, а фигуры вздыбленных коней разделяет вертикальный стержень — узкая полоска с ёлочной орнаментацией.

Две верхние зоны рассматриваемой пряжки, заключенные в широкие горизонтальные полоски с ёлочной орнаментацией и розетками, заполнены двумя одинаковыми повторяющимися композициями в виде чередующихся изображений стилизованных голов медведей и баранов в фас. Головы медведей

обращены мордами вниз, а головы баранов (козлов) —верху — с целью сохранения симметрии и равномерного заполнения пространства внутри рамки пряжки.

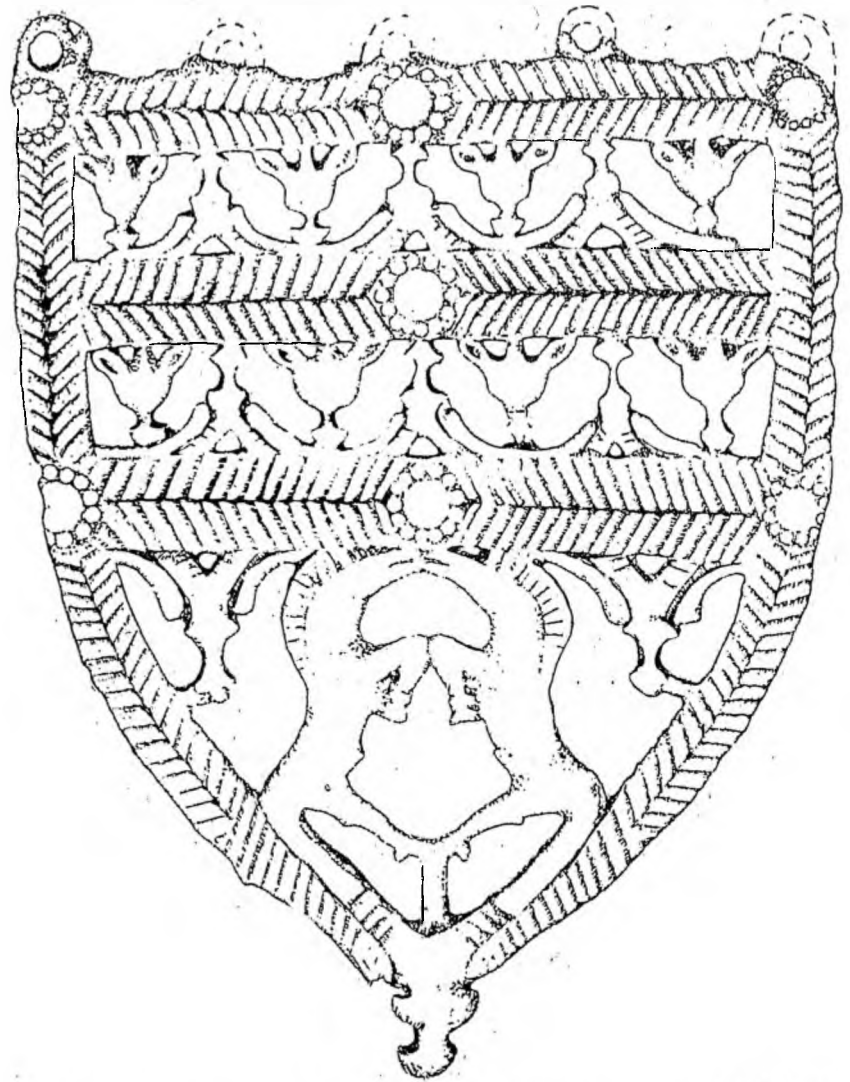


Рис. 2. Зооморфная пряжка из Бежтинского могильника. VIII—X вв.

Все три композиции относительно самостоятельны, но характером декора, приемами трактовки зооморфных изобра-

² См.: Атаев Д. М. Поясные пряжки из Нагорного Дагестана, с. 151, рис. 2, 2; Он же. Нагорный Дагестан в раннем средневековье, с. 125, рис. 15, 3.

³ Атаев Д. М. Поясные пряжки из Нагорного Дагестана, с. 153, рис. 4; Он же. Нагорный Дагестан в раннем средневековье, рис. 15, 4.

жений они взаимосвязаны и образуют единую систему художественного убранства пряжки. Особенности трактовки животных и характер их размещения обусловлены формой пряжки, в соответствии с которой мастер-художник строил композиции: основную (изображение коней) по вертикали, а дополнительные (изображение голов медведей и баранов) по горизонтали.

Главным сюжетом, повторяющимся на подавляющем большинстве пряжек, обнаруженных в высокогорном Дагестане, является композиция в виде чрезвычайно стилизованного изображения дерева — стержня или вертикальной полоски с ёлочной орнаментацией, — по обе стороны которого помещены профильные фигуры вздыбленных коней или лошадей с жеребятами. Композиция эта представляет собой сюжет «дерево жизни» — символ плодородия и изобилия, который был распространен в мифах, фольклоре, а также в древнем и средневековом искусстве в весьма широком ареале⁴.

Характерной особенностью этой композиции является то, что в ней идея, связанная с культом плодородия и плодоносящих сил природы, выражена посредством символического изображения священного дерева и помещенной в его основании фигуры головы барана (козла). Дерево как бы «вырастает» из головы барана (козла). Фигура эта показывает, что здесь изображено живое произрастающее, плодоносящее дерево, тянущее свои ветки к благодатному солнечному свету и теплу (дерево-стержень, как уже отмечено, увенчано кругом-розеткой — символом солнца) и вытягивающее корнями жизненные соки, т. е. «дерево жизни», в котором достаточно отчетливо выражена «идея роста, идея жизни»⁵.

По сторонам священного дерева кони или лошади с жеребятами изображены не случайно. В представлениях самых различных народов конь был сакральным животным, посвященным солнечному божеству и связанному с ним, культу плодородия⁶, а изображения коня в искусстве имели сложную семантику.

⁴ См.: *Маммаев М. М.* О происхождении одного дагестанского орнаментального мотива. — Ученые зап. Ин-та ист., яз. и лит.-ры Дагфиллиала АН СССР, сер. обществ. наук. Махачкала, 1967, т. 17, с. 147—164.

⁵ *Рыбаков Б. А.* Русское прикладное искусство X—XIII веков. Л.: Аврора, 1971, с. 92.

⁶ См.: *Кузьмина Е. Е.* Наверху со всадниками из Дагестана. — СА, 1973, № 2, с. 178—190; *Она же.* Распространение коневодства и культа коня у ирано-язычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — В кн.: Историко-культурное наследие народов Средней Азии. М.: Наука, 1976, вып. 2, с. 1—72; *Она же.* Конь в религии и искусстве саков и скифов. — В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наукова думка, 1977, с. 96—119; *Потапов Л. П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. — В кн.:

Идейное содержание образа коня, воплощенного в композициях пряжек из Нагорного Дагестана, довольно наглядно раскрывается представленными на отдельных фигурах коней знаками солярной эмблемы. На одной из пряжек эрмитажного собрания⁷ на крупы лошадей, а также на все рельефные круги-розетки, обведенные зернью, помещены знаки в виде креста с отростками на концах лучей, представляющего собой повсеместно распространенный древний символ солнца⁸.

Солярные символы — знаки креста, нанесенные на рельефные круги, окантованные зернью, имеются и на другой пряжке эрмитажного собрания⁹. Характерно, что во многих памятниках древнего декоративно-прикладного искусства Кавказа и других областей изображения коней сопровождаются солярными знаками — кругами и крестами. Эти же знаки являлись постоянными и излюбленными мотивами в декоративной отделке предметов конского убора¹⁰.

Сочетание образа коня с солнцем находит прямые параллели в дагестанском этнографическом материале. Наиболее ярко оно проявляется в весеннем земледельческом народном празднике *го...* Дагестана — «первой борозды», или «запряжки быка...», генетически восходящем к очень глубокой древности и сопровождавшемся в прошлом архаическими магическими обрядами. Во время этого праздника по окончании вспашки поля устраивались конные скачки. У аварцев коню-победителю на скачках вешали на шею огромный кольцеобразный хлеб — «горо», символизировавший солнце¹¹.

Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977, с. 164—178.

⁷ См.: *Культура и искусство народов советского Востока. Средняя Азия, Кавказ: Путеводитель по залам Гос. Эрмитажа.* Л., 1963, рис. на с. 113.

⁸ *Даркевич В. П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси. — СА, 1960, № 4, с. 59.

⁹ См.: *Давудов О. М.* Указ. соч., рис. 27, 3.

¹⁰ См.: *Кузьмина Е. Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов, с. 100.

¹¹ См.: *Чурсин Г. Ф.* Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. — Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927, т. 5, с. 43—60; *Никольская З. А.* Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев (к вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев). — Вопросы истории религии и атеизма: Сборник статей, М.: Изд-во АН СССР, 1959, № 7, с. 316; *Шамова В. А.* «Кубахруми» — праздник первой борозды. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1960, с. 1—8; *Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г.* Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967, с. 55—58; Материальная культура аварцев, Махачкала, 1967, с. 41—44; Современная культура и быт народов Дагестана. М.: Наука, 1971, с. 218 и сл.

¹² См.: *Никольская З. А.* Указ. соч., с. 319; *Чурсин Г. Ф.* Указ. соч., с. 50.

В последнее время «на шею лошади и всаднику-победителю скачек накидывают шелковую материю красного цвета»¹³.

В ряде районов Дагестана устраивались специальные конные состязания «скачки вдгонку». Эстафетой при проведении этих состязаний «служил кольцеобразный хлеб (В Гимрах — веточка дерева хурмы)»¹⁴.

В прошлом и в настоящее время в селении Зило (Ботлихский район), а также во многих аулах лакцев призы оформляются в виде дерева изобилия, на ветви которого нанизываются всевозможные яства¹⁵. Интересно отметить, что у агулов коню-победителю вешали иногда вместо кольцеобразного — крестообразный хлеб, украшенный орехами и яйцами¹⁶.

Образ коня занимает видное место в мифологии и в фольклоре горцев Дагестана. Пожалуй, из всех зооморфных образов, представленных в народных песнях, в сказках, преданиях, легендах, пословицах и поговорках, первостепенное место принадлежит коню. Д. М. Атаев отмечал, что в аварском фольклоре исключительно популярен образ чудесного морского коня-кобылицы и ее жеребенка, которые покровительствуют сказочному и песенному герою¹⁷.

В дагестанском фольклоре конь выступает как советник, помощник, спутник и неразлучный друг героя в его путешествиях, битвах, переходах, странствиях.

В устном поэтическом творчестве горцев Дагестана иногда конь уподобляется птице, отмечается его сопричастность к небу — солнцу¹⁸.

Уподобление коня птице было особенно характерно для общиндоевропейских поэтических и мифологических представлений, которые породил широко распространенный синкретический образ крылатого коня в изобразительном творчестве. Е. Е. Кузьмина приводит многочисленные данные из области древних верований и мифологии индоиранских народов о сравнении коня и птицы¹⁹. В нартском эпосе фигурируют крылатые кони, летящие как птицы, по небу. В Средней Азии (в Хуттале — Северной Бактрии), по преданию, на вер-

¹³ У народов Дагестана, а также у многих народов земного шара, красный цвет символизировал солнце.

¹⁴ Дибиров М. Народные игры и спорт в Дагестане. Махачкала: Дагучпедгиз, 1968, с. 55.

¹⁵ Современная культура и быт народов Дагестана, с. 219.

¹⁶ См.: Чурсин Г. Ф. Указ. соч., с. 54.

¹⁷ См.: Атаев Д. М. Поясные пряжки из Нагорного Дагестана, с. 156.

¹⁸ См.: Песни народов Дагестана. Вступительная статья. / Состав., подготовка текстов и примеч. Н. В. Капиевой. Л.: Сов. писатель, 1970, с. 87, 173; Даггинские народные песни. / Состав. Э. А. Магомедов, Ф. А. Алиева. Махачкала, 1970, с. 35 (на дарг. яз.).

¹⁹ См.: Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов, с. 101—102.

шине горы жил небесный скакун. Рожденные от него жеребята словно «летали между небом и землей»²⁰. Б. А. Литвинский отмечает, что у таджиков до наших дней сохранилось поверье, что лошади имеют крылья и распускают их только ночью, когда никто не видит²¹.

Образ крылатого коня (пегаса) в изобразительном творчестве складывается в конце II — начале I тыс. до н. э. — в искусстве Ирана, Малой Азии и Греции²². Впоследствии он получает широкое распространение и в искусстве других стран и областей. В Дагестане этот образ нашел своеобразное воплощение в средневековом камнерезном искусстве²³. В фольклоре и в мифологии он издавна известен здесь под названием Тулпар. И. Х. Абдуллаев считает, что Тулпар является общим для северокавказских народов фольклорным образом, сложившимся в результате взаимодействия и взаимовлияния культур и фольклора разноэтнических народов²⁴.

На описанной выше второй пряжке, происходящей из Бежтинского могильника, в основной композиции, помещенной в нижней зоне, кони воспроизведены вздыбившимися, в состоянии борьбы, с раздутыми ноздрями. Можно допустить, что этот сюжет с бoryщимися конями восходит к композиции пряжек, на которых между фигурами коней помещено изображение сильно стилизованного дерева в виде вертикального стержня или полоски с ёлочной орнаментацией. Но, исходя из аналогий и данных индоевропейской мифологии, представляется возможным следующее семантическое его истолкование.

Подобные композиции двух противопоставленных изображений коней, их протом или всадников в различной иконографической интерпретации были распространены в древнем искусстве Северного Причерноморья, Алтая, Приаралья и других областей. Е. Е. Кузьмина²⁵, А. М. Беленицкий²⁶,

²⁰ Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании. — СЭ, 1948, № 4, с. 162—167.

²¹ См.: Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». М.: Наука, 1972, с. 148.

²² См.: Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов, с. 101.

²³ См.: Башкиров А. С. Искусство Дагестана. Резные камни. М.: РАНИОН, 1931, табл. 88—90.

²⁴ См.: Абдуллаев И. Х. Тулпар (тюркский зооним Тулпар на Северном Кавказе). — В кн.: Тюркско-дагестанские языковые контакты. Махачкала, 1982, с. 25, 36.

²⁵ См.: Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов, с. 103; Она же. Сюжет противоборства двух животных в искусстве азиатских степей. — КСИА, 1978, вып. 154, с. 103—106.

²⁶ См.: Беленицкий А. М. Конь в культурах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье. — КСИА, 1978, вып. 154, с. 36.

А. К. Акишев²⁷ и другие исследователи истолковывают их, исходя из индо-иранской и вообще индоевропейской мифологии, как отражение культа близнецов, олицетворявших единство противоположных сил — утра и вечера, света и мрака, жизни и смерти. «Общечеловеческий миф о двух близнецах-родоначальниках, — пишет Е. Е. Кузьмина, — в среде индоевропейцев приобрел своеобразную окраску и тесно слился с культом коня: индоевропейцы представляют близнецов в виде двух юношей — одного на белом, другого на черном коне или в виде двух коней, стоящих возле богини-матери, которая иногда заменяется «древом жизни». Культ близнецов существовал у фракийцев, скандинавов, балтов, славян, галлов, англичан.... Римляне чтити Ромула и Рема, Кастора и Поллукса, греки почитали богиню Деметру и ее спутников Диоскуров»²⁸.

Не меньший интерес представляет также для толкования сюжета борьбы двух коней древнеиранский авестийский миф о борьбе Тиштрии с Апаоша. Божественный герой Тиштрия направился к морю Воурукаша, чтобы взять воды. Но демон засухи Апаоша преградил ему путь. Началось сражение. Апаоша бился в облике черной лошади с облезлыми хвостом, шеей, и ушами, а Тиштрия — в виде белого прекрасного коня с золотыми ушами и золотой уздечкой. В конце концов, Тиштрии удалось одержать победу. Он поднял волны и послал на землю долгожданный дождь. Тиштрия — это персонификация звезды Сириус, «звезды дождя», появление которой на иранском небосклоне предшествует началу сезона дождей²⁹.

Вероятно из сходных, если не тождественных религиозно-мифологических представлений, возникли изобразительные сюжеты в искусстве Нагорного Дагестана в виде сцен борьбы двух животных, в которых наблюдается сохранение весьма архаических черт в образном строе и в художественном стиле. В средневековую эпоху такие представления сохранились скорее всего как пережитки более ранних идеологических воззрений. О том, что у дагестанских народов существовали сходные с индоиранского круга религиозно-мифологические представления свидетельствует хотя бы тот факт, что в Дагестане, как и в Иране и Средней Азии³⁰ был довольно по-

пулярен культ Тиштрии³¹, имеющий очень древние, дозоро-астрийские корни³².

Что касается культа близнецов, то наличие его у народов Дагестана убедительно прослежено М. Р. Халидовой на обширном материале из области мифологии, фольклора, древних идеологических представлений и обрядов³³.

При этом важно отметить, что культ близнецов у народов Дагестана был связан с культом плодородия, что нашло довольно яркое отражение в том же земледельческом обряде **оцъбай**, когда в плуг для проведения первой борозды запрягают двух быков-близнецов, а к участию в этом обряде привлекают и детей-близнецов. По народным представлениям, это способствует плодородию почвы и обилию урожая³⁴.

Наличие солнечных знаков и символов дерева в композициях с конями объясняется тем, что в индоевропейской мифологии кони-близнецы были связаны с «древом жизни» — опорой солнца, источником жизни³⁵.

Конь у народов Дагестана, как и у многих других народов, имевших развитое коневодство, пользовался особым почитанием. Это нашло отражение даже в поговорке: «Прежде чем **напиться самому, напои коня**»³⁶.

Культ коня был широко распространен также на всем Кавказе и связан с культом солнца, что засвидетельствовано многочисленными археологическими материалами и данными этнографии³⁷.

Отголоски древних представлений связанных с культом коня, сохранялись вплоть до недавнего времени: многие народы Дагестана и Кавказа вешали на колья плетней, заборов, на деревянных шестах черепа коней в качестве оберегов и символов благоденствия³⁸.

³¹ У лакцев, например, в прошлом многие сельскохозяйственные работы приурочивались ко времени появления на небе «Турши», т. е. Тиштрии-Сириуса, с которым был связан ряд поверий. [См.: Булатова А. Г. Лакцы (XIX—нач. XX вв.). Историко-этнографические очерки]. Махачкала, 1971, с. 46.

³² См.: Кузьмина Е. Е. Сюжет противоборства двух животных..., с. 105.

³³ См.: Халидова М. Р. Об эволюции мотивов культа близнецов в дагестанском фольклоре.— В кн.: Поэтика фольклора, народов Дагестана. Махачкала, 1981, с. 25—41.

³⁴ См.: Халидова М. Р. Указ. соч., с. 27.

³⁵ См.: Акишев А. К. Указ. соч., с. 42; Кузьмина Е. Е. О семантике изображений на чертомлыцкой базе, с. 70—72.

³⁶ Гамзатов Р. Мой Дагестан. М.: Мол. гвардия, 1972, с. 134.

³⁷ См.: Куфтин Б. А. Материалы к археологии Колхиды. Тбилиси: Техника да шрома, 1950, т. 2, с. 200—218; Техов Б. В. Центральный Кавказ в XVI—X вв. до н. э. М.: Наука, 1977, с. 136—137, 172.

³⁸ См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала. 1926, с. 14; Крупинов Е. И. Древняя история Северного Кавказа.

²⁷ См.: Акишев А. К. Идеология саков Семиречья.— Там же, с. 42—43.

²⁸ Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов, с. 103.

²⁹ См.: Кузьмина Е. Е. Указ. соч., с. 106; Кисляков Н. А. Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в.— В кн.: Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М.: Наука, 1973, с. 185—186; Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. М.: Изд-во АН СССР, 1956, с. 35, 47.

³⁰ См.: Кузьмина Е. Е. Сюжет противоборства двух животных в искусстве азиатских степей, с. 105.

Конь и всадник — устойчивый сюжет, известный в Дагестане с очень глубокой древности³⁹, — сохранился в художественном творчестве вплоть до конца XIX — начала XX вв.

Таким образом, приведенные выше данные показывают, что конь в древних идеологических представлениях народов Дагестана, в том числе у населения высокогорного Дагестана — дидойцев, у которых коневодство было высоко развито и играло исключительную роль в их хозяйстве, культуре и быту⁴⁰, был связан с культом солнца, выступал его олицетворением и ассоциировался с символом плодородия. Изображения коней в сюжетных композициях пряжек из Нагорного Дагестана несут определенную семантическую нагрузку, связанную с близнечным культом, органически сочетавшимся с культом плодородия и изобилия, а композиция изображения лошадей с жеребятами по сторонам священного дерева символизировала, вероятно, еще идею вечности и возрождения жизни.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГЭ — Государственный Эрмитаж, Ленинград.
ИГАИМК — Известия Государственной Академии истории материальной культуры.
КСИА — Краткие сообщения Института археологии АН СССР.
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры.
ЛГУ — Ленинградский государственный университет.
РАНИОН — Российская Ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук, Москва.

РФ ИИЯЛ — Рукописный фонд Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР.

СА — Советская археология.

ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах.

СЭ — Советская этнография.

УЗ ИИЯЛ — Ученые записки Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР.



instituteofhistory.ru

М.: Наука, 1960, с. 364; Дибиров М. Народные игры и спорт в Дагестане, с. 46.

³⁹ См.: Котович В. М. Опыт классификации древних рисунки горного Дагестана. — В кн.: Древности Дагестана, Махачкала, 1974, с. 45; Дибиров П. М. Резьба по камню в Дагестане, М.: Наука, 1966, с. 102—105, рис. 17—24.

⁴⁰ См.: Магомедов Д. М. Социально-экономическое и политическое развитие Дидо в XVIII — нач. XIX вв. — РФ ИИЯЛ, ф. 3, оп. 1, д. № 30С, с. 84. Интересно отметить, что, по словам Д. М. Магомедова, «жители горного Дагестана, в частности андийцы, багулалы, каратинцы, чамалалцы и другие называют дидойцев *хъванал*, что значит «коневоды».

ЯЗЫЧЕСКОЕ СВАТИЛИЩЕ НА ВЕРШИНЕ ГОРЫ БАХАРГАН

(К изучению общинных и региональных культов в Дагестане).

Одной из самых ярких сторон древних языческих верований в прошлом был культ гор, распространенный практически повсеместно. Олимп в древней Греции, Арарат на Кавказе или Фудзияма в Японии — всемирно известные памятники этого рода. Культ гор (оролатрия) имеет свои конкретные формы, каждая из которых, как показал С. А. Токарев сложилась на собственной материальной основе, связанной с жизнедеятельностью человека¹. Не столько сама гора или ее трансформированный образ как мировое древо², а скорее действительные или приписываемые горам функции делали последних объектом суеверий³. В Дагестане известно несколько крупных культовых объектов этого рода, каждый из которых сложился в том или ином этнокультурном регионе, как культовый центр каждого из этих формирований. Такова известная науке еще в прошлом веке, по данным Беккера⁴, и Мориса фон Дечи⁵, как культовая, гора Шалбуздаг — одна из высочайших и, пожалуй, красивейших вершин восточной оконечности Главного Кавказского хребта. На ней находилось капище, где паломники из Южного Дагестана и Северного Азербайджана ежедневно приносили жертвоприношения (резали жертвенных животных). Ислам, вероятно, искоренил здесь богатые обряды, имена божеств и церемоний, связанные с жертвоприношениями, искоренил соответственно и жречество, прорицателей, стерлись из памяти населения отдельные

¹ Токарев С. А. О культе гор и его месте в истории религии. — Советская этнография, 1982, № 3, с. 107.

² Топоров В. Н. Гора. — В кн.: Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980, с. 311.

³ Токарев С. А. О культе гор..., с. 113.

⁴ Л. З. Поездка г. Беккера по Южному Дагестану. — В кн.: Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ). Тифлис, 1875, вып. 9, от. 4, с. 32.

⁵ Dechy M. Von. Kaukasus, II, Berlin, 1906, S. 284.

мифы, но не до конца: один из них, несколько модифицированный в духе ислама, гласит, что на северной покатоности вершины Шалбуздага «похоронено тело Сулеймана, перенесенное сюда голубем», а на предполагаемом месте захоронения построена часовня. В Центральной Аварии такой же считалась гора *Кыли-Меэр* (Седло-гора), являющаяся подлинным украшением пейзажа внутренней части Аварии. Не связанная непосредственно с окружающими горными поднятиями и плато, гора неожиданно и мощно поднимается со дна котлована ввысь. Гору венчает фигурная вершина, напоминающая седло, отсюда и ее название. Гора считалась священной, и на ее вершине, полагали, обитают некие Буадалал (вар.: Будалаал) — ~~существа не всегда миролюбивые~~, но могущественные, которые никому из людей не дадут подняться на вершину. Дерзкое восхождение на Седло-гору в 1935 году призывников, совершавших агитпоход с посещением близлежащих сел, стало известным событием тех лет; поход был воспет Гамзатом Цадасой как спортивный подвиг (восхождение без снаряжения на карниз по расщелине), но более всего как победа молодого поколения, призванного строить новую жизнь, над суевериями. Перед восхождением суеверные люди предрекли участникам похода уничтожение их отряда недобрыми обитателями вершины Будалаалами, по словам поэта:

Амма бецаб халкъаль хабар биччана
Хвечлого нахъе чи ворчуларилан⁶.
Но темный люд в своей молве
Героям смертный исход предрек.

Нет сомнения в том, что легендарные обитатели вершины Буадалал ничто иное как языческие боги, вернее, сохранившаяся память о них, прошедшая сквозь тысячелетия и исламскую идеологию⁷. Видимо, имена, функции и «быт» этих богов, как и все остальное, что было связано с их культами, утеряно для нас навсегда.

В Западном Дагестане возвышается Аддала-Шухгельмеэр (4151 м), вершина которой покрыта вечными снегами; она была центральной культовой горой для этого региона. В Гумбетовском районе находится гора *Цобол гохI*, название которой этимологизируется как Божья гора. *Цоб* — название одного из центральных божеств андийских районов и части Чеч-

⁶ Цадаса Гамзат. Собр. соч. Махачкала, 1953, т. 1, с. 450 (на аварском языке).

⁷ М. Халидова находит убедительные аргументы, что Буадалал — покровитель охоты. (См.: Халидова М. Р. Образ покровителя охоты, зверей в преданиях и легендах народов Дагестана. — В кн.: Дагестанская проза. Махачкала, 1982, с. 38). Вместе с тем, грамматическая форма теонима Буадалал — обозначение множества богов, а не одного божества.

ни, равносильное аварскому Бечед, Багулалы и тиндалы имели свой культовый центр — *Ханибалъ*, на границе обоих «вольных обществ». Этот ряд дополняется еще одним памятником оролатрии — *Хилариккуна (Гьилариккунна)*, характеристика которого и является основной задачей настоящего сообщения⁸. Святилище расположено на вершине белоснежного хребта Бахарган, на границе Андийского и Гумбетовского в прошлом «вольных обществ». В легенде, о «происхождении», которую жители окрестных обществ хранят до сих пор, рассказывают о страшной катастрофе, постигшей селение, расположенное в прошлом на месте святилища. В ней говорится, что некогда на вершине хребта Бахарган был расположен аул Хилариккуна⁹. Там вместо снега выпадала мука, тучные отары овец паслись на альпийских лугах. Не ведали жители аула, что значит труд, в праздности и распутстве проводя дни. Однажды в аул пришел нищий оборванец, прося подаяние, но его закидали камнями и затравили овчарками. Укрыла нищего бедная женщина в своем доме, на краю аула. Она разожгла очаг, но в котел опустила булыжник, потому что ничего не нашлось съестного. Булыжник превратился в мясо, а нищий оказался Джабраилом (библейский архангел Гавриил). Он дал женщине перстень и повелел скатить его с горы, и там где он остановится обосновать аул. Женщина так и поступила. Она родоначальница сел. Риквани (*Риккунна*). А жителей Хилариккуна постигла кара — начался потоп, с неба низвергались каменные и ледяные плиты, ураганный ветер срывал и уничтожал все живое. Село окаменело, часть людей ветром сорвало с Бахаргана и выбросило на склон далекой противоположной горы Биччинлъи и там из их праха растет березовая роща. Ее никто не трогает, но она не увеличивается, хотя бы на дерево. Окрестные ущелья и форельные озера — следствие того потопы.

Этот сюжет синкретичен. Мотивы всемирного потопы образуют такими деталями, как выпадение ледяных и каменных глыб с неба и ураган. Впрочем, одно из представлений о подобной форме божьей кары у андийцев сохранилось в выражении предостережения: «*Аллагышди къунибол щаря!*» («Бог низвергнет каменные глыбы!»). Жители центральной Аварии считали также, что Буадалалы с Седла-горы сбрасывают каменные глыбы на отважившихся подняться на нее. Сбрасывание богами камней на грешных еще на этой земле — верования, похоже, местного происхождения (реалии: камне-

⁸ Небольшая публикация об этом святилище в газете фрагментарна. (См.: *Агларов М. А.* Чудо Бахаргана.— Дагестанская правда, 1970, 18 августа).

⁹ Гьилариккунна в переводе с андийского значит Верхнее Риквани.

тады в горах). Потоп может быть связан с легендой о всемирном потопе. Образование ущелий и озер после потопы, любопытное народное представление об орогенезе: Путник (Гавриил, согласно преданию), который посетил село, тот же Устырджа (св. Георгий), пришедший к осетинским косарям и оказавший покровительство тем, кто его угостил¹⁰. Характерна также, распространенность легенды об окаменении в Дагестане. У андийцев об окаменении рассказывают еще одну легенду, называемую «Ила-йеши» («Мать и дочь»), связанную с древним земледельческим бытом. Согласно последней, мать и дочь жали хлеб на огромном поле. Они начали на рассвете, а работе не было конца и края, и тогда мать сказала: «Я была бы согласна на то, чтобы меня перенесли на Бахарган, а дочь на Азал¹¹ — лишь бы к заходу солнца поле было убрано!». Так и случилось. Поле было убрано, но дочь очутилась на вершине Бахаргана, а мать на склоне Азала, и там они окаменели. При этом показывают на каменные, одиноко стоящие останцы на Азале и на Бахаргане.

Одну из интересных легенд об окаменении по желанию персонажей я записал в Гунибском районе в 1981 г. Речь идет о схожем с Хилариккуна святилище, которое как культовый центр объединяло в прошлом андалальское «вольное общество».

Святилище расположено на одном из примечательных перевалов, на границе территорий сел. Чох и сел. Унти. Гребень перевала имеет фигурное очертание, напоминающее издали, особенно на фоне вечернего неба, группу людей. Соответственно эти камни имеют название «*Къакъубазухъ*», что буквально значит «У группы людей» (сел. Унти) или *Чуагалазухъ* — «У людей» (сел. Согратль). Согласно легенде, это окаменевшая девушка, похищенная из сел. Кулп гамсутдинцем, но засватанная за другого человека. Когда ее похитители дошли до перевала, она пожелала превратиться в камень (вариант: люди юноши, за которого была засватана девушка, просили бога превратить ее в камень, чтоб не досталась похитителю). Просьба исполнилась, и она превратилась в камень. Превращение людей в камень — окаменение — сюжет, распространенный в Дагестане¹², есть и такой, который раскрывает космогонические воззрения древних дагестанцев. Таковы мифологические предания о происхождении табах-

¹⁰ *Шанав Гуцар.* Сказание о святом Уастырджии.— ССКГ, Тифлис, 1873, вып. 6, от. 2, с. 22—31.

¹¹ Азал и Бахарган — название двух параллельных отрогов Андийского хребта.

¹² *Халидова М. Р.* Отражение мифологических воззрений в легендах и преданиях народов Дагестана.— В кн.: Жанры фольклора народов Дагестана: Махачкала, 1979, с. 182—188.

линского камня¹³, или лезгинская легенда «Каменный мальчик», аварская «Окаменевшие муталимы»¹⁴ и др., которые делятся на две группы; первая — окаменение по желанию персонажей во имя избавления от зла и торжества идеалов; вторая — окаменение по воле богов, как наказание за отступничество от религиозной и вообще морали¹⁵. Из этих групп выделяются и занимают особое место и легенда «Табахлинский камень» или андийское предание «Ила-йеши» («Мать и дочь»). Первая, как уже говорилось, содержит космогонические, вторая — древнеземледельческие мотивы.

В легендах о каре, постигшей население и аул Хилариккуна, говорится, что весь аул и все живое в этом ауле окаменело. Чем же примечательно урочище Хилариккуна, почему оно, а не другое место стало святилищем? Автор этих строк несколько раз, а в 1968 году совместно с сотрудниками этнографической экспедиции, поднимался на вершину, и каждый раз святилище производило неповторимое впечатление. Оно расположено на самом высоком гребне Андийского хребта (3000 м) и издала похоже на силуэт крупного, компактно построенного аула. Но если подняться на гребень и войти в святилище, посетитель словно попадает в руины какой-то крепости, стены которой «выложены» циклопической кладкой, настолько похожей на искусственную (рукотворную), что трудно поверить, что вокруг тебя одна лишь игра природы. Выходы белоснежных известняковых пород на самом гребне хребта на протяжении 700—800 м. неожиданно переходят из хаотического нагромождения в геометрически безупречно «построенные» каменные террасы и прямоугольные прогалины; лабиринты «коридоров» перекрываются стройными колоннами, пещерные системы имеют четырехугольные входы и прямоугольные расщелины. Природа здесь как бы имитирует искусство человека. Чтобы понять психологию и истоки мифотворчества и верований, связанных с этим объектом, особо нужно подчеркнуть очертания скального останца вершины, приближающего его формы к формам людских поселений. Каждый камень, каждая скала или прогалина имеют свои названия, свойственные топографии человеческого поселения: «Рыночная площадь», «Стены двorca»; группу же камней с приближенно соответствующим очертанием называют «Окаменелая женщина с люлькой и младенцем» и т. д.

Центральным объектом поклонения на святилище явля-

¹³ Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1971, с. 178.

¹⁴ Чурсин Г. Ф. Авары, этнографический очерк.— Рукоп. фонд Ин-та ист., яз. и лит-ры Дагфиллиала АН СССР (Далее: ИИЯЛ), ф. 5, оп. 1, д. 65, л. 75.

¹⁵ Халидова М. Р. Отражение мифологических воззрений..., с. 18.

лась одна из скальных расщелин. Она расположена в западной части святилища, сверху перекрывается каменными плитами (так же как нижние этажи старинных домов в настоящих аулах). Стены этой расщелины, называемой «Мечетью», обвешаны разноцветными тряпками и исписаны автографами паломников. Наиболее ранние автографы, которые сохранились, имеют даты XVIII века, и судя по содержанию, сюда приходили из Чечни, Западной Аварии, Гумбета, Салатавии. Ранние надписи стертые паломниками, чтобы освободить место для новых автографов. Пещера заканчивается узкой расщелиной. Паломники проходя через нее, веровали, что при проходе грешника скалы сдвинутся и сожмут его¹⁶. С потолка «Мечети» по капле сочится вода. Согласно легенде, это слезы скорби, вечно проливаемые «мечетью» по аулу и его обитателям, которых постигла страшная участь.

Согласно верованиям, святилище, как и описанное в начале статьи центрально-аварское *Кьили-Меглер*, было населено невидимыми, но могущественными духами Будалаол. Практически нет источников, откуда можно было бы почерпнуть данные для реконструкции образа и функций Будалаол или Буадалал (название мусульманское, употребляемое для обозначения сообщества этих божеств, имена же каждого из них, утеряны). В аварском стихотворении XVIII века¹⁷, где дается описание Буадалал, они изображены как блаженные, которым летом одеждой служат листья и которым «нет забот до питья и еды» (*рактъялгьул ургьел гьечел, кьечиялгьул захлат гьечел*), жара и холод их также не трогают, равно и то, что они наги: (*«глицлгьиялгьул кьварго гьечел»*). Такая трактовка связана с новым монотеистическим религиозным сознанием, которое дегуманизирует и мистифицирует их образ, но эта трактовка любопытна тем, что и здесь Буадалал остаются человекоподобными, образующими сообщество. Из одной чрезвычайно интересной легенды, которую приводит М. Р. Халидова, узнаем о Буадалал в высшей степени любопытное: «земной, смертный (пастух) попадает в среду Буадалал, живет с ними, женится на Буадалал — женщине, у них рождается дочь. Возвращение к людям ему грозит гибелью,

¹⁶ Легенда о скалах, которые прижимают грешников, связана и с другими памятниками древних культов; то же рассказывают о скалах в упомянутом памятнике «Чигалазухъ» в Гунибском районе. О других аналогиях см.: Халидова М. Р. Указ. соч., с. 183; Булатова А. О некоторых семейных и общесельских обрядах народов Горного Дагестана в XIX—нач. XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом.— (В кн.: Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980, с. 97).

¹⁷ Ибрагим Хаджи ал Уради. Будалаал.— В кн.: Хуласат ал-Мава'из. /Сост. Абдаллахом сыном Ахмеда из Чоха. Темирхан-Шура, 1908. (Хранится в Рукоп. фонде Ин-та ист., яз. и лит-ры Дагфиллиала АН СССР, ф. 30, оп. 1, № 41).

но он возвращается и погибает. На его похороны является дочь, которая называет себя *Бакъучар* (Луч солнца)¹⁸.

Разнополость, человекоподобие и эпизодическое вступление Буадалал в брачные отношения со смертным, как это рисуется в легенде, не оставляют сомнений в том, что в легенде о Буадалал мы соприкасаемся с миром языческих богов древности. Штрихи образа Буадалал, проясняющиеся благодаря легенде, которая слегка приоткрывает завесу, убеждают нас в том, что представление о собственных богах у древних дагестанцев было, как и у многих других народов, не более чем отражением самих себя и своего общества в идеале, «перенесенного» на вершины гор. Не только антропоморфные черты, которыми человек наделил божество, но представление о сообществах божеств, как о некоем подобии собственной (людской) общественной организации — чрезвычайно любопытная грань древнего мифотворчества. И в этом плане древнедагестанские верования рисуют нам «общество» богов, не восточного типа с деспотией главного божества и строгой иерархией, а скорее напоминающее ранние верования средиземноморского типа с «уровненным» положением основных божеств в их сообществе, помещенном, как правило, на вершине горы (тип Олимпа в Фессалии) — своего рода «перездание» в идеале собственной гражданской общины. «Люди, — как говорит Аристотель, — уподобляют самим себе не только богов, но и образ их жизни»¹⁹.

В заключение нужно сказать, что описанное святилище Хилариккуна в древности являлось одним из наиболее ярких памятников оролатрии, и не только. Хилариккуна, как и Седло-гора для Центральной Аварии, Вациллу для лакских районов, Аддала-Шухгельмеэр для народностей Западного Дагестана, Шалбуздаг для Южного Дагестана, являлся региональным культовым центром.

Очевидно также, Хилариккуна был культовым центром, объединяющим андийские народности, как и вышеперечисленные культовые очаги соответственно для аварцев, лакцев и народов Южного Дагестана. Примечательно то, что в горном Дагестане не сложился единый культовый центр, что соответствует раздробленному его состоянию в этнополитическом отношении. В то же время, почти буквальное единообразие основных культовых очагов в общем контексте историко-культурных показателей свидетельствует о генетическом и духовном единстве народов Дагестана в древности.

¹⁸ См.: Халидова М. Р. Образ покровителя охоты, зверей..., с. 38.

¹⁹ Аристотель. Политика. 1252б.

СЮЖЕТ О ГИБЕЛИ ОХОТНИКА

(О ритуально-мифологических истоках баллады)

Типологический принцип исследования прекрасно показывает общие закономерности развития устно-поэтического творчества. Однако он ни в коей мере не должен игнорировать явления генетического и контактного родства в фольклоре различных народов. Более того, необходимо выработать методологию, максимально учитывающую эти три фольклорные явления, ибо в их комплексе мы можем правильно определить сложные и часто противоречивые пути развития жанров фольклора. Здесь, разумеется, все должно основываться на конкретных исторических особенностях развития того или иного народа или шире — региона, в немалой степени влиявших на специфику путей развития поэзии.

У аварцев, даргинцев и лакцев в Дагестане, а также вне Дагестана — у карачаево-балкарцев, осетин, абхазцев и особенно у грузин — бытуют песни, повествующие о герое, который был коварно оставлен в ущелье или же сброшен туда: аварская — «Али, оставленный в ущелье»¹; даргинская — «Султан-Ахмед младший»²; лакская — «Галбарц Али»³; карачаево-балкарская — «Бийнёгер» или «Борган»⁴; абхазская — «Поэма о Хамыце»⁵; осетинская — «Песня о Гуймане-сыне Уахатага»⁶ и многочисленные грузинские памятники⁷. Общие сюжеты и даже песни — распространенное явление у кавказских, в ча-

¹ См.: Песни народов Дагестана. Л., 1970, с. 102—105.

² Там же, с. 174—178.

³ См.: Лакские эпические песни. Махачкала, 1969, с. 218—216.

⁴ Къарачай халкъ джырла (Карачаевские народные песни). М., 1969, с. 47—50.

⁵ См.: Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 69.

⁶ См.: Песни далеких лет. Орджоникидзе, 1974, с. 52—55.

⁷ См. указ. соч. Вирсаладзе Е. Б., а также Чиковани М. Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966; Грузинские народные предания и легенды. М., 1973.

стности дагестанских народов. Исследователи справедливо отмечали, что их нельзя рассматривать как механический перевод, что в каждом случае это творческая переработка или же оригинальное творчество того или иного народа, независимое от творчества другого народа (У. Б. Далгат, А. А. Ахлаков, Х. М. Халилов и др.). Однако до сих пор не делалось попыток найти те древнейшие истоки горско-дагестанских балладных сюжетов, которые и сыграли важную, если не определяющую роль в появлении уже-поздних, общих для ряда народов сюжетов. Видимо, этого сделать для многих балладных сюжетов и невозможно, ибо не все они могут восходить к глубокой древности. Но анализируемый в данной статье сюжет тем и интересен для нас, что он дает возможность проследить ряд особенностей эволюции балладного сюжета, начиная с древнейших его истоков, т. е. сделать определенные выводы не только о происхождении и развитии данного конкретного сюжета, но и важные общетеоретические заключения о генезисе и эволюции жанров.

Сравнительный анализ произведений этого цикла, и в особенности грузинских памятников, позволяет сделать вывод о том, что в дагестанских версиях исследуемого сюжета произошла наибольшая эволюция, приведшая к значительным отклонениям от первоначального его понимания и к кардинальным поздним переосмыслениям, к трансформации. «Вертикальный срез» цикла памятников о погибшем охотнике (где в качестве верхнего «слоя» нами взяты дагестанские баллады, а в качестве хронологически «глубинных» пластов, как правило, привлекается материал других народов), на наш взгляд, позволяет выявить древнейшие истоки мотивов и сюжета в целом, а также пути их длительной эволюции. Поскольку «вскрытие» пластов ведется «сверху вниз», что продиктовано, как нам представляется, удобством, целесообразностью такого метода, то, естественно, наши выкладки идут в направлении, противоположном процессу генезиса и хронологической эволюции самого материала.

Богатая представленность грузинского материала, наличие в нем разностадиальных «слоев», разножанровых «преломлений» исследуемого сюжета, наконец хорошая изученность этого материала диктуют необходимость постоянного обращения к грузинскому фольклору для «прочтения» многих «темных мест», заполнения лакун в песнях северокавказских народов, а также для определения закономерностей историко-хронологической и жанровой эволюции памятников.

Грузинский цикл песен и преданий о погибшем охотнике

Е. Б. Вирсаладзе в отмеченном выше исследовании приводит обширный материал, свидетельствующий о том, что песни и предания данного цикла некогда пользовались в Грузии широкой популярностью. Е. Б. Вирсаладзе дает также обстоятельный анализ всех известных вариантов и версий памятников о погибшем охотнике, и мы, обращаясь к грузинскому материалу, будем приводить в основном ее публикации и опираться на ее выводы и положения.

В самом кратком и обобщенном изложении основной лейтмотив цикла сводится к следующему. Охотник попадает на скалу, откуда ему никак не удастся выбраться, хотя на помощь идут собака, близкие люди (братья, жена и др.). Охотник падает со скалы и разбивается. Мы изложили лишь основную канву сюжета, поскольку в процессе анализа памятников этого цикла будем часто приводить грузинские тексты.

Карачаево-балкарская версия.

В карачаево-балкарской песне о Бийнёгере повествуется о следующем.

Бийнёгер, сын Гезоха, узнает о болезни своего старшего брата Умара, о том, что вылечить его можно молоком белого марала (оленя). Марала же может поймать собака братьев (родственников, дядей) Бийнёгера по материнской линии, однако те отказывают герою в просьбе. Бийнёгер идет к Кубадиям, которые дают ему двух щенков. На вершине горы охотник встречает хромого, «трехногого» оленя. Преследуя не поддающегося на прицел оленя, Бийнёгер взбирается на вершину скалы; но там начинается буря, и охотник теряет след белого марала. Герой обращается к оленю:

— Если ты олень, дай, взяв на прицел, выстрелить.

Если ты излечивающий марал, дай потянуть за вымя (подонть)!

Не скрывай же, скажи, ты шайтан или джин?!⁸

Марал отвечает:

— Я и не шайтан, и не джин,

Я не олень, чтобы, взяв на прицел, выстрелить,

Я не излечивающий марал, чтобы, взяв, потянуть меня
за вымя,

Я не марал — я прекрасная дочь Апсаты!

Если меня не оставишь, да не вернись живым тебе
обратно!

⁸ Подстрочные переводы с карачаевского языка здесь и далее, как и изложение содержания всей песни, — наши.

подозревает братьев в коварном умысле, но те клянутся в обратном. По жребию решают, кому спускаться в ущелье, жребий вытянул Али. Он спускается вниз и говорит, что там нет гнезда сокола и что только ворона свила гнездо. Готовясь уйти, братья издеваются:

— Когда же о соколе речь у нас шла?
О соколе речи и не было сроду...

Али умоляет братьев не оставлять его в ущелье, обещает отдать им пятьсот овец и землю. Братья, уходя, говорят: пусть Али висит в ущелье, а все его добро они теперь сами всьмут и разделят между собою поровну.

Прилетает ворона и спрашивает, как Али спустился к ее недоступному гнезду, «куда не доносит и птичье крыло». Али отвечает, что это дело рук его коварных братьев и просит попробовать поднять его на скалу. Ворона говорит:

— Увы! Мне тебя не поднять все равно,
Ведь крылья мои ослабели давно.
В заботах семейственных я похудела,
И прежняя сила моя оскудела.

Тогда Али просит ворону известить жену о его положении. Ворона тут же улетает, кружит над его домом.

Кружись, не кружись,— ей жена говорит,—
Я знаю, Али над ущельем висит.
Кричи, не кричи,— так ей молвила мать,—
Я знаю, что тяжко Али голодать.

Затем они берут еумку с сахаром, кувшинчик с бузой, идут к Али, бросают вниз сумку с сахаром, выплескивают бузу, но все пролетает мимо него. Али зовет их подойти поближе, и, видимо, бросается вниз — его бешмет, шапка, сам он летят вниз; герой успевает крикнуть, что его погубили свои же, и разбивается вдребезги. Мать и жена набивают сумку костями Али, кувшин — его кровью и возвращаются домой. Там старшие братья Али были заняты дележом овец и земли. Мать швырнула в их лица кости Али, плеснула его кровь со словами, что это им в придачу к имуществу Али от него самого.

Лакский вариант

Начало песни сходно с аварской. В ущелье Галбарц Али спускается по настоянию старшего брата¹¹. Там оказывается

¹¹ Как отмечает Х. Халилов, есть вариант лакской песни, где младшие братья оставляют в ущелье старшего (Лакские эпические песни, с. 260).

гнездо пятнистого орла, а не сокола. Как и в аварском варианте, происходит диалог о наследственных овцах и земле Али. Далее герой просит не делать его детей сиротами, а жену — вдовой, на что братья с издевкой отвечают, что детей не сделают сиротами — пошлют по аулам с палкой и котомкой, жену не сделают вдовой — на ней женится старший из братьев. После их ухода Али просит галку, летавшую над ним, известить старшую сестру о случившемся и попросить ее принести сахар и напиток. Та приходит, но не может помочь Али, и когда, обогнув скалу, спустилась вниз, увидела разбившегося брата. Останки Али она укрывает платком, как саваном, а с собою берет его правую руку и возвращается домой, бросает эту руку перед братьями, занятыми дележом богатства Али.

Даргинский вариант

Трое братьев пошли охотиться, т. е. искать соколят в гнезде. Они бросают жребий, кому доставать соколят, но младший Султан-Ахмед говорит, что он сам спустится вниз. Он обвязывается канатом, спускается, но соколят не находит, а видит только воронят и просит братьев поднять его наверх. Братья ставят условие: они поднимут, если Султан-Ахмед оставит им овец, свою долю земли, и тот соглашается. Но братья хотят завладеть и его возлюбленной, а это героем гневно отвергается. Братья с песней возвращаются домой, по пути встречают их названную сестру, говорят ей, что Султан-Ахмед остался на скале. Она и нареченная героя берут сахар, воду и спешат к скале. Сестра спрашивает Султан-Ахмеда, почему он остался на скале, и тот отвечает, что во всем виновны его братья. Сестра и нареченная хотят пойти в аул, позвать людей на помощь и, чтобы до их возвращения Султан-Ахмед не голодал, бросают ему сахар и мех с водой, но он не смог их поймать. Султан-Ахмед говорит, что бесполезно пытаться ему помочь, прощается с сестрой, нареченной и, соскользнув, падает вниз. Конец баллады сходен с концом аварского варианта.

* * *

Герои всех дагестанских вариантов выходят добывать соколят. Если сказать, что здесь шла речь не о соколотах, а о щенятах, это покажется по меньшей мере странным. Однако сравнительно-исторический и типологический анализ, и в особенности — анализ генетически родственных памятников, показывает, что эволюция и трансформация сюжета могут пойти так далеко, что даже «превратят» щенят в соколят.

Из дагестанских вариантов не ясно, зачем братьям понадобились соколята, а сама затея их добывания осмысливается как повод, которым можно завлечь героя в горы, спустить в ущелье и таким образом расправиться с ним.

Во всех известных нам национальных версиях исследуемого цикла, кроме дагестанских, как один из основных персонажей фигурирует собака. Это наталкивает на мысль, что образ собаки в дагестанских вариантах исчез или заменен другими персонажами в результате поздней трансформации. (Как это, кстати, произошло и в некоторых восточно-грузинских песнях). И здесь большую роль, наряду с другими причинами, сыграл, очевидно, ислам, т. к. в мусульманской религии собака считается животным «нечистым» (мурдар)¹². К примеру, как мы увидим ниже, собака в ряде версий играет, в частности, «коммуникативную» роль, т. е. роль вестника, сообщающего о случившемся с героем несчастье. В дагестанской версии эту функцию несут то ли ворона (галка), то ли сами братья. Замену (в аварском и лакском вариантах) собаки-вестника вороной (галкой) можно объяснить отголосками былой высокой роли этой птицы в данной версии и влиянием традиций сказки, романтических сказаний, дастанной поэзии и народной лирики, где функции вестников часто выполняют птицы (ласточка, голубь, журавль и т. п.). Передача функций вестника (собаки) братьям охотника (в даргинском варианте), на наш взгляд, выглядит несколько искусственной и неудачной, ибо здесь преступники сами сообщают о своем злодеянии.

В осетинской версии роль собаки более заметна. После падения охотника со скалы, вслед за ним прыгает и собака, трогает лапой хозяина, как бы желая ему помочь, и, видя, что он погиб, воет. Этот вой тоже выполняет здесь своеобразную «коммуникативную» роль — вой истолковывается как предзнаменование несчастья — т. е. «коммуникативность» собаки «этнографизируется», иначе говоря, связывается с поверьем, что вой собаки предвещает несчастье (вой собаки по случаю смерти хозяина, кстати, имеет и вполне реальные основы). Осложнение сюжета осетинской версии традициями баллад, преданий, своеобразная драматизация финала мстью жены, узнавшей об убийце мужа, обуславливает введение

¹² У мусульман, однако, порою могут сохраняться фольклорные образы собак, и к объяснению этого явления нужно подходить с учетом особенностей того или иного произведения. Так, например, образы собак сохранены в древнейшей кумыкской песне о Минкюлло, ибо их «устранение» из текста означало бы вообще разрушение любимого и очень «оберегаемого» народом произведения — настолько важна и существенна роль собак в этом йуре. Сохранению образов собак вопреки исламу способствовало также значение этих животных в скотоводческих хозяйствах.

также другого необычного и поэтически красочного «вестника» — кленового листа — мотив, имеющий аналогии в фольклоре разных народов, например, аварцев¹³.

Особенно велика роль образа собаки в **карачаево-балкарской версии** сюжета, хотя она тут и не исполняет функцию вестника; здесь в качестве «вестника» выступает не менее характерный для фольклора мотив сновидения.

Поймать белого марала может именно определенная собака. То обстоятельство, что эта собака принадлежит родственникам по линии матери, очевидно, можно объяснить ролью родичей, в частности дядьев по линии матери, в судьбе героя при матриархате, а их отказ дать эту собаку Бийнегеру — как «пересмотр» отношения к ним при патриархате.

Собака эта, несомненно, носит черты чудесного животного-помощника, отсутствие которого, замена его другим в мифах, ритуальных песнях, нередко и в героическом эпосе, приводят к смерти героя¹⁴, как это нередко и происходит в песнях исследуемого цикла. Более того, Бийнегер, оставшись на скале **без пищи**, кормит собаку, отрезая мясо собственных ног (**хотя собака и не та, которой охотник добивался**).

Все это говорит о том, что перед нами не обычная собака, что она и по происхождению, и по свойствам должна быть связана с какими-то древними представлениями. По караево-балкарской песне об этом мы можем только догадываться, и все проясняется лишь при обращении к грузинским памятникам.

Правда, и в восточно-грузинских песнях собака не упоминается, т. к. ей «и функционально — нечего делать в этих стихах: сорвавшемуся в пропасть охотнику с разможенной головой собака ничем помочь не может»¹⁵. Однако в поразительно разностадиальном грузинском цикле сюжета об охотнике сохранилось множество других памятников, помогающих реконструировать древнейший тип образа собаки и ее функции в цикле. Начнем ход реконструкции с наиболее трансформированных памятников.

(В Дагестане была развита соколиная охота, но это ли служит основой мотива добывания соколят, которое так настойчиво подчеркивается и поэтически обыгрывается во всех вариантах дагестанской баллады? И почему вместо гнезда сокола младший брат в ущелье обнаруживает, как правило,

¹³ Устное сообщение старшего научного сотрудника Ин-та ист., яз. и лит-ры Дагфиллала АН СССР им. Г. Цадасы Ч. С. Юсуповой.

¹⁴ Ср., напр., отказ отцов Минкюлло и Курманбека (киргизск. эпос) дать сыновьям конкретных «чудесных» коней и последовавшая за этим и в основном связанная с этим гибель героев.

¹⁵ *Вирсаладзе Е. Б.* Указ. соч., с. 58.

воронье гнездо? Кроме того, почему ворона (галка), которую не назовешь особо идеализируемой птицей в фольклоре дагестанцев, становится помощницей героя, извещающей близких о его беде? И особенно примечательно обращение Али (аварск.) к вороне попробовать поднять его из ущелья, и ответ вороны, что она этого не может сделать потому, что потеряла былую силу! Таким образом, в данном мотиве, воспринимаемом нами теперь как своеобразный поэтический прием, много и загадочного, не свойственного обычному, позднему художественному средству. Ворона как бы обладает рудиментами черт древних мифологических персонажей.

В карачаево-балкарской и осетинской версиях ворона не упоминается, зато она хорошо представлена в грузинских памятниках. Во многих грузинских песнях и преданиях фигурирует загадочная и чудесная собака Курша — она «щенок ворона». Этот щенок нередко называется также крылатым — атрибут птицы, ворона. «...согласно многочисленным преданиям, собака Курша...— дитя ястреба, ворона или сказочного Паскунджи, крылатый щенок, который время от времени вылупливается из яйца, и самка-мать, заметив это, выбрасывает его из гнезда»¹⁶.

Особый интерес представляют варианты распространенной в Грузии песни «Женщину некую звали Шрошани», анализируя которые Е. Б. Вирсаладзе отмечает: «На высокой ели коршун свил себе гнездо. И гнездо, и снесенные в нем яйца не простые. Гнездо то шелковое, яйцо то изумрудное. Из яйца вылупливается жемчужное дитя (щенок — А. А.). Охотник лев (обычная метафора героя в грузинских народных песнях)¹⁷ стоит под елью: он подобрал щенка.... Охотник умоляет божество дать выжить и вырасти щенку, который ему необходим... Он знает, что волшебный щенок принесет ему удачу в охоте»¹⁸.

Как отмечалось выше, Бийнёгер кормит собаку мясом своих ног, что нами объяснялось как отражение особого почтительного отношения к ней. Это, по-видимому, является отражением тотемизма, что подтверждается и при обращении к грузинским памятникам. Так, в некоторых из них герой, изнывающий на скале от голода, режет собаку Куршу, пытается съесть ее мясо, но не может дотронуться до него. И дело здесь не в том, что мясо собаки несъедобно. Как показывают австралийский, африканский, сибирский и другие материалы, у людей определенного рода, клана, которые поклонялись

¹⁶ Вирсаладзе Е. Б. Указ. соч., с. 82.

¹⁷ Интересно, что и в лакском варианте герой (Али) имеет эпитет галбарц — лев.

¹⁸ Вирсаладзе Е. Б. Указ. соч., с. 86—87.

тому или иному животному-тотему, мясо его считалось, как правило, запретным. Е. Б. Вирсаладзе полагает, что мотив утоления голода мясом собаки в предания вошел позднее. Однако распространенность его во многих памятниках, записанных в Раче, в том числе в наиболее древнем сванском тексте, а также наличие его своеобразного варианта в карачаево-балкарской песне и отмеченные нами связи с тотемическим табу позволяют, на наш взгляд, говорить об исконном характере этого мотива в памятниках данного цикла.

* * *

Следует отметить, что традиционный сюжет позднее испытывал и влияние вполне реальной действительности, быта: гибель охотника передает реальные случаи; на вершину герой поднимается не по снежным ступенькам, а с помощью железных кошек; чтобы охотник не разбился, у скалы стелят мягкие подстилки, несут носилки, веревки, хотя и тщетно, и т. д.¹⁹.

И в дагестанских балладах то, почему герой не может выбраться из ущелья, приняло реальное, бытовое объяснение — оно глухое, непроходимое, а братья не помогли. Но реминисценции мифологических представлений сохранены и здесь — ворона спрашивает Али (аварск. вариант):

— К гнезду моему, недоступному птице,
Али злополучный, как мог ты спуститься?
Куда не доносит и птичье крыло,
Какое несчастье тебя привело?

Во всех дагестанских вариантах баллады близкие героя не могут ему даже сбросить пищу (сахар, бузу или воду), — но это воспринимается по реально-бытовому: бросают или неудачно, или герой их не может взять. В лакском варианте сестра Али говорит:

Посмотрела сверху, не увидела его,
Снизу протянула руку, не достала его,
Пока обогнула скалу и спустилась вниз,
Нашла молодого Али надвое разорванным скалой.

Но как это случилось — не сказано. Поскользнулся ли, сам ли бросился вниз — не ясно и из аварского варианта. В даргинском варианте баллады сестра и возлюбленная героя хотят, как и в карачаево-балкарском и некоторых грузинских версиях, позвать на помощь людей, но герой почему-то уже считает себя обреченным, говорит, что «бесполезно помощь

¹⁹ См.: Вирсаладзе Е. Б. Указ. соч., с. 58.

звать», хотя это никак не вяжется с его же просьбой к старшим братьям поднять его наверх.

В карачаево-балкарской версии почему-то долго упрашивают Бийнегера спуститься со скалы и его брат, и другие пришедшие на помощь, как будто это в силах охотника, а он этого не делает. Наконец, Бийнегер соглашается прыгнуть только в том случае, если скажет об этом его жена. Но она, как в лакском варианте сестра героя, не может помочь мужу, однако ее слова тоже несколько загадочны: она просит не губить любящих его друзей и сверстников своею смертью на скале, словно не знает о грозной Бийнегеру смертельной опасности от прыжка со скалы.

Во многих грузинских памятниках тоже не ясно, почему охотник не может спуститься со скалы. И здесь в различных вариантах сюжета к герою приходят и жена, и мать, и братья, и другие люди. Жена уговаривает мужа спуститься, стыдит и только насмешками принуждает его прыгнуть вниз, но финал опять трагичен.

Как отмечает Е. Вирсаладзе, если «варианты из Восточной Грузии (отметим — близкие к Дагестану и географически — А. А.), несмотря на их трагическую концовку, представляют собой вполне реалистические баллады об охотнике, погубленном злой или глупой возлюбленной, рачинские варианты, все без исключения, говорят о необыкновенном, сверхъестественном характере собаки охотника. Столь же необычна причина пребывания охотника на скале, с которой он не может спуститься и вынужден умереть...»²⁰. Не случайно сам мотив гибели героя окутан какими-то таинственными явлениями: в лакском варианте сестра героя хотела обогнуть скалу, спуститься на помощь, но пока она это сделала, Али, оказывается уже разбится; в осетинской версии в качестве художественного приема процесс охоты сравнивается с грозой, громом; в карачаево-балкарской и во многих грузинских версиях с этой непогодой уже непосредственно связывается несчастье героя (он теряет дорогу, падает вниз).

Отметим еще такую деталь: в даргинских балладах героя спускают в ущелье, и чтобы его не губить, братья должны бы вытащить его наверх, но герой почему-то падает вниз и разбивается. Более того, в аварском варианте жена говорит, что Али «висит в ущелье». В карачаево-балкарской версии Бийнегер прыгает со скалы, но тоже повисает на ней, как на крючке.

Случаен ли этот мотив, иногда несколько даже неуместный в отмеченных памятниках? Он очень часто встречается

²⁰ Вирсаладзе Е. Б. Указ. соч., с. 63.

и в грузинских памятниках, и во многих из них смысл его не ясен. Обращение к наиболее архаичным сванским текстам позволяет Е. Б. Вирсаладзе разъяснить древнейшие истоки мотива.

«...Охотник не случайно застрел на скале,— отмечает исследователь.— Это не бытовой эпизод, не случайный трагический случай из жизни охотников. Какая-то тайная сила препятствует близким помочь охотнику. Она завела его на скалу, и она мешает ему спуститься вниз. Только сванские песни и предания дают нам ключ к раскрытию этой загадки. Гибель охотника Беткила (одно из многочисленных имен охотника — А. А.) вызвана гневом «королевы Дал» — владычицы скал и зверей. Это она в образе белого животного заманила его на вершину скалы, где и предстала перед ним в своем женском облике»²¹.

Если в данном случае можно добавить, что об этом же говорит и карачаево-балкарская версия (там вместо Дал выступает идентичная хозяйка зверей Апсаты), то многие неясные моменты сюжета действительно могут прояснить только грузинские (сванские) памятники. Так, в сванском тексте говорится, что, когда к скале приставили лестницы с целью спасти охотника, скала вдруг начала расти; когда, обойдя поверху, спускают веревку, скала стала отходить в сторону.

И мотив «повисания» охотника на скале в его наиболее архаичных истоках Е. Б. Вирсаладзе связывает с преданиями о богинях охоты, владычиц типа Дали. В Гурии был записан текст, в котором повествуется о том, как охотник в лесу увидел сверкающую, словно солнце, женщину, расчесывающую волосы, и как она, в наказание за то, что охотник сделал тетику из ее волос подвесила его над пропастью на своих волосах²². Аналогичные сюжеты широко распространены в мифологических быличках, легендах, сказках дагестанцев (напр., у кумыков — Албаслы, Айкыз) и у ряда других народов.

* * *

Причина несчастий героя носит в дагестанских балладах социальный характер: охотник гибнет из-за наследственных овец и земли. В некоторых вариантах выступает и мотив загубления героя из-за его красавицы жены. Мотив преследования младшего брата старшим сближается со сказочным, а возможно, и возник под его влиянием. В осетинской версии сюжета Гуйман погиб от коварства некоего Касполата, видимо, прикидывавшегося другом, но, судя по концу песни, стремившегося загубить героя из-за его жены, на которой он

²¹ Вирсаладзе Е. Б. Указ. соч., с. 64.

²² Там же, с. 65.

женится. Это, а также месть вдовы Гуймана в финале песни сближают ее с балладой, романтической поэмой, хотя в произведении есть и элементы героико-исторической песни.

Однако в дагестанских балладах имеются моменты, которые не ясны, загадочны, что, в частности, тоже способствует созданию «балладных» черт в песне, ибо жанру баллады вообще характерна недосказанность, загадочность отдельных коллизий, мотивов и т. д.

Так, например, в аварском варианте, еще до того, как ворона стала кружиться над домом Али, его жене и матери уже известно о случившемся с ним и это в какой-то мере сближает образы этих женщин с образами женщин-ясновидиц, которые чудесным образом узнают о несчастье, постигшем или могущем постичь их мужа, сына и т. д. (ср.: Дали — в грузинском фольклоре, Айханым — в кумыкском эпосе о Минкюллю, жена Азнавура — в кумыкской песне об Азнавуре, женщина-ханша в «Джангаре» и в других тюрко-монгольских памятниках и т. д.). Но и зная о несчастье с героем, они почему-то до прилета вороны не идут ему на помощь.

В мифах и ритуалах самых различных народов был очень популярен сюжет о любви богини к смертному, что говорит не только об определенных генетических и контактных процессах, но и о типологии, приведших к сложению «мирового» сюжета. Универсальность сюжета дает возможность проследить на широком материале закономерность, типологию его эволюции во времени, в жанровом и этническом проявлениях.

Для художественного развития большой простор давали не сюжеты со счастливым исходом любви богини и героя, а «заряженные» конфликтом сюжеты об отвержении героем любви богини и преследовании, нередко наказании его за это (последние преобладали в фольклоре). С особенностями функционирования этого сюжета в мифолого-эпических памятниках знакомят нас взаимоотношения пар: Гильгамеш-Иштар, охотник-Дали, Минкюллю-Айханым (кумыкский эпос) и др.

Непосредственную связь с этими древнейшими вариантами сюжета имеют, как полагают, и аналогичные сюжеты, коллизии в стадиально сравнительно более поздних героических эпосах и сказках²³.

В более древнем варианте этот сюжет присущ «Илиаде», а в значительно позднем представлен историей Ипполита и И Федры²⁴. Как видим, в эпопее сюжет приобретает характер вставного эпизода.

²³ См.: Гринцер П. А. Две эпохи литературных связей. — В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. с. 22.

²⁴ Там же.

В сказках же, напротив, он служит исходным моментом конфликта, на котором основывается все повествование. «Хронологически он впервые засвидетельствован в Египте в качестве первой части «Сказки о двух братьях»²⁵.

На мифологическом уровне сюжетов об отношениях героя с женщиной и последовавшими за ними тяжелыми, нередко трагическими испытаниями, множество. Не все они имеют непосредственную связь с исследуемым нами сюжетом, но многие из них так или иначе и в той или иной степени проявляют возможные древнейшие истоки интересующего нас мотива.

В работе «Грузинский охотничий миф и поэзия» Е. Б. Вирсаладзе приводит широкий материал из мирового фольклора о связях (нередко любовных) героя с богиней, хозяйкой и т. д. Этот мотив перекликается с мотивом избранничества.

Так, в охотничьем эпосе многих народов распространен мифологический мотив любовной связи героя с богиней, хозяйкой зверей, которая, как правило, оканчивается его гибелью, т. к. часто не соблюдаются строгие табу, которыми он связывается с ней в этой встрече (не разглашать тайны об их встрече, не наступать в связь с другой женщиной и т. п.). Подобный мотив, видимо, нашел большее «применение», «продолжение» в сюжетах «балладного пути» развития, чем героико-эпического. С забвением этих мифологических основ, мотив стал интерпретироваться в наиболее «подходящем» балладном плане: или как вина предмета любовных связей героя, некогда выступавшего в роли хозяйки зверей, духа, но ассоциирующейся теперь с женой; или как измена самой жены²⁶ (такой трактовке содействовала ее как будто преднамеренная «вина» в гибели героя, хотя изначально жена или ни в чем не была виновна, или невольно содействовала нарушению охотничьего табу — разглашению тайной связи героя с богиней)²⁷. Таким же образом, очевидно, появился мотив измены матери героя, убивающей его отца и своего мужа с целью выйти замуж за любовника, хотя этот мотив представлен в балладах других циклов. Интересно, что даже в некоторых вариантах кумыкской героико-исторической песни

²⁵ Там же.

²⁶ Видимо, балладная трактовка сюжета привела к появлению у грузин в данном цикле мотива, где жена обнимается с любовником во время гибели ее мужа. «Ступенью» в движении к этому мотиву, по-видимому, можно считать мотив, где охотник Бетки (сванск.) обвиняет в своей гибели возлюбленную — надо полагать, первоначально имея в виду нарушение ею охотничьего табу.

²⁷ В грузинских памятниках жена охотника случайно находит «чуждый подарок» Дали, что, являясь нарушением запрета, приводит к гибели ее мужа.

об Абдулле появляется этот мотив: мать Абдуллы посылает сына на бой с иноземцами, хотя наверняка знает, что он оттуда живым не вернется. Жестокость матери объясняется ее желанием выйти замуж за любовника. Однако ни идея этой песни, ни многочисленные другие песни, где мать героя, наоборот, выступает как твердая и мужественная блюстительница чести и сына, и рода, и народа, не подтверждают эти инновации: они возникли в кумыкском памятнике позднее в результате непонимания поистине «спартанской» строгости и требовательности матери к сыну-воину, которые и привели к его гибели.

Балладным выглядит и мотив самоубийства героини в некоторых вариантах и версиях сюжета об охотнике, хотя его истоки могут восходить к ритуально-мифологическим представлениям об умирающих и воскресающих божествах.

В дагестанских балладах на помощь герою могут идти или сестра, или мать, но среди них, как правило, фигурирует его жена или возлюбленная. Особое место уделено жене героя, как мы уже видели, и в осетинской версии: она, хотя и явилась невольной виновницей смерти героя, мстит за него: Большая, даже какая-то загадочная роль жены в судьбе героя хорошо показана в карачаево-балкарской версии: Бийнегер, категорически отказывавшийся спрыгнуть со скалы, несмотря на настойчивые просьбы и братьев, и других пришедших помочь ему людей, заявляет, что он прыгнет только в том случае, если об этом попросит любимая им и, как видно из ее поведения, любящая его жена.

Высока роль жены или возлюбленной в судьбах героя и в грузинских памятниках. Это тоже способствует приданию памятникам балладно-романтического оттенка.

Однако нет ли во всем этом более глубоких корней, основывающихся на особенностях архаичных памятников и объясняющих некоторые «балладные загадки», «темные места», связанные с образом жены героя?

Нужно отметить, что для сравнительно поздней «балладизации» сюжета в процессе исторической эволюции определенные «стимулы» и возможности, видимо, имелись, были заложены в нём самом.

Возьмем, к примеру, мотив коварной расправы старших братьев над младшим из-за его богатства. Есть основания предполагать, что первоначально взаимоотношения между братьями были вполне братскими. Не случайно в карачаево-балкарской, и в особенности грузинских версиях сюжета братья спешат на помощь охотнику. Однако они, как и другие, не могут помочь герою. Причины кроются в мифологических представлениях, т. е. герой обречен на смерть богиней. Деми-

фологизация²⁸ сделала непонятной «истинную» причину гибели охотника, и в ней позднее стали обвиняться простые смертные — жена (см. выше), братья... Тем более, последних легче всего можно было обвинить в гибели героя — в некоторых грузинских памятниках братья (побратимы), поняв, что охотника нельзя спасти, узнав его «мифологическую» обреченность, стреляют из лука и, пробив тесьму, на которой тот повис над пропастью, ускоряют его гибель, спасая от мук. Этот мотив позднее мог потерять гуманистическую подоплеку, мог трактоваться как преднамеренное убийство героя, что своеобразно проявляется в дагестанских вариантах.

Подобную интерпретацию мотива обуславливала усилившаяся социальная дифференциация, проникая и в род; ей же способствовал такой широко развитый жанр, как сказка, а также некоторые баллады, песни, где мотив преследования младшего брата старшими, тоже обусловленный историческими обстоятельствами, выступает как один из основных мотивов.

* * *

Анализируя многочисленные варианты грузинских памятников об охотнике и его собаке, Е. Б. Вирсаладзе отмечает целый ряд моментов, ставших позднее в той или иной степени непонятными и проясняющимися только при сравнительном анализе с другими вариантами. Эти непонятные места давали простор для поздних интерпретаций, но нередко так и оставались непонятными, неразъясненными. Мы полагаем, что характерная для жанра баллады некоторая загадочность, недосказанность тех или иных мотивов и коллизий генетически восходят именно к отмеченным выше моментам, ставшим непонятными в связи с исторической эволюцией общества.

В аварском и даргинском вариантах любящие героя женщины (мать, сестра, жена, нареченная) после гибели охотника набирают в кувшин его кровь и дома выплескивают ее в лицо братьям, делящим богатство погибшего. Эта деталь несет на себе определенную идейно-художественную нагрузку — алчные братья, насытитесь и кровью несчастного! Жестокость описанной картины, более того — невозможность ее практического осуществления (нельзя собрать в сосуд кровь человека, упавшего с такой высоты и разбившегося) наводят на мысль: а не лежат ли в истоках и этого мотива какие-то ритуально-мифологические представления?

В упоминавшемся выше грузинском предании об охотнике,

²⁸ Интересно отметить, что, как пишет Е. Б. Вирсаладзе, «мифологические элементы уже совершенно чужды» восточно-грузинским вариантам, т. е. памятникам, бытующим географически ближе к Дагестану.

который был наказан Дали за то, что сделал тетиву из её волос, есть мотив сочащейся из её головы крови. Этот мотив Е. Б. Вирсаладзе связывает с обрядом масляницы, исполнявшимся в святилище села Матури в Пшави, и описанным Е. Б. Вирсаладзе. Там закалывали жертвенного животного, собирали его кровь, смачивали ею три снежка, швыряли их в наружную стену башни, затем молились, и начиналось шествие ряженных²⁹.

Связь обряда с отмеченным мотивом подкрепляется и тем, что ритуальное оплакивание погибшего охотника и хоровод у сванов совершались именно на маслянице.

Не исключено, что и в отмеченном выше мотиве дагестанских баллад перед нами глухой отголосок древнего ритуала, «законсервированный» формально, но наполненный позднее совершенно новым — художественным содержанием.

* * *

В исследованиях по дагестанскому фольклору, как мы уже упоминали, неоднократно отмечалось, что факт наличия одних и тех же песен у разных народов Дагестана не является результатом механического заимствования, что здесь имеет место творческая переработка. Анализ сюжета об охотнике, оставленном в ущелье, показывает, что в отношении некоторых песен, общих для ряда дагестанских народов, можно говорить, помимо творческих взаимовлияний, о единых их генетических истоках. Об этом, в частности, свидетельствуют мотивы, наличествующие в том или ином национальном варианте, но отсутствующие в других и при этом непосредственно восходящие к древним истокам данного мотива. Так, например, в даргинском и лакском вариантах исследуемой баллады сестра героя берет руку погибшего охотника и бросает ее перед братьями. Здесь, как и в ряде других баллад, этот мотив носит позднюю идейно-художественную нагрузку, однако корни его восходят к очень древнему мотиву отсечения десницы.

«Традиция отсечения той или иной части тела у поверженного врага,— пишет Дж. К. Бардавелидзе,— подтверждена древним бытом и устным творчеством различных народов. Что же касается отсечения десницы, то этот обычай в древности был распространен у целого ряда кавказских племен. Его отзвуки обнаруживаются и в грузинском, в частности в пшав-хевсурском фольклоре»³⁰. Возможно, отсечение именно десницы является специфически кавказским вариантом

²⁹ См.: Вирсаладзе Е. Б. Указ. соч., с. 67.

³⁰ Бардавелидзе Дж. К. О некоторых общих мотивах эпоса кавказских народов — В кн.: Фольклор и историческая действительность. Всесоюзная научная конференция: Тез. док. Махачкала, 1976, с. 55.

отмеченного мотива. Так, в осетинском нартском эпосе Тотрадз отсекает у убитого им Созырыко руку и приносит домой. Мать строго повелевает сыну отнести руку обратно, т. к. у нартвов был обычай не хоронить мертвых без недостающих частей тела, а мотив отсечения десницы в осетинском нартском эпосе был «необычайным явлением»³¹. И в кумыкских героико-исторических песнях герой отрезает у поверженного врага голову, уши, нос, но не руку.

В даргинском варианте говорится также о том, что на помощь герою намеревались позвать людей из аула. Мысль обратиться к помощи аульчан вполне естественна в той ситуации, в которую попал охотник, и к такому намерению, разумеется, могли прийти независимо друг от друга герои разных национальных версий. Однако нельзя сбрасывать со счетов и то, что подобное обращение за помощью наличествует в большом количестве памятников (в карачаево-балкарском и в особенности — в грузинских), т. е. оно, очевидно, было традиционным для данного сюжета. В даргинском же варианте на помощь к герою спешит его названная сестра. В грузинских вариантах аналогичным образом поступают названные братья (побратимы). По отношению к даргинскому варианту баллады эти выводы особенно важны: исходя из того, что даргинский песенный эпос носит поздний характер и что даргинцы на увеселительных мероприятиях нередко исполняли аварские и кумыкские песни, можно предположить, что даргинцы сюжет об охотнике, оставленном в ущелье, заимствовали у других народов. Но, на наш взгляд, это опровергается наличием в даргинском тексте отмеченного выше древнего мотива, отсутствующего у других народов Дагестана.

В аварском варианте герой «виснет» на скале, и, как уже отмечалось, эта особенность «этимологизируется» очень древними истоками данного сюжета. Это же можно сказать о наличествующих только в аварском варианте «рудиментах» мифологических черт у вороны, у матери и жены героя (см. выше).

Аналогично объясняются при обращении к грузинскому материалу и такие загадочные и древние мотивы, как смерть героя или героини, убивающих себя ножницами, поиски оленьего молока и т. п.

Краткие выводы

1) Некоторые балладные сюжеты народов Дагестана могут восходить к древности, порою очень глубокой — ритуально-мифологической.

³¹ См.; там же.

2) Это, в свою очередь, является еще одним подтверждением того, что у горских народов Дагестана существовал древний поэтический героический эпос, хотя сейчас он и не представлен.

3) В основе архаичного фольклора дагестанских народов лежал единый общекавказский пласт, обусловивший и единые фольклорные истоки народов Кавказа.

4) Одной из причин, мешавших сохранению архаичного фольклора у дагестанских народов, мог служить ислам.

5) В процессе исторической эволюции памятников наибольшую стабильность сохраняют форма, структура произведения, а содержательная и эстетическая его «стороны» подвержены изменениям: трансформации, переосмыслению, социальной перетрактовке, «эстетизации», «реализации» и т. д.

6) Отмеченные в предыдущем пункте явления делают балладу наиболее пронизываемой для влияния смежных жанров: сказки, легенды, лирики и др.

7) Загадочность, таинственность, недосказанность, характерные для жанра баллады вообще, в целом ряде случаев возникли, по-видимому, в связи с потерей их мотивировки, забвением архаичных основ сюжетов, мотивов, коллизий и т. п. и закрепились позднее за балладой как ее «собственно жанровая категория». Сюжетные стереотипы, устойчивые мотивы, коллизии, формулы нередко как бы «переносились» в новую эпоху формально, «структурно» и обычно теряли старое объяснение, прежнее смысловое наполнение, детерминированность, и когда не успевали приобрести новые объяснения, появлялась «балладная» загадочность, недосказанность и т. п.

8) Возможно, так же архаичны и связаны с теми же процессами истоки драматизма и трагизма как характерные признаки жанра баллады.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



ОТРАЖЕНИЕ ЯЗЫЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ОБРЯДАХ И ФОЛЬКЛОРЕ ЛАКЦЕВ

О язычестве в Дагестане написано очень мало. Большею частью это описание того или иного обряда прошлого, где имеются отголоски языческих представлений народа¹. Следы язычества рассматриваются в работах М. Р. Халидовой² и Х. М. Халилова³ о мифологических воззрениях горцев Дагестана.

Отголоски языческих представлений лакцев рассеяны в обрядах, фольклорных произведениях, танцах, религиозных ритуалах. Они сливаются с более поздними религиозными системами, превращаясь в элементы христианских и мусульманских культов.

У лакцев вплоть до 40-х годов нашего столетия в Вицихинском магале Лакского района существовал обряд, где отразились в пережиточной форме представления об умирающем и воскресающем божестве под названием *кьяцрайх буккан* «ходить козлами».

¹ См.: Гаджиева С. Ш. Кумыки. М.: Наука, 1961; Булатова А. Лакцы (XIX—нач. XX в.). Махачкала, 1976; Гаджиев Г. А. Донсламские верования лезгин. (По материалам Самурской долины).— Автореф. дис..., канд. ист. наук. М., 1977; Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX—начала XX в. М.: Наука, 1978; Трофимова А. Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем.— Сов. этнография (СЭ). М., 1961, № 1, и др.

² См.: Халидова М. Р. Отражение мифологических воззрений в дагестанском эпосе.— В кн.: Фольклор и историческая действительность: Тез. докл. Всесоюзной научной конференции. Махачкала, 1976; Она же: Отражение мифологических воззрений в легендах и преданиях народов Дагестана.— В кн.: Жанры фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1979; Она же: Об эволюции мотивов культа близнецов в дагестанском фольклоре.— В кн.: Поэтика фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981; Она же: Образ покровителя охоты, зверей в преданиях и легендах народов Дагестана.— В кн.: Дагестанская народная проза. Махачкала, 1982.

³ См.: Халилов Х. М. Абдал, Алпаб, Алпан, Асс, Барг, Барз, Вацилу, Гудил, Кушкафтар, Залзанагый, Каж, Кини, Мамов, Чассажи и др.— В кн.: Мифы народов мира, В 2-х т. Т. 1 и 2. М.: Сов. энциклопедия, 1980—1982.

У многих народов мира существовали умирающие и воскресающие божества. В своей знаменитой книге «Золотая ветвь» Д. Фрезер к таким божествам относил египетского Озириса, фригийского Аттиса, вавилонского Таммуза, греческого Адониса и др.⁴ К ним же можно отнести греческого Гиацинта и Нарцисса, Диониса, Персефону, а также восточнославянские образы: Купалы, Костромы, Кострубаньки, Ярилы и др.⁵ Мотивы умирающего и воскресающего бога проявляются также в колядовании, масленичном обряде⁶ и др. Основным действующим лицом, несущим главную функцию обряда лакцев, являлся «козел», который олицетворял «умирающую и воскресающую» природу. После окончания всех сельскохозяйственных работ глубокой осенью готовились маски, изображающие козла. Маска имела рога, бороду, отверстия для глаз. Надевалась маска молодым человеком, хорошо знающим обычаи, нравы своего села, общества. На него одевалась также шуба шерстью наружу, чтобы был похож на козла. Он, изображая козла, мычал и блеял.

Процессия во главе с «козлом» двигалась от двора ко двору. «Козел» как мог смешил народ. Он не должен был говорить, петь. Он допускал непристойности, которые не прощались человеку в обычное время. (Видимо, маска давала свободу таким действиям, которые в другое время и без маски воспринимались бы как распущенность, разнузданность). «Козел» гонялся за женщинами, детьми, хватал их, обнимал, бодал. Во дворе хозяина козел танцевал вокруг него и неожиданно падал «замертво». Народ выражал сожаление, охал, кричал, обступал «козла». Хозяин спешил одарить людей, чтобы задобрить «козла». Как только хозяин преподносил соответствующий его состоянию подарок, «козел» по условному сигналу, к радости народа, «воскресал» и вновь смешил народ. Он подбегал к хозяину, танцевал вокруг него, благодарил тем самым за подарок. Затем процессия направлялась к другому двору. Собранные подарки грузили на осла или арбу, потом это съедалось всеми вместе.

В песнях детей, исполняемых во время этого обряда во дворе, имеются заклинания, добрые пожелания:

Къатта къалмул буцӀннав,
Су ппиринжрал буцӀннав,
Хью гъаттарал дуцӀннав!

Да будет полон дом зерном,

⁴ См.: Фрезер Д. Золотая ветвь. Л., 1928, вып. 3.

⁵ Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918, с. 56—57;

⁶ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л.: Изд-во ЛГУ, 1963, с. 92—93.

Да будут полны закрома рисом,
Да будет много скота во дворе!

В песне было и требование подарков за добрые пожелания:

Дулайминнан арс аннав,
Къадулайнан душ баннав!
МухӀаммадул уммат,
Жу бачӀва гъан мабарн!

Тому, кто даст, да родится сын,
Тому кто не даст, да родится дочь!
Люди Мухаммеда (мусульмане)
Не верните нас с пустыми руками»⁷.

У кабардинцев в прошлом было известно аналогичное, но весеннее, религиозно-бытовое празднество под названием «вакайхаж», что означало «возвращение с пахоты». Основным действующим лицом празднества являлся *ажы хафа* «танцующий козел». Празднество начиналось в поле, где кончалась распашка последнего земельного участка. Оттуда процессия шла в аул. «Танцующий козел» (т. е. человек, одетый в маску козла и в шубу шерстью наружу) смешил, веселил народ⁸. В остальном обряд соответствовал лакскому — «ходить козлами».

Обряд шествия с козой был известен многим европейским народам⁹. В Румынии имел широкое распространение новогодний праздничный обряд *капра* «коза». В маске козы и накинутом на плечи ворсистом одеяле ряженный исполнял во время праздника ритуальный танец.

У белорусов и украинцев коза считалась священным животным, приносящим благополучие, урожай¹⁰.

Типологические параллели к этому обряду встречаются и у народов Кавказа. У азербайджанцев козел изображен в народной драме «Кос-кёса», которая связана с проводами зимы и встречей весны. «Основные образы в драме — «Кёса» (символ зимы) и «Коза» (символ весны)»¹¹.

«Козлу, начиная с античности, в земледельческих религиях приписывалась особая плодовитость и соответствующая

⁷ Рукоп. фонд Ин-та ист., яз. и лит-ры Дагфилнала АН СССР (ИИЯЛ), ф. 9, оп. 1, д. 417. Записано в 1968 г. Х. Халиловым со слов жит. сел. Чукна Дж. Курбанова, 68 лет.

⁸ См.: Акритас П. Г. Весенний аграрно-магический праздник в Кабарде, на Кавказе (Кабардинские дионисии). — Архив Кабардино-балкарского науч. исслед. ин-та (КВ НИИ), ф. 10, оп. 4, ед. хр. 1, д. 44.

⁹ См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М.: Наука, 1973.

¹⁰ См.: Пропп В. Я. Указ. соч., с. 113.

¹¹ См.: Велиев В. А. Жанры азербайджанского устного народного творчества. — Автореф. дис. ... д-ра филолог. наук. Баку, 1972, с. 20.

ей сила. Здесь достаточно вспомнить козлоногих фавнов, покровителей лесов, полей и стад и посвященные им разгульные праздники римских луперкалий, которые совершались 5 декабря. Плодовитость и силу животных старались передать земле. Между плодовитостью животных и плодородием существенной разницы не делали»¹².

Изображение козла часто встречается среди наскальных рисунков в Дагестане. В урочище *Шайтанрал рат* «Долина шайтанов» юго-западнее сел. Кара Лакского района среди наскальных рисунков большое место занимает козел¹³.

А. П. Окладников и В. Д. Запорожная считают, что «баран и козел в древней солярно-космической мифологии одинаково связаны с солнцем и по существу сливаются в ней друг с другом»¹⁴. «Считается, что в древности у многих народов Востока изображения козлов, коней и орлов наделялись солярной символикой. Точечные знаки, отмечающие изображения одного из таких животных, по-видимому, подчеркивали исходящее от них сияние, их приобщенность к солнцу»¹⁵.

Древние люди не могли объяснить природу небесного светила и поэтому считали солнце божеством. У древних славян богом солнца был Ярило, у египтян Ра¹⁶ и т. д.

Первобытный человек угадал связь, существующую между появлением солнца на небосклоне и расцветом растительности на земле, он понял свою зависимость от климатических изменений, обусловленных действием животворящего солнца. Оно представлялось ему таинственным и он считал, что мольбами, жертвами сумеет умилостивить его, поэтому старался различными действиями, обрядами помочь солнцу в его борьбе с холодом. Культ солнца сформировался в условиях зарождения земледелия¹⁷.

И поэтому логично, что этот мифологический образ широко бытует у всех земледельческих народов мира и представляет историко-типологическую международную общность.

Представление о временах года в сознании древнего лакца связывалось с мифом о божестве — Солнце. По представле-

ниям лакцев, Солнце — это прекрасноликий юноша¹⁸, влюбленный в девушку — Луну¹⁹.

Отголоски такого же представления о Солнце и Луне сохранились и у других народов Дагестана. По поверью дагестанцев, солнце и луна — антропоморфные существа. У кумыков солнце — девушка, луна — юноша²⁰. У даргинцев они имеют также и собственные имена: луна — Курбан, солнце — Асият²¹. У рутульцев солнце и луна — брат и сестра²².

В сказках разных народов Солнце и Луна — муж и жена или брат и сестра²³. Так, у африканского племени свазии солнце — мужское начало, а луна — женское²⁴. Адыги и чеченцы считали эти космические тела братом и сестрой²⁵, а в некоторых чечено-ингушских мифах Солнце и Луна представлены братьями²⁶. В Карачаево-балкарском фольклоре Солнце и Луна муж и жена²⁷.

О развитом культе Солнца и Луны у лакцев говорят сказки, предания и произведения песенной лирики²⁸.

По легенде лакцев, Луна хвасталась перед влюбленным в нее Солнцем, что она краше него. «Ты ослепляешь людей и они тебя не видят, — говорила Луна. — Ты видишься им в облаках и очень блекло. На тебя смотрят, заслоняя глаза. Я красивая и поэтому на меня глядят все». Солнце в злости бросило ком грязи на Луну. И с тех пор на Луне имеются пятна²⁹. Обиженная Луна убежала. Солнце, поняв свой бестактный поступок, хочет извиниться перед Луной: идет за ней, но не может догнать. Появится Солнце на небе — Луна исчезает.

Култ всевышнего в образе Солнца требовал символики. Символические изображения встречаются на надмогильных плитах, на фронтонах домов. В Дагестане можно видеть изображение всадника — в наскальных росписях, сделанных три

¹⁸ См.: Габиев С. Лаки, их прошлое и быт. — СМОМПК, Тифлис, 1906, вып. 36, с. 10.

¹⁹ См.: Магомедов Р. Легенды и факты о Дагестане. Махачкала, 1969, с. 39.

²⁰ См.: Гаджиева С. Ш. Кумыки. М.: Наука, 1961.

²¹ См.: Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 395.

²² См.: Там же, д. 349.

²³ См.: Шахнович М. И. Указ. соч., с. 85.

²⁴ См.: Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М.: Наука, 1982, с. 64.

²⁵ См.: Шортанов А. Г. Адыгская мифология. Нальчик, 1982, с. 30.

²⁶ См.: Долгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М.: Наука, 1972, с. 257.

²⁷ См.: Дебет златолкий и его друзья. Балкаро-Карачаевский нартический эпос. Нальчик, 1973, с. 24.

²⁸ См.: Лакские народные песни. / Составление, предисл. и коммент. Х. Халилова. Махачкала, 1970, с. 19—28.

²⁹ См.: Халилов Х. М. Барг — В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 162—163.

¹² Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л.: Изд. ЛГУ, 1963, с. 112.

¹³ См.: Котович В. М. Опыт классификации древних писаниц Горного Дагестана. — В кн.: Древности Дагестана. Махачкала, 1971, с. 32—41.

¹⁴ Окладников А. П. Запорожная В. Д. Петроглифы Забайкалья. Л.: Наука, 1970, ч. 2, с. 152.

¹⁵ Котович В. М. Некоторые данные о связях населения Дагестана и Передней Азии в древности. — В кн.: Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М.: Наука, 1983, с. 7.

¹⁶ См.: Луначарский А. В. Собрание сочинений в 8 томах. М., 1964, т. 4, с. 39.

¹⁷ См.: Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л.: Наука, 1971, с. 86.

тысячи лет тому назад, и на надмогильных стелах позднего средневековья³⁰.

По мнению специалистов, образ коня, а затем и всадника олицетворял в странах Востока культ Солнца, астральный культ³¹.

Среди наскальных росписей Дагестана есть изображения всадника, везущего солнце на луке седла, или всадника с нимбом (солнечное сияние вокруг головы), или лошади с нимбом. Всадник, лошадь — это образы «солнечного бога». Он вошел в христианство под именем Св. Георгия Победоносца, поражающего змея (борьба солнца со змеей — древний мифологический сюжет). Вспомним изображения всадника на крылатом коне и в Дагестане³², а также Тулпара — легендарного коня в фольклоре горцев.

В Дагестане, в частности Лакии, встречаются розетки, обрамленные в виде зубчатого колеса треугольниками. На наш взгляд, это символически представленные лучи солнца. Имеются розетки с шестью лепестками внутри, тоже, видимо, символически изображающими лучи солнца.

Стелы, увенчанные солнечным диском, бытовали также в древнем Средиземноморье, от Балкан до Испании³³.

В советской науке о фольклоре взгляд на солнце-бога у земледельческих народов получил подкрепление в историко-мифологическом объяснении корней религии. А. В. Луначарский говорил: «Солнце-бог, который дает и тепло, и свет, и пищу, который каждые сутки ведет борьбу с ночью и, кроме того, каждый год ведет борьбу с зимой. Зима лишает его лучей, лишает оплодотворяющей силы...»

Зимой происходит схождение солнца под землю, в подземное царство, смерть солнца, а весной происходит возрождение. Каждый год весной солнце воскресает, бог возвращается в лучезарном сиянии... Эта крестьянская религия развертывалась почти по всему лицу земного шара вместе с первобытным земледельцем. Основные ее моменты весенний праздник возрождения и осенние похороны³⁴.

По легенде лакцев «Солнце Куртма» зимой солнце борется с холодом, и оно начинает терять свою силу. Люди собираются весной на склонах гор, возвышенных местах и зажи-

³⁰ См.: Дебилов П. М. Резьба по камню. М.: Наука, 1966.

³¹ См.: Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948; Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у праиндоевропейских племен Средней Азии и других народов Старого Света.— В кн.: Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977 и др.

³² См.: Башкиров А. С. Искусство Дагестана. Резные камни. М.: РАНИОН, 1931, таб. 88—90.

³³ Там же, с. 79.

³⁴ Луначарский А. В. Собр. соч., в 8 томах. М., 1964, т. 4, с. 39.

гают костры, чтобы помочь солнцу набрать силу в борьбе с холодом. В обряде встречи весны проявляется одновременно культ солнца и культ огня.

Весну лакцы встречали, как и другие народы Дагестана, 22 марта. К этому обряду готовились заранее, собирали хворост, щепки. Как только наступал вечер 22 марта, зажигали костры, прыгали через них. При этом и взрослые, и дети говорили:

Ттул цуцIаву цIарэхъхьун,
ЦIуллишнву чурххэхъхьун,
ЦIуллишнву дулуннав,
ЦIарал лама гуж хьуннав!

Мои болезни огню,
Здоровье моему телу,
Пусть здоровье будет,
Пусть пламя костра усяплет!

Также говорили и поступали рутульцы.

Придавая огню магическую очистительную и лечебную функцию, через костры прыгали все, даже больные и старики. До сих пор сохранилась в быту лакцев, как и у других народов Дагестана, клятвенная молитва солнцем, огнем, луной: *КIа ялвсса бургъин хъана!* «Клянусь солнцем над нами!» *Ва цIарал ламарайн хъана!* «Клянусь пламенем этого огня!» *КIа зурул лажиндарайн хъана!* «Клянусь ликом луны!».

В день весеннего равноденствия лакцы стрельбой из ружей и занбараг (узких воронок на речном камне, заполненных порохом и закрытых наглухо деревянным колом с фитилем), а также бросанием в небо горящих *тIурицив* (комья глины с хворостом) с помощью пращи, устройством *цирциртIала* (ракет, то есть полых растительных стеблей, трубок, наполненных порохом и наглухо закрытых с одной стороны) стремились запугать холод.

Жители сел. Ури Лакского района от каждого дома заготавливали в лесу дрова и на окраине аула, на возвышенном месте, зажигали большой костер. Когда он догорал, брали кусочки угля и клали в каждом доме за закрома, чтобы было изобилие еды, чтобы в дом вошла благодать³⁵. Во время встречи весны исполнялись песни, рассчитанные на их магическое воздействие. Лакские дети с ритуальным хлебом *барта* (его готовили в форме голов животных, особенно быка, коровы, козла, барана, в форме фаллоса с начинкой из изюма, яиц, орехов и др.) выходили на улицу и произносили:

³⁵ См.: Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9. оп. 1, д. 420.

Ва барта мяш, мяш,
Цу барта мяш, мяш...
Ва барта мяш,
Урци барта мяш,
Ссав кликин мусил клирчулу,
Аьрши диххан арцул ккацца мяш...

Эта барта на зависть, на зависть,
Новая барта на зависть, на зависть...
Эта барта на зависть
Корыто барты на зависть,
Чтобы посеять небо, золотое сито,
Чтобы вскапывать землю, серебряная мотыга на
зависть...³⁶

В обращениях к весне, силам природы, управляющим процессами жизни, сосредоточены интересы всего коллектива, а не отдельной личности. Коллектив ждет от природы богатого урожая, размножения скота, благополучия и здоровья. С весной связан у лакцев, так же как и у других народов Дагестана, обряд и песня-загадывание.

В лакской мифологии божество растительного мира *Мах-кул* (*Гъуми*, *Мегъа*) изображалось в виде корня растения, формой напоминающего человека. По верованиям лакцев, корень этого растения мог предсказать будущее. Старая женщина вечером, а по другим преданиям — ночью, отправлялась за этим корнем. К месту, где днем было замечено это растение, нужно было подойти нагой и с распущенными волосами приблизиться к растению. При раскапывании корня, по одним версиям, должна была появиться нагая женщина божественной красоты и лишь тогда корень обладал магической силой. По другим версиям, корень надо было выкапывать так, чтобы «небо, луна и звезды не увидели его». С этой целью накрывали место действия платком. Корень сразу кутали в матерью. Дома осторожно очищали от земли, промывали в парном молоке, заворачивали в шерстяную или шелковую матерью и клали под подушку. Он должен был предсказывать судьбу. Если при выкапывании корень пострадал, то во время сна девушки он говорил якобы: «Я хромая, я больная!». Укладывая *Гъуми* под подушку, девушка должна была произнести:

Вишал утту бишинна на,
Шанавух макра буси
Ттул бакрачан бучанмур,
Гьалмагъай цу хьунсарив...

³⁶ Записал Х. Халилов в 1978 г. со слов Ю. Хайдакова, 50 лет., сел. Кумух.

Я лягу спать с тобой
Передай тайком во сне,
Что сбудется,
Какой будет суженый...³⁷

В некоторых лакских аулах, наряду с практикбывавшейся любовной магией с загадыванием суженого, загадывали удачу, богатый урожай, житейское благополучие, здоровье.

Общеизвестно, что одной из популярных основ гаданий считались вещие сны, которые старались вызвать определенными ритуальными действиями, в частности подкладыванием под подушку обрядовой пищи³⁸.

С целью загадывания благополучия, лакцы также просеивали муку в деревянное корыто или тарелку и оставляли на ночь в комнате. Если удача посетила этот дом, если добрый дух — покровитель дома *Клини* свил гнездо в доме, то, по представлениям народа, на муке оставались его следы. У многих горцев Дагестана добрый дух дома, хранительница его благоденствия выступает в облике змеи³⁹. У аварцев это белая змея, являющаяся не только покровителем дома и семьи, но и олицетворением плодородия⁴⁰. *Клини* показывался также в виде золоторогой змеи с ногами⁴¹. Он имел и другие зооморфные виды: пестрой красивой лягушки, хомяка, кошки и т. д. По поверью лакцев, *Клини* приносит достаток и изобилие в дом. Он располагается в самом чистом укромном месте, появляется каждую пятницу, проверяет действия, поступки членов семьи. Чтобы задобрить домашний дух, хозяйки готовили халву без сахара и клали в укромное место, протирали горячие печки жирным куском мяса или маслом. Когда из-за шкафа или другой деревянной мебели или с потолка раздается характерный для жука-древоточца звук, то лакцы говорят, что этот звук издает «Клини» и он мол, покровительствует дому (Иногда *Клини* называют «змеей фундамента» (*гьанулул шатта*)).

По данным В. М. Котович, в раннеземледельческих произведениях изобразительного искусства образы богини-матери и змеи тесно связаны. Земледелец древности видел в змее «один из неперемненных атрибутов божества плодородия — оли-

³⁷ Зап. Х. Халилов в 1968 г. от жит. сел. Кая Кулинского р-на Марьям Халимбековой, 80 лет.

³⁸ См.: *Виноградов Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели). — В кн.: *Славянский и балканский фольклор*. М.: Наука, 1981, с. 21.

³⁹ Хранительницей дома в иранской мифологии выступает также добрая белая змея.

⁴⁰ См.: *Чурсин*. Авары (историко-этнографический очерк). — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65.

⁴¹ См.: Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 420.



цветворение жизни, символ плодоносящего начала»⁴². В даргинской мифологии охранительницей рода и очага выступало существо в женском облике — *куне*, обитающая в центральном столбе дома⁴³. Представления о *Клини*, как об антропоморфном существе женского рода, известны и лакцам. Так, по представлениям лакцев сел. Вачи, покровителем дома являются существа женского рода *Хгаллу лахъу* «Длинная коса» или *Мантули* с длинными до пятки волосами.

«Праздничные обряды языческого календаря основывались на стремлении людей удовлетворить практические нужды. Такими были и песни, составляющие важнейшую часть обрядов. Песнопениями народ стремился повлиять на естественный ход природных явлений, на погоду.

С помощью этих песнопений желали помочь себе в труде, думали расположить в свою пользу воображаемые сверхъестественные силы природы. Песенные заклинания смыкались с магией, предохраняющей от враждебных сил, а также с такой магией, какая, по мнению людей, способствовала достижению материального достатка и удачи в делах»⁴⁴.

Большим праздником народы земного шара считали выход в поле для распашки и сева весной. Праздник первой борозды у всех народов Дагестана отмечался общественным молением, жертвоприношениями, угощениями, а также песнями, танцами, спортивными соревнованиями, скачками, играми. У лакцев в намеченный для празднования день уважаемый обществом пахарь надевал шубу шерстью наружу, косматую папаху (чтобы согласно принципу имитативной магии, земля была хлебородной и колосилась зерновыми густо, как шерсть на шубе и папахе). Когда пахарь начинал борозду, взрослые и дети забрасывали его комьями глины, снежками, размельченной соломой или сеном (чтобы дожди шли часто).

В аграрных праздниках битье пахаря комьями земли, камнями, палками — это также сакральное битье, распространенное почти у всех народов Дагестана, оно должно было вызвать плодородие. Магический характер битья, которое способствует плодородию, прослеживается и в обычае бить корову подолом платья беременной женщины. Когда выводят корову на выпас, просят беременную женщину ударить по корове несколько раз. Сюда же можно отнести и битье бесплодной женщины, чтобы та зачала.

Во время празднества на рога быков вешали испеченные для этой цели круглые хлеба (символ солнца), рога быка

смазывали жиром. Аналогично поступали и чеченцы во время праздника первой борозды⁴⁵. Культ быка с глубокой древности существовал на Кавказе и Передней Азии. «В сознании древних земледельцев бык был символом, обеспечивающим не только плодородие полей, но и плодородие рода в широком смысле. В образе быка олицетворялось мужское начало, символизирующее источник плодородия»⁴⁶.

В день празднества соху красили белой глиной. В сел. Кара Лакского района, когда процессия шла в поле, соху поднимала на плечи беременная женщина и несла ее определенное время. А позади шел пахарь с быками. По представлениям народа, женщина должна была передать земле с помощью сохи свою способность рожать, вызвать плодородие земли.

В пожелании, приносимом в начале пахоты, многое идет от языческих времен. Слову придавалось магическое значение:

Бисмиллагъи рахІмани рахІм,
Идавс кунма лахъсса сун хьуннав.
Сулейман уксса чІали хьуннав,
Тламанасса хъу хьуннав, яту чІявусса хьуннав,
Къатта къалмул буцІиннав,
Ххану диклул дуцІиннав!

С именем бога милостливого и милосердного
Пусть будет стебель высоким, как пророк,
Пусть колос будет большим, как святой Сулейман,
Пусть дом наполнится зерном,
А шест (для сушки мяса) наполнится мясом⁴⁷.

Образы бога (Аллаха), пророка и святого Сулеймана привнесены, видимо, позднее мусульманской религией. В некоторых вариантах заклинаний встречаются имена реальных людей, известных односельчанам крупным телосложением, высоким ростом.

Основное содержание обряда заключалось в том, чтобы с помощью ритуальных магических действий и слов создать условия для богатого урожая, помочь природе с этой целью.

Все варианты обрядовых песен носят заклинательный характер. Императивная форма глагола и обращение к сверхъестественным силам, думается, говорит о древности обрядовых песен, в которых сохранились отголоски язычества (об-

⁴² Котович В. М. Указ, соч., с. 10.

⁴³ См.: Алиханова А. А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги. — В кн.: Памятники эпохи раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978.

⁴⁴ Аникин В. Н. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970, с. 8.

⁴⁵ См.: Мадаева З. А. Аграрные праздники в традиционном и современном быту вайнахов. — В кн.: Изучение преемственных этнокультурных явлений. 1980, с. 90.

⁴⁶ Котович В. М. Указ, соч., с. 6.

⁴⁷ Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 395.

рашение к языческому богу с просьбой дать богатый урожай). Имя одного бога со временем заменилось другим. Обрядовая песня лакцев сохранила упоминание языческого бога Зал, который позже заменился мусульманским Аллахом.

Процессия, следовавшая за пахарем, возвращалась в село, где устраивалось угощение и развлечения. Скачки, бег, должны были имитировать быстрый рост урожая, борьба, метание камней символизировали силу, которую надо отдать земле. Победители получали премии — три больших хлеба. Они же и устраивали той. Исполнялись лирические песни, танцы. Веселье продолжалось до позднего вечера. Вечером зажигали большой костер и танцевали вокруг него.

Еда представлялась когда-то не только средством насыщения, но и актом приобщения себя и своего хозяйства к тем силам и потенциям, которые приписывались съедаемым блюдам⁴⁸. В первый день встречи весны готовилась специальная ритуальная пища *кѳатта тату*. А потом три дня готовилась разнобразная пища.

В сел. Кумух в больших кастрюлях готовили кашу и съедали ее в трех соседних домах. Пекли специальный ритуальный хлеб, которым угощали всех. Обрядовое угощение готовил хозяин поля также во время жатвы: кувшин бузы и простокваши, хлеб, толокно, сыр. После жатвы в числе блюд была каша, приготовленная из зерна нового урожая. Она называлась *хАллил ккурч* «урожайная каша». После обмола и перевозки зерна домой также устраивалось празднество.

С помощью всевозможных магических действий и слов горцы во время засухи стремились вызвать дождь. Лакцы делали из стелющейся по земле травы *кьякѳач* чучело, которое называлось в разных аулах по-разному: *урттил ссихѳу* «травяная кукла», *урттил ччиту* «травяная кошка», *урттил ттукку* «травяной осел», *урттил кьяца* «травяной козел». Это чучело из трав накидывали на мальчика и с ним процессия ходила по аулу. Каждый стремился облить ряженого в чучело водой. Обливали также детей, сопровождающих чучело. При этом говорили: «Чтоб дождь помочил вас!».

Дети исполняли хором:

Яллагъ гъарал лачӀуннав!
Щюлли урттун щин чай дур,
Щюлли къур къавкъун най бур,
Язугъ, хъуру къаркъунни.
Язугъ, чӀиру мякъну бур,
Язугъ, бярчру мякъну бур:

ЗунтӀал суӀну къаркъунни,
Арив уртту ччурччунни
ОьрчӀан гъарал аьркинни.
Хъурунни щин аьркинни.
Буллугъшиву хъушниврул.
Яллагъ гъарал лачӀуннав!

О, Аллах, пусть прольется дождь!
Зеленые травы хотят воды,
Зеленое поле высыхает.
Жаль, хлеба погибают,
Жаль, ягнята хотят пить.
Жаль, телята хотят пить.
Склоны гор высохли,
Сгорела трава на равнине.
Детям нужен дождь!
Поля хотят воды
Чтоб дать урожай.
О, Аллах, пусть прольется дождь!⁴⁹

Чучело символизировало растительное царство, томимое жаждой. Обливая зеленое чучело водой, люди одаривали мальчиков чем-нибудь, но большей частью яйцами — символом плодородия.

В сел. Вихли Кулинского района в зеленый наряд наряжали осла и водили по аулу. Сельчане обливали его водой, приговаривая: «Да будет дождь!».

Лакцы сел. Турчи надевали мешок на женщину, под него на голову клали сито и водили женщину по аулу. Люди обливали ее водой и говорили: «Да будет дождь! Да пойдет дождь, как через сито! Да будет много дождя! Да станет хорошо полям, садам, горам!» Ряженую называли Харшикула (*Хъарщикъула*)⁵⁰.

У кумыков при засухе старшина аула раздавал сельчанам на месте сбора сырое мясо зарезанного на жертвоприношение скота. А мулла на голову женщины, аналогично турчинцам, надевал дырявый мешок так, чтобы была видна голова, талию женщины обвязывал длинной веревкой. Один из участников обряда держал конец веревки и водил женщину по берегу реки и среди сельчан, а народ обливал ее водой из кувшинов со словами: «Ой, Аллах, дай нам дождя!». После этой процедуры человек, водивший женщину за веревку, брал ее на руки и бросал в речку. Женщина выплывала так, чтобы люди ее не видели, а народ расходился⁵¹.

⁴⁸ Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 408.

⁵⁰ Там же, с. 395.

⁵¹ См.: Магомедов Р. Указ. соч., с. 182.

⁴⁸ См.: Пропп В. Я. Указ. соч., с. 30.

У лакцев во время вызова дождя женщины тоже собирались у водоема, озера, речки и бросали в воду камешки, чтобы они намочили. Подобные действия, по их представлениям, должны были вызвать дождь.

Во время сильной засухи жители некоторых лакских аулов поднимались на гору Вацилу и на ее вершине совершали обряд вызывания дождя. Мулла читал суры Корана, народ, поднимая руки к небу, взывал: «О Аллах, да будет дождь, пусть вода польется с неба до земли, дождика, дождика пошли нам, Зал! Выходите тучи, облака и пусть льется дождь с неба!». Люди обрызгивали друг друга принесенной с собой водой.

Обряд вызывания дождя известен многим народам мира, у которых судьба урожая зависела от небесных осадков, от капризов природы. У таджиков женщин или ребенка Сусхотун окунали в воду и исполняли песню «Сусхотун», которая звучит как просьба всевышнему ниспослать дождь⁵². У адыгов обряд вызывания дождя *ханцегуаца* сопровождала песня:

Ханцегуацу водим,
Ханцегуаца на счастье.
Аллах, пусть обильно польется дождь!⁵³

У наших ближайших соседей на Северном Кавказе — ингушей, обряд вызывания дождя и вождения ряженого назывался Муста Гудург⁵⁴, а у чеченцев Каршкули (*Кворшктули*). Подростки, одев одного из участников в зеленые ветки так, чтобы он был похож на копну, водили его по дворам и пели обрядовую песню:

Это есть Каршкули,
Дай, боже, дождя.
Хэтты, зерно, два зерна,
С маслом шкварки.
Кей, кей, молодцы!
Пусть будет у вас урожай,
Пусть будет у вас урожай!⁵⁵

Плювиальный обряд был известен всем народам Дагестана: *Гладу-Хамал* («дождевой ослик» — у аварцев), пешапай (у лезгин), гудил (у табасаранцев, азербайджанцев, татов),

⁵² См.: *Надыров Р. К.* Обрядовый фольклор таджиков Южного Узбекистана. М.: Наука, 1964.

⁵³ *Мижгаев М. И.* Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. — В кн.: Адыгский фольклор. В 2-х книгах Майкоп, 1980, кн. 1, с. 45.

⁵⁴ См.: *Мальсагов Д. Д.* и *Ошаев Х. Д.* Устно-поэтическое творчество чечено-ингушского народа. — В кн.: *Очерки истории чечено-ингушской литературы.* Грозный, 1963, с. 16.

⁵⁵ Там же.

земире (у кумыков и татов) и был синкретичен по своей структуре. Типологическая общность этого обряда обнаруживается в его трехчленной структуре: вербальной, предметной и акциональной.

Существовал у лакцев также и противоположный этому обряд, который исполнялся во время обильных дождей, чтобы вызвать солнце. Женщина, знающая трех матерей — свою мать, бабушку и прабабушку, должна была шить штаны лягушке⁵⁶. Нарядив лягушку, ее вешали на водосточной трубе, а в более близкое к нам время на водосточной трубе мечети. После этого громко кричали: «Да прекратится дождь! Да не будет дождя! Да будет солнце!».

В сел. Шуни лягушке шили платье из зеленой материи и бросали лягушку в озеро. А также из старого материала шили маленькие штаны *Зювил хлажак* «штаны Зюви» и вешали на водосточную трубу.

В сел. Кумух совершался и другой обряд вызова солнца — *гъарал ччуччу* «сжигание дождя». На перекрестке улиц устанавливали треножник, на него огромную сковородку, на которой жарят лепешки, под ним зажигали сильный огонь. Это был символический огонь. Порою на этом огне сжигали старую метлу. По поверью, после этого дождь должен был прекратиться.

После принятия ислама лакцы с этой целью делали из прутьев и ваты чучела *гъазитал* («борцы за веру») и расставляли их на крыше. Они мокли под дождем и Аллах должен был, по народным представлениям, смилостивиться, пожалеть борцов за веру мусульманскую и прекратить дождь.

В сел Вихли Кулинского района, чтобы прекратить дождь, наряжали осла в шелковый платок. На осла сажали мальчика задом наперед, подносили к морде осла большое зеркало. По представлениям народа, если осел закричит, то его крик дойдет до бога, и дождь прекратится. Женщины при этом скандировали:

Баргъ битаннав,
Гъараллу къадагъаннав,
Гтуруллив яла гъаннав,

⁵⁶ Лакцы, как и другие народы Дагестана, почитали лягушку. По представлениям лакцев, лягушка почиталась за плодovitость и в прошлом, по их поверью, имела огромные размеры. По легенде лакцев, передвигаясь неуклюже, она давила животных, насекомых. Вся живность пожаловалась богу на лягушку. Бог уменьшил ее в размерах, но сохранил плодovitость. Запрещалось убивать лягушку, в противном случае околет корова. Кумыки считали, если женщина заденет одежду любимого человека косточкой умершей лягушки в форме вилки, то этим самым она вызовет ответное чувство. (С.: *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. М.: Наука, 1961).

Дарусса кьини хьуннав!
 Жуи цинаннаи баргъ ччай бур:
 Мюрщи оьрчIру-бургьил нури,
 Чиру, гадри — гьили баргъ,
 Щюлли кьур — кьа кьур,
 Ссавнийсса ккуркибаргъ.
 Хьхьурай гьарал, дяхтта баргъ,
 Укун бува, жул заллу!

Солнце пусть появится,
 Да останятся дожди,
 Да уйдут тучи
 И будет ясный день!
 Мы все хотим солнца:
 Малые дети — луч солнца,
 Ягнята, козлята — теплое солнце.
 Зеленое поле, ровное поле —
 Круглое солнце на небе.
 Ночью дождь, днем солнце,
 Сделай так, наш владыка!⁵⁷

В некоторых аулах Кулинского района обряд вызывания солнца превратился в детскую игру. Дети создавали круг, внутри круга сажали девочку, изображающую солнце-невесту. Мальчики требовали выдачи замуж этой девочки. Завязывалась борьба, и девочка освобождала из круга, что символизировало выход светила неба из туч. На наш взгляд, в этой игре сказалось влияние даргинцев, у которых солнце представляется девушкой. В обрядах вызывания дождя, солнца у лакцев принимали участие только женщины и дети.

По всему Кавказу распространены мифы о покровителях зверей, животных, о так называемых охотничьих божествах, без согласия которых охотник не может получить добычу. Божество это как мужского (Очопинтре, Афсат), так и женского пола (Дали).

Абхазское божество Ажепшкан (*Ажвейпшаа*) — покровитель охоты и диких животных, у адыгов божество охоты и хозяйка лесов Мезитуха, а у чеченцев божеством охоты и покровителем диких животных был Елта⁵⁸.

У лакцев божеством охоты, покровителем туров, диких коз, оленей был Авдал. По поверьям лакцев, появление Авдала в виде белого зверя или белого человека предсказывает охотнику неудачу. Охотник должен был молиться Авдалу,

прося у него помощи. В противном случае Авдал мог палкой заслонить дичь от стрел, позднее от пуль охотника, помешать ему убить зверя. Охотник в знак благодарности должен был оставить Авдалу сердце и печень дичи. Запрещалось, по поверью охотников, выбрасывать кости убитых зверей. По сохранившимся костям Авдал оживлял зверей⁵⁹. Первая часть имени восходит, возможно, к слову *ав* означающему по-лакски охота, дичь, тур, вторая часть *дал*, вероятно, — к общекавказскому понятию «божество», «всемогущий», «всевышний»⁶⁰.

В преданиях лакцев среди туров, оленей появляется не только старик в белой одежде, но и белая женщина с длинными волосами, укрывающими ее тело. Они доят оленей, туров, оберегают молодняк, стадо. По поверьям лакцев, авдалы уносят младенцев из чрева матери и они потом становятся пастухами туров. Сейчас Авдал означает ствернувшийся от земных благ, уродливый, ненормальный человек. Даже в таком понимании местом обитания Авдала считают вершины гор, леса, рощи⁶¹.

Ислам использовал этот образ и, назвав его Вали-Абдула, придал ему религиозную окраску. Образ Авдала сохранился не только в мифологических произведениях, но и в песенном фольклоре лакцев⁶².

В языческом пантеоне лакцев верховным богом представлялся Зал. Сейчас Зал воспринимается как синоним Аллаха. До сих пор у лакцев сохранились клятвы: *Ялусса Заннайн хьана* «Клянусь Залом над нами»; *Зал дакIнину тIий ура* «С Залом в душе говорю». От слова *зал* произошло, видимо, и *заллу* «хозяин, владелец». Интересно, что в языке лакцев сохранились и другие названия божеств — иранского Худай, хетского Вавшав⁶³. Во время экспедиции 1979 г. я услышал проклятие в адрес божества Худай: *Ина щяв агьивуй, Худай!* «Чтоб ты упал на землю, Худай». Во время горестного переживания лачки кричат: «*Вав-шав!*».

Божеством воды лакцы считали *бярэв Изажа* — дословно — «княжна на озере» и *хьхьирил Мисиду* «морская Мисиду». *Бярэв Изажа* — выступает в образе женщины с длинными волосами, может нападать на молодых людей и уносить их

⁵⁹ См. подробнее: *Халидова М. Р.* Образ покровителя охоты, зверей в преданиях и легендах народов Дагестана.

⁶⁰ См.: *Котович В. М.* Указ. соч., с. 9.

⁶¹ См.: *Халилов Х. М.* — В кн.: Мифы народов мира, кн. 1.

⁶² См.: Лакские народные песни.

⁶³ См.: *Джидалаев Н. С.* К вопросу об исторической общности кавказского и переднеазиатского миров. — В кн.: Доклады АН Азерб. ССР. Баку, 1969.

⁵⁷ Рукоп. фонд. ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 395.

⁵⁸ См.: *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, 1976.

к себе в воду. Она завлекает взрослых мужчин своей дьявольской красотой и чарующим голосом. *Хьхьирил Мисиду* — молодая женщина дивной красоты с длинными зелеными волосами. Она любит щекотать купающихся мужчин и таким образом умерщвляет их. А некоторых мужчин она оставляет в покое. Только покажется им и скроется под воду⁶⁴.

Хозяйкой ветров лакцы представляли антропоморфное существо Чассажи. Ее образ сохранился в сказочном эпосе лакцев. Она, по представлениям лакцев, была старой женщиной с длинными растрепанными волосами, обитающей в уединенном безлюдном месте, в собственном доме. По поверью лакцев, она справедливое божество, расположенное к обездоленным, обиженным и униженным сиротам и беспощадное к лентяям, тунеядцам. Обидевшись на людей за их пагубные действия, Чассажи посылает на них ветер, который сметает все на своем пути, иссушает землю. Чассажи называют еще ветряной Чассажи, царицей ветров. Чтобы умиловить Чассажи, необходимо было растопить на огне сало жертвенного барана или другого животного, зарезанного в праздник *курбан-байрам* и «создать запах» (кьанкь дуккан дан)⁶⁵. Став персонажем волшебных сказок о падчерице, Чассажи за трудолюбие и заботу о ней и уважительное отношение к старшим наделяет падчерицу волшебством и она достигает благополучия и зажиточной жизни.

Жители некоторых аулов Кулинского района владыкой ветра считали «ветряного мужчину» *мурчал адимина*.

Итак, в общих чертах можно сказать, что ряд языческих обрядов лакцев имеет трехчленную структуру — вербальную (словесную), предметную (реальную) и акциональную (действенную). Развитие обрядов шло «от окказионального обряда к календарному, от обряда, вызванного необходимостью, к обряду превентивному, предупреждающему, от обряда, темпорально (временно) не закрепленного, к обряду, закрепленному во временном отношении, т. е. к календарному. Этот процесс происходил в прошлом и продолжает происходить сейчас в тех... зонах, где живы еще традиции народной духовной культуры»⁶⁶.

Мифологические произведения имеют удивительную устойчивость. Даже сильно измененные под воздействием новых

⁶⁴ См.: Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 420.

⁶⁵ Зап. Х. Халилов в 1978 г. со слов жит. сел. Турчи Лакского района *Пагилы Сулеймановой*, 75 лет.

⁶⁶ Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. — В кн.: Русский фольклор. Поэтика: русского фольклора. Л.: Наука, 1981, т. 21, с. 97.

религиозных представлений они в какой-то мере сохраняют следы древних воззрений и обрядовых действий.

Дагестанские устные рассказы, предания и легенды о мифологических персонажах до сих пор не оценены как явление искусства. Они интересны не только как документ, рассказывающий о древних верованиях, но своеобразной художественной формой. В силу своей занимательности эти произведения сохраняются дольше, чем живет само верование. В процессе утери веры в реальность рассказываемого образы мифологических суеверных рассказов эволюционируют от народного верования к игре народной фантазии.

Для современного носителя фольклора и слушающей его аудитории мифологические языческие персонажи перестали быть элементом верования, они трансформируются в героев сказок, суеверный рассказ превращается в сказку.

В наше время религиозные верования, суеверные рассказы уходят из жизни, из представлений народа и подвергаются трансформации. Лишь среди людей преклонного возраста они продолжают жить, имея установку на правду, независимо от характера их содержания.

Произведения, не созвучные понятиям, мировоззрению современного человека, исчезают из нашего обихода, из устного репертуара. Изменения социальных и культурных условий вызвали изменения в народном творчестве — в жанровой системе, в образах, в репертуаре и т. д.

Изучение народных верований, суеверных рассказов, преданий, легенд позволяет выделить среди образов группу персонажей, которые были божествами домусульманских религий.

Изучение отголосков язычества в обрядах и фольклоре помогает выявить явления типологического и историко-генетического порядка, а также проследить религиозные представления народа в прошлом.

Знание прежних обрядов, фольклорных произведений, их происхождения и семантики необходимо также для успешной борьбы с сохраняющимися еще порою религиозными пережитками, оно дает богатый материал для антирелигиозной пропаганды.



**ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АВАРЦЕВ,
НАШЕДШИЕ ОТРАЖЕНИЕ В ПРАЗДНИКЕ
ПЕРВОЙ БОРОЗДЫ (XIX—нач. XX в.)**

Цикл сельскохозяйственных работ на новый хозяйственный год у аварцев открывался отмечаемым ежегодно праздником первой борозды. С началом хозяйственного года земледельцы связывали свои надежды на весь предстоящий год, старались разнообразными действиями магического характера обеспечить полям плодородие. Важное определяющее значение обряда первой борозды в хозяйственной структуре года, повсеместное его проведение и ярко выраженная праздничность были причиной того, что он нашел значительное отражение в трудах исследователей как дореволюционных, так и советских, посвященных вопросам хозяйства и быта народов Дагестана. Наиболее полное описание его, преимущественно у аварцев, принадлежит Г. Ф. Чурсину¹, который использовал и сведения дореволюционного автора П. Пржецлавского². Отдельные стороны этого ритуала нашли отражение в статье З. А. Никольской, посвященной религиозным представлениям и земледельческим обрядам аварцев³, а также в разделе «Хозяйство», написанном М. М. Ихтиловым, в коллективном труде «Материальная культура аварцев»⁴.

Тем не менее многие моменты обряда, связанные с древнейшими идеологическими представлениями аварского народа и совершавшиеся в XIX—нач. XX вв., оказались вне поля зрения исследователей. На них мы и остановимся ниже.

¹ Чурсин Г. Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана — Изв. Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927, т. 5; *Он же*. Авары. Этнографический очерк. — Рукоп. фонд Ин-та ист., яз. и лит-ры (ИИЯЛ) Дагфилиала АН СССР, ф. 5, оп. 1, д. 65.

² Пржецлавский П. Дагестан, его нравы и обычаи. — Вестник Европы, СПб, 1867, т. 3, с. 151; *Он же*. Укрепление Улли-Кала. — Кавказ, 1860, № 27, с. 149.

³ Никольская В. А. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев (к вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев). — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959, 7.

⁴ Материальная культура аварцев. Махацкала, 1967, с. 41—45.

Определенного дня в году для проведения этого обряда не существовало, отмечали его в зависимости от погодных условий, от состояния почвы, в середине, в 20-х числах, в конце марта. В каждом селении были опытные земледельцы, которые по комплексу признаков определяли время начала пахоты, предваряемое праздником первой борозды. Главное внимание обращалось на температуру и влажность почвы. Во многих аварских селениях для осознания этих признаков кто-то из опытных в этом мужчин садился на пашню, обнажив нижнюю часть туловища. Наиболее старые и умудренные опытом люди определяли искомые признаки наощупь, взяв в руки и разминая кусок земли. В некоторых случаях поднимали землю лопатой и бросали: если она падала не комком, а рассыпалась, пора было начинать пахоту. После этих процедур сельские власти объявляли о дне проведения первой борозды, а в некоторых сельских обществах назначался также ведущий праздника, который должен был взять на себя не только проведение ритуальной борозды, но и все основные расходы по проведению торжества. В большинстве же случаев ведущий знал о своей миссии еще за год до праздника, на чем подробнее мы остановимся несколько ниже, и деятельно готовился к нему.

До совершения обряда выхода плуга никто не имел права начинать весеннюю пахоту, считалось, что урожай хлебов, обилие влаги для полей зависят от удачливости пахаря, прошедшего первую борозду, поэтому первым пахарем старались выбрать человека удачливого, известного «легкостью руки», опытного земледельца, состоятельного хозяина. Последнее считалось важным не только в силу принципа магии подобия — зажиточность ведущего должна была способствовать получению высокого урожая, — но и потому, что он мог нести большие расходы на угощение жителей всего селения. На первого пахаря возлагалась и вина за неурожай в случае засухи. Поэтому удачливый пахарь осуществлял эту процедуру несколько лет подряд. Иногда угощал сельчан, нес все расходы по проведению праздника состоятельный ведущий, а борозду проводил другой пахарь, считавшийся удачливым, вернее, последний вел быков, а плуг держал сам устроитель (сел. Ботлих).

В ряде случаев устроитель праздника получал за это временное пользование определенным участком пашни (сел. Ругуджа) или сенокоса (сел. Ботлих, Акнада). В последнем случае в первый день сенокоса на отведенном участке сено для первого пахаря текущего года косили все жители села, а женщины из числа его родственниц собирали для него по селу молоко этого дня дойки.

В больших селениях праздник проводился каждым кварталом в отдельности или поочередно одним кварталом для всего селения и тогда жители квартала или селения заранее несли продукты к устроителю праздника.

После объявления дня праздника к нему деятельно готовились все сельчане: в доме ведущего праздник пекли хлеб, резали скот для угощения сельчан, готовили бузу и призы для победителей в соревнованиях и т. п. Во многих селениях подготовка к этому дню начиналась за много месяцев до него. Так, например, в сел. Ругуджа, Телетль, Кванкери, лошадей и быков, предназначенных для участия в соревнованиях, запирали в хлевах еще с осени, так как считалось, что они не должны видеть людей до самых соревнований, им систематически делали массаж, содержали на хорошем корме, в который добавлялись яйца. Так же точно в темном месте держали с осени до весны собак и петухов, которым предстояло участие в боях. Особенно активно готовилась к соревнованиям молодежь, так как праздник этот состоял не только из обрядовой части, но и зрелищно-увеселительной.

Бегуны начинали тренировки за 2—3 месяца до проведения ритуальной борозды. Каждый из них старался делать это в тайне от предполагаемых соперников, выходя на пробежки большей частью в ночное время, одеваясь в шубу и войлочные сапоги, чтобы потом легче было бежать на соревнованиях⁵. Родители кормили их по определенному режиму сытной пищей. Очень полезным для накопления сил считались хинкал с курдюком, урбеч, мед, яйца.

Весь ритуал первой запашки был густо насыщен действиями, имевшими магический смысл и символический характер.

В назначенный день с утра в доме устроителя праздника или на сельской площади собирались в одних случаях только мужчины, в других — все жители села, без различия пола и возраста, для угощения. Для тех, кто по какой-либо причине не мог прийти сюда, отправляли их долю домой. В некоторых селениях (сел. Гагатли) идущие на угощение к ведущему несли с собой продукты: кусок мяса, чашку муки, или же несли на площадь хлеб, молоко, сласти, чтобы раздать их присутствующим (сел. Н. Гаквари).

В ряде сельских обществ существовали символические способы добровольного возложения на себя обязанностей ведущего праздника на будущий год. Так, у ахвахцев сел. Цвал-

килколо тот, кто при угощении в доме первого пахаря брал из массы мяса грудинку, возлагал на себя обязанности проведения праздника в будущем году. У андийцев в роли такого символа выступал мед. Так, в сел. Анди, желавший взять на себя обязанности будущего хозяина праздника, поднимал при угощении в доме «первого» пахаря посуду с медом и немного ел оттуда ложкой; в сел. Гагатли он клал себе в рот три ложки меду. В сел. Годобери с этой же целью один из присутствующих мужчин брал себе два больших хлеба «гъани» с куском мяса, а в Гигатли такой доброволец получал калач большого размера, наряду с победителями соревнований.

Очень торжественно обставлялась эта своеобразная задача «эстафеты» на проведение праздника у чамалинцев сел. Н. Гаквари, ботлихцев, каратинцев Анчиха. В сел. Н. Гаквари в доме ведущего праздник первой борозды во время подготовки к нему пекли большого размера (диаметром около 0,5 м.) пирог «бошун», начиненный творогом, приправленным яйцами, кусками мяса. Для его выпечки на треножнике устанавливали специально подготовленную для этого каменную плиту, обмазанную несколько раз глиной и обожженную. Готовилось также праздничное дерево «хъара», размером в рост человека, на ветви которого навешивали орехи, яблоки, маленького размера хлебные бублики, хурму, высушенные комочки урбеча, самодельные из сахара и молока конфеты, варенье, выкрашенные в разные цвета яйца, куски ткани, иногда сюда же сажали самодельную куклу, наряженную в национальный костюм. Это дерево в доме пахаря готовилось довольно долго, причем, каждый ведущий стремился в украшении его превзойти предыдущего. После угощения в доме первого пахаря, вызвавшийся проводить праздник в будущем году получал это дерево вместе с пирогом «бошун» и пожеланиями: «Да не будет засухи, да будет урожай хорошим, а люди здоровыми! Пусть будет счастье и мир! А ты сам да будешь здоров и удачлив!». Присутствующая при этом молодежь торжественно несла пирог и дерево в дом будущего хозяина праздника. У анчихцев на острую верхушку этого деревца накалывали вареную ногу быка, зарезанного для праздника. У ботлихцев эта «эстафета» называлась *шуара* и состояла в том, что во время угощения в доме ведущего праздник откладывались в сторону три хлеба вместе с тремя лучшими кусками мяса. Их брал тот, кто хотел стать следующим ведущим праздника. После проведения борозды процессия мужчин во главе с муллой, а также родные и близкие пахаря будущего года несли в его дом эти хлебы, наколов их один над другим на острую палку и поверх них куски мяса. Вместе с *шуара* несли *эръа* — лирообразной формы плетенку из веток вишни

⁵ Чурсин Г. Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. — Изв. Кавказского историко-археологического института. Т. 5, с. 49.

или алычи, которая при изготовлении многократно окуналась в виноградный мед и высушивалась, в результате чего он застывал на этом сооружении толстым слоем. Сюда же привязывали на нитках крашенные яйца и укрепляли фигурный, в виде цветка, кусок халвы. Это сооружение, расположив горизонтально, укрепляли на вертикальной ручке. Будущий «первый пахарь» для пришедших в его дом с *шцара* и *эрба* мужчин резал барана и устраивал угощение.

После угощения, а в некоторых селениях проведение борозды предшествовало ему, пахарь, одетый чаще всего в шубу, вывороченную мехом наружу, в пушистой лапахе, с горским плугом *пуруцем*, в сопровождении представителей духовенства, а также всех сельчан шел на место проведения борозды. Для проведения обрядовой заправки не требовалось выхода на настоящую пашню, это был чисто символический акт, поэтому борозда могла быть произведена как на любом участке, чаще всего на участке ведущего, так и на любом другом месте, например, на току. Даже в тех случаях, когда обряд выполнялся на поле, вспаханный и засеянный в этот день участок позже часто вторично перепаживался и засеивался.

Вывороченная шуба пахаря, согласно принципу имитативной магии «подобное вызывает подобное» должна была обеспечить густые всходы, обильный урожай. Как правило, процедура проведения борозды была чисто мужским делом и женщины в некоторых селениях, где они могли присутствовать при этом, были пассивными зрителями. Однако в некоторых сельских обществах и этнических группах они принимали участие в обряде. Так, у каратинцев (сел. Анчих) вел быков «первый пахарь», а перед ними шла его жена, «показывая быкам дорогу». У ахвахцев (сел. Кванкери) жена первого пахаря засеивала участок, вспахиваемый в этот день. В аварском сел. Телетль женщины поливали пахаря водой.

Выйдя на пашню или заранее выбранный участок земли у селения, пахарь, иногда вместе с ним и почетные старики или духовенство селения, проводил несколько борозд. В это время присутствующие забрасывали пахаря комьями земли, снега, сухим коровьим навозом, стараясь бить небольно. Камнями, даже мелкими, бить не разрешалось, считалось, что это могло вызвать град. Такое «осыпание» пахаря представляло собой магический акт, который должен был содействовать обилию урожая: как в изобилии сыпались на пахаря комья земли, так же должен был потом идти дождь и сыпаться хлеб в закрома⁶.

В тех селениях, где практиковалось описанное выше самозабрание пахаря следующего сезона, последний также уча-

ствовал в проведении ритуальной борозды вместе с основным, ведущим пахарем. В некоторых случаях он мог провести последнюю из проводимых борозд, заканчивая таким образом обряд, а в следующем году проводил первую, начиная обряд. Проведение борозды сопровождалось высказыванием пожеланий такого рода: «Пусть будет достаточно осадков, пусть поле хорошо уродит, пусть земля плотно закроется всходами, зерном нальется колос и сундуки наполнятся зерном», «Дай бог, чтобы урожай был хороший, чтобы один пахарь мог накормить сто человек: чтобы дождь и солнце были поровну» (сел. Гагатли).

В некоторых аварских селениях (сел. Телетль, Ругуджа), пахаря при этом поливали водой так, чтобы она, стекая с папахи и шубы, образовывала вокруг него лужу; «чтобы лето было влажным», а каратинцы после проведения пахарем борозды кричали: «Дождь идет!» и разбегались.

В селении Кикунь пахаря с его свитой из стариков и духовных лиц, когда они шли по сельским улицам к месту проведения борозды, женщины поливали водой с балконов. При этом они произносили заклинание: «Да будет лето масляным, осень — богатой». В проводимую борозду люди бросали яйца, орехи, конфеты, хлебцы, которые подбирались детьми и взрослыми. Первоначально это представляло, вероятно, акт умиловительной жертвы, а яйца, орехи в магических представлениях многих народов мира связывались с плодородием. Дети брали из борозды землю и смазывали ею себе лоб (сел. Гергебиль), чтобы не болеть. Здесь земле из ритуальной борозды придавалось значение апотропея.

В некоторых аварских селениях самого пахаря также на короткое время закарпывали в борозду, а в Ботлихе пахарь после проведения борозды перекачивался по ней. Видимо, это можно рассматривать как пережиток человеческих жертвоприношений земле. Во время праздника одновременно со вспахиванием участка и засеивался, при этом во всех аварских и андо-дидойских селениях принято было смешивать перед посевом все культуры, возделываемые на землях данного селения. Перед тем, как бросить их в землю, над ними прочитывал молитву кто-то из представителей духовенства. Семена во многих случаях не заделывались, оставались для птиц или затаптывались детьми и взрослыми, собиравшими брошенные в борозду яства.

Интересно, что в некоторых обществах аварцев и андо-дидойских народов (аварцы общества Гидатль, багвалинцы, годоберинцы, ахвахцы, каратинцы) после проведения борозды все присутствующие, в том числе и сам пахарь, старались напугать быков, на которых пахали, так, чтобы они убежали как можно дальше.

⁶ Чурсин Г. Ф. Указ. соч., с. 43.

Существовало убеждение, что делается это для того, чтобы всходы росли так же быстро, как бегут быки, т. е. придавался: этому моменту, как и многим другим в этом обряде, магический смысл. При этом толпа мальчишек бросала в них, в одних случаях, свои папахи (Мачада), в других (Орода) — золу, которую приносили сюда для этой цели в кувшинах⁷.

На этом заканчивалась собственно обрядовая часть этого праздника, хотя и все остальные действия, производившиеся после этого, мыслились всеми участниками как обязательные для получения хорошего урожая.

Что же представлял собою весь этот комплекс обрядовых действий, выполнявшихся с целью получения хорошего урожая? Существует мнение, что сценарий этого праздника представляет собой ежегодную инсценировку события величайшего значения в жизни человечества — перехода к плужному земледелию⁸.

Обратимся, однако, к полевым материалам. Остановимся прежде всего на наименовании этого праздника у аварцев и андо-дидойских народов. Аварцам он был известен под названием: *оцбай* «запрячь быка», *оцригьин* «бычья свадьба», *усабухири* «показ быка»; багвалинцам — *гьури муса ругьар* «гонять быков на поле»; тиндинцам — *муса бешта* «пускание быка», *мусатеэр* «показ быка»; чамалинцам — *мусе хьвадолаб* «проведение быка» и *муса хьоралир* «быка выводить»; каратинцам — *унса боххер* «появление быка»; ахваццам — *уцами-хажо* «запрячь быка»; ботлихцам — *унса этир* «бык пашет»; годоберинцам — *уса гьаали* «быка показывать»; андийцам — *унсо булльолъир* «выведение быка»; бежтинцам — *болъоос* «плуг». Как видно из приведенных наименований этого обряда, в аварском и андо-дидойских языках, за исключением бежтинского, на первое место выдвигается участие в нем быка, который здесь или «появляется», или «выводится», или «показывается» и т. п.

Для сравнения приведем названия этого обряда у других народов горного Дагестана: лакцы называют его *кьурдакказу* «полевой сбор», *хьуннил хьати* «свадьба поля», *хьарас щаву* «трогание плугом»; даргинцам он был известен под названиями *хьубяхIруми* «узрение лика пашни», *хьуберхъ* «оплодотворение пашни», *хьуя бухъиз* «устремитесь на пашню» и т. д. Лезгины называли его *кьубьгъвер сувар* «праздник пахоты»,

⁷ См.: Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк «Авары». — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65.

⁸ Агларов М. А. О происхождении календарного праздника «выход плуга». — В кн.: Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1978—1979 гг.: Тезисы доклада. Махачкала, 1980, с. 27—28.

цахуры — *вейца аччес* «пустить плуг», рутульцы — *сук севед йыгъ* «день разбрасывания зерна».

Таким образом, в даргинско-лакских вариантах наименования этого обряда на первое место выдвигается сама пашня и весьма отчетливо проглядывает отношение к ней, как к живому существу женского пола, находящемуся в брачном периоде.

Если рассмотреть значение всех приводимых здесь наименований этого праздника на языках горных народов Дагестана в комплексе, налицо смысловое наличие здесь двух брачных партнеров: быка в совокупности с плугом и пашни. Бык, как символ мужского производительного начала — явление, широко известное в этнографии народов мира, с чем было во многих случаях связано и почитание этого животного⁹.

Земледельческим народам бык представлялся силой, способной обеспечить плодородие земли, олицетворением сил плодородия. Земля же в древнейших представлениях земледельческих народов рассматривалась как существо женского пола. Античные греки, например, считали, что «в жизни земли наступали, как и в жизни женщины, моменты в году, когда она переживала то положение, про которое французские земледельцы говорят, что земля находится в периоде любви. Охваченная стремлением к сочетанию, земля раскидывалась в любовном желании и вся, жаркая и влажная, полная плодородных соков молодого организма, ждала оплодотворяющего удара плуга, проводившего брачные борозды. Сочетавшись с брачным дождем, пролитым небом, или с плодородным плугом, земля принимала в свои недра зерно и, согреваемая горячими лучами солнца, беременела»¹⁰.

В представлениях древних земледельцев земля ежегодно проходила полный жизненный путь, все его циклы: «Из девственной, молодой и нетронутой земли она становилась женщиной, достигала своей цветущей поры и, теряя свою теплоту и влагу, достигала старости»¹¹.

Материалы нашего исследования дают основание полагать, что у народов горного Дагестана, в частности у аварцев, существовало к пашне отношение, подобное вышеописанному: земля и бык выступали в качестве брачных партнеров, между которыми ежегодно осуществлялся брачный союз. Таким образом, ежегодное торжество, отмечавшееся весной и заклю-

⁹ См.: Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1928, вып. 3, с. 171—173; Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1947, с. 282—341.

¹⁰ Богаевский Б. Земля и почва в земледельческих представлениях древней Греции. — Журнал Министерства народного просвещения. СПб, 1912, ч. 29, с. 22.

¹¹ Богаевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Пгр., 1916, с. 89.

ставшееся в проведении первой борозды, было актом превращения девственной земли в землю-мать, производительницу всех плодов земных. Это было символическое вступление земли в брак, с целью деторождения, плодородия, изобилия, и отмечалось оно во многих случаях как свадебное торжество. Можно отметить некоторые параллели в свадебном обряде народов Дагестана и в действиях, производимых в день выхода плуга на пашню. Известно, что после первой брачной ночи новобрачный подвергался своеобразному изгнанию: его рано утром, до того, как проснутся жители селения, должны были разбудить и увести с собой его друзья, с которыми он и находился в доме одного из них до следующей ночи.

Точно так же, как «изгнание» брачного партнера, можно рассматривать изгнание быков с поля после проведения борозды, а также в некоторых случаях избиение и изгнание вместе с быком и пахаря, как «пособника» его. Вспомним отношение некоторых народов Дагестана к опекунам новобрачных, в частности к опекуну жениха, переносимое и на его родителей: они должны были в день, когда совершался перевод невесты в дом жениха, выполнять всевозможные требования противоположной стороны, в том числе и трудновыполнимые, и даже в какой-то мере унижавшие их достоинство. Разумеется, эти действия могли в какой-то мере отражать реальные испытания, которым подвергалась сторона жениха для получения нового члена семьи, что не исключает более древнюю подоснову их, связанную с изгнанием брачного партнера.

Особый сакральный смысл вкладывался в пищу, получаемую от невесты в день заключения брака. Сторона жениха старалась распределить ее между всеми участниками торжества хоть понемногу. Такой же смысл придавался видимо и кушаньям, бросаемым присутствующими в борозду и обязательно выбираемым оттуда в одних случаях детьми, в других — детьми и взрослыми. Во многих селениях их обязательно делили между всеми присутствующими, оделяя каждого хотя бы небольшим куском.

Кроме того, довольно широко употребительны в брачной обрядности горцев Дагестана выражения: «увидеть лицо невесты», «вывести жениха на обозрение», которые в обряде первой борозды употреблялись по отношению к земле и быкам.

Во время проведения обряда первой борозды во многих аварских селениях одним из необходимых компонентов праздника, а именно той его части, которая содержала ритуальные действия, выполняемые на борозде, был особый ряженный, называвшийся по-разному: *гизмадул бац* («шуточный волк» — сел. Гергебиль), *сибаца* («медведь-волк» — сел. Тукита), *си*

(«медведь» — сел. Карата), *хьдхьок'и* («шут» — сел. Ботлих), *хлухлунча* («шут» — сел. Тинди, Акнада) и др. Он надевал вывернутой наизнанку тулуп и вывернутую же папаху, на руки иногда надевались вязаные носки. На голове у него была маска из овчины, которую, по классификации А. Д. Авдеева, можно отнести к типу масок-голов¹², с вырезанными отверстиями для глаз и рта. Усы и бороду изображала длинная шерсть, пришитая на место, где они должны быть. На теменную часть иногда пришивались рога и к ним, а также на лоб и виски, для произведения шума привешивались всякие металлические и деревянные предметы (ложки, ложки и др.), они же часто пришивались к рукавам шубы и бокам штанов.

Е. Н. Студенецкая называет маски этого типа антропоморфными с зооморфными чертами¹³. У большинства из них вид был устрашающий, что усугублялось и тем, что извяснялись они непонятными звуками, не своими голосами, а чаще действовали молча. Действия их в некоторых случаях имели эротическую окраску, иногда довольно откровенного характера, как, например, у тиндинцев. Ряженный *хлухлунча* у них вел себя на борозде непристойно: он, подходя к мужчинам, присутствовавшим при проведении борозды (женщины сюда у тиндинцев не допускались), имитировал половой акт и после каждого такого случая обсыпал себя землей, как бы очищаясь. Присутствующих он сыпал толчком, которое носил в специальном мешочке, висевшем у него через плечо (сел. Акнада). Ряженный мог разыграть на борозде и целый моноспектакль: он изображал вначале по отдельности жениха и невесту, затем беременную женщину и, наконец, роженицу с маленьким ребенком (сел. Тинди). Вероятно, подобные действия этого персонажа на борозде должны были в наглядной форме изображать требуемое от пашни. Несомненная связь этих действий с бытовавшим у некоторых народов в древности обычаем производить половой акт на свежеспаханном поле для усиления плодородия земли¹⁴.

Ряженные вульгарно вели себя на борозде и в других сельских обществах, даже в присутствии женщин, хотя действия их не носили столь откровенный характер, как у тиндинцев. Они толкались, осыпали зрителей золой, которая также была одним из обязательных атрибутов ряженого, могли даже делать вид, что обнимают кого-нибудь из женщин, что кроме

¹² Авдеев А. Д. Маска (опыт типологической классификации по этнографическим материалам). Сб. МАЭ. М.; Л., 1957, т. 17.

¹³ Студенецкая Е. Н. Маски народов Северного Кавказа. — В кн.: Народный театр. Л., 1974, с. 83.

¹⁴ Фрэзер Д. Золотая ветвь, М., 1928, вып. 1, с. 165.

ряженого никому и никогда не позволялось, здесь же не вызвало обиды, а воспринималось всеми присутствующими как нечто должное. Этому персонажу, очевидно, придавали большое значение в обрядности, связанной с обеспечением плодородия: он был обязательным лицом во многих случаях и на свадьбах, выступая на сцену в кульминационный момент торжества — при переводе невесты к будущему супругу. Связь его с плодородием прослеживается достаточно ясно по его поведению и одежде: овчине и вбйлоку в народном представлении приписывались магические свойства, связанные с плодородием, богатством. Ряженные с подобными же функциями являлись компонентом аграрной обрядности и у некоторых народов Северного Кавказа¹⁵.

Следует особо остановиться на одежде ряженого в связи с выворачиванием ее: если в выворачивании одежды наружу шерстью можно усмотреть одно из проявлений продуцирующей магии, то это объяснение никак не подходит к выворачиванию овчинной шапки, носимой обычно мехом наружу: в этом случае снаружи оказывается подкладка; не выясняет оно и перемещение функций обуви. Здесь, по-видимому, мы имеем дело с совмещением двух функций этого персонажа: магической и шутовской, комической. Именно этот изнаночный, вывернутый наружу мир, был элементом смеховой культуры народов Дагестана, что отмечается некоторыми авторами и для древней Руси¹⁶. В последний период бытования этого ритуала (который можно отнести к тридцатым годам XX в.) вторая функция этого персонажа, надо полагать, преобладала над первой, слабо осознаваемой: все участники обряда знали, что ряженому положено выполнять действия определенного характера, то, что другому не разрешалось, в том числе и такие, которые противоречили суровой горской морали и этике, поэтому во многих случаях личность ряженого была засекречена, хотя присутствующие могли и догадываться о том, кто скрывается под маской. На эту роль устроитель праздника старался подобрать веселого, остроумного молодого человека, ставя перед ним в качестве основной цели развлечение присутствующей публики, хотя и традиционными методами, генетическим основанными на магических представлениях, но поставленными на службу смеху. В исследуемое время маска была средством маскировки личности ряженого с целью неузнавания его, что обеспечивало ему свободу ритуальных дей-

ствий, шедших вразрез с общепринятыми нормами поведения человека в обществе, однако первоначальное культовое ее назначение в этом обряде не подлежит сомнению.

Как видно из некоторых наименований ряженных в аваро-андо-дидойских языках (медведь, волк) маска изображала животное. Название и смысл этих масок уводят в глубокую древность, к первобытной магии, тотемизму, к которым восходят корни культов плодородия. Надо полагать, что медведь и волк у народов горного Дагестана, в том числе и у аварцев, в древности были тотемами. Тотемистические воззрения в пережитках древнейших верований горцев Дагестана прослеживаются глухо, но косвенные отголоски их сохраняются в туманных наименованиях, в запретах есть мясо определенных животных, например, медведя. Запрет нарушить можно было только в лечебных целях. Части тела медведя — когти, зубы, шерсть и прочее, часто употреблялись многими народами Дагестана и Кавказа в качестве амулетов. Так, аварцы в прошлом вешали медвежью лапу в хлеву или конюшне, чтобы скот лучше размножался, а хваршины прикрепляли медвежьи когти к талисману, который вешался на шею лошади для отвлечения дурного глаза¹⁷. С этой же целью лезгины прибивали лапу медведя на пасаке¹⁸. Подобные обычаи существовали и у абхазов и осетин¹⁹. Тотемистические представления, связанные с медведем, отражаются в устном народном творчестве многих народов Дагестана, как например, в сказке о медвежьем сыне-богатыре, рожденном медведицей от человека²⁰. Существуют сюжеты и обратного порядка: медведь уводит женщину, которая становится матерью его сына.

Тотемные представления, связанные с волком, прослеживаются не менее глухо, чем те, которые связаны с медведем. Иногда среди амулетов встречаются волчьи зубы, а приставка «волк» к имени определенного человека символизировала смелость, удачливость и иные положительные качества последнего, связанные с добычливостью.

Таким образом, магико-символическая и игровая, смеховая части в ритуале проведения первой борозды тесно переплетались. Развлекательная сторона преобладала во второй части праздника, посвященной увеселению собравшихся и включавшей соревнования, игры. Эта часть обряда выделялась как структурно (она проводилась, как правило, после обрядов,

¹⁵ См.: *Студенецкая Е. Н.* Указ. соч., с. 83—100; *Шортанов А. Т.* Культ Диониса и Ажагафе.— В кн.: *Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока.* М., 1978, с. 130—133.

¹⁶ *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» древней Руси. М., 1976, с. 20—21.

¹⁷ См.: *Чурсин Г. Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов.— СМОМПК, Махачкала, 1929, т. 46, с. 203.

¹⁸ *Гаджиев Г. А.* Донсламские верования и обряды лезгин. Рукопись.— Личный архив. 1977, с. 34.

¹⁹ *Чурсин Г. Ф.* Указ. соч., с. 204.

²⁰ *Назаревич А. Ф.* В мире горской сказки. Махачкала, 1966.

связанных с ритуальной вспашкой), так и по составу действующих лиц: участниками спортивных состязаний, а также всевозможных игр были молодые люди, подростки, дети. Старшее поколение выступало здесь, как правило, в роли зрителей, тогда, как в первой, обрядовой части, оно было главным участником действия.

В некоторых населенных пунктах особая роль духовенства в выполнении обрядов первой части праздника объясняется приспособлением древнейших местных верований к исламу.

Как отмечалось выше, ко всем соревнованиям предполагаемые участники их задолго и тщательно готовились и готовили животных. Для победителей призы заготавливал, как правило, устроитель праздника. Это были большого размера хлебы в виде калачей, украшенные яйцами, орехами, конскими бобами, иногда даже монетами, которые вручались победителям в разных видах соревнований. Во многих аварских обществах роль приза выполняло также деревце, ветки которого были увешаны вареными яйцами, орехами, сладостями, мелкими хлебцами в форме бубликов. Такие же хлебы большого размера вешали на рога быка, участвовавшего в проведении первой борозды. Исследователи считают их символами солнца²¹, что стоит в одном ряду со всеми обрядами этого дня (богатого символикой воды, солнца, плодов земных), совершаемых с целью магического воздействия на производящие силы природы. Свое закономерное место в этом же ряду занимает украшенное яствами деревце, которое играло определенную роль и в свадебной обрядности аварцев. По смысловому значению это деревце, увешанное всеми плодами земными²², аналогичное ирезине древних греков²³, символизировало будущий богатый урожай этого года, т. е. это был один из магических приемов обеспечения производящих сил природы. Идея плодородия связывалась, очевидно, и с функциями такого деревца в свадебной обрядности. Надо также полагать наличие здесь прямой связи украшенного деревца с культом деревьев вообще, который был известен в прошлом многим народам мира и связывался с представлениями о новой, нарождающейся жизни²⁴.

После проведения ритуальной борозды начинались скачки лошадей. В большинстве случаев награждались участники

всех видов соревнований, занявшие три первых места, иногда же — только победители. Так, если награждались все трое калачами, то они могли различаться между собою размерами (самый большой калач получал победитель), или количеством яиц, орехов, яблок, украшающих его. В сел. Гагатли, например, всадник, занявший второе место, получал приз, равный половине стоимости приза за первое место, занявший третье место — одну треть его стоимости. В отдельных сельских обществах хозяин победившей лошади получал право пользования сенокосным участком на один сезон (сел. Гергебиль, Ботлих, Местерух) или определенное количество сена от сельского джамаата (сел. Бежта).

Победителей в скачках и беге, особенно в скачках, чествовали очень торжественно. Все родственники и друзья победителя тут же навешивали на него самого, а всаднику и на лошадь, свои кинжалы, а женщины обвязывали лошадь и самого юношу дорожными головными платками, отрезами тканей в знак своей радости и причастности к торжеству. Вечером все они несли ему домой, где пировали, деньги или продукты, а свои вещи забирали обратно. Пиршество у победителей затягивалось иногда на 2—3 дня.

У тиндинцев победителя по очереди приглашали к себе для угощения его родственники и друзья, которые давали ему, кроме этого, по курдюку. В некоторых селениях в этот день (сел. Местерух, Чилдаб) принято было катить с горы калач «гор» большого размера. Для того, чтобы он хорошо высох и был крепким, его готовили дней за 5 до начала праздника. Катили его с горы несколько раз, пока он не разбивался на мелкие кусочки, что магически должно было обеспечить хороший урожай. В некоторых селениях после скачек и бега устраивались бои специально подготовленных быков, собак, петухов. Значительный интерес для собравшихся представляло метание камня разными способами: и наподобие диска, и сквозь ноги, и вержение камня. В последнем случае человек вначале принимал стойку на прямых ногах, не допуская зазора между ними, затем наклонялся, не сгибая колен, и бросал вперед камень определенного веса. В этот день повсеместно царило праздничное настроение, устраивались танцы под музыку. Поскольку не было определенного дня для проведения этого праздника, и в разных сельских обществах он проводился в разное время, жители соседних селений в качестве гостей приглашались на торжественный ритуал, последующий пир и спортивно-развлекательную программу.

Хотя во 2-й половине XIX—начале XX в. день первой борозды частично сохранял магический смысл ритуальных действий, он был в то же время увеселением, общесельским или кварталным общественным праздником с целым комплексом

²¹ Никольская З. А. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев, с. 319; Агларов М. А. Этнография земледелия народов Южного Дагестана.— В кн.: Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 1974, вып. 1.

²² В период изживания ритуала на нем появляются деньги, платки, серьги, кольца, т. е. всевозможные женские украшения и ценности.

²³ Богаевский Б. Земледельческая религия Афин, с. 217—229.

²⁴ Фрэзер Д. Золотая ветвь, 1928, вып. 1, с. 147.

зрелищных действий, трансформировавшихся в таковые из магико-символических ритуалов. В целом ряде обществ, он сохранял, однако, архаический смысл моления, религиозно-магических действий, направленных на испрашивание у высших сил хорошего урожая, влаги и связанного с ними благополучия для членов данного сельского общества; это было заклинание об отвращении вредных стихий. Так, у аварцев Телетля, Местеруха, Ратлу-Ахваха, у бежтинцев в день первой борозды ни музыки, ни танцев, ни тем более боя барабана не разрешалось. Считалось, что последний может вызвать грозу, в то время, как для сева нужна была ясная погода, и музыка и танцы при этом неуместны, так как это не обычный праздник, а моление, направленное на усиление производительных сил природы.

В целом ряде аварских селений (селения обществ Гидатли, Келеб, Ратлу-Ахвах, сел. Гочоб, Местерух и др.) устроителями угощения в день первой борозды выступали родители мальчиков, появившихся на свет в течение года, прошедшего со дня прошлого праздника, т. е. в этот день отмечали коллективный день рождения мальчиков, прибавившихся в селекции за год.

У осетин также был известен праздник в честь мальчиков, родившихся в селекции за год, который отмечался ежегодно в начале июля²⁵. У вайнахов, отмечает М. Р. Ужахов, ссылаясь на А. Тутаева, в день Нового года принято было нарекать новорожденных именем²⁶. В некоторых из упомянутых дагестанских селений отмечалось и совершеннолетие мальчиков, которым в тот год исполнилось пятнадцать лет. Родители всех мальчиков, сговорившись заранее, готовили угощение для всего села, которое выносилось на сельскую площадь. Это была их жертва, приносимая за здоровье сыновей. Часто родители этих же мальчиков готовили и призы (хлебы «гор», деревца «хантехи») для победителей в соревнованиях. Самих мальчиков приводили к месту проведения праздника. По словам Г. Ф. Чурсина, это был «первый торжественный выход мальчика в свет, официальное появление его в качестве равноправного сочлена мужской группы населения аула»²⁷. Юноши, отмечавшие в этот день свое совершеннолетие, после проведения борозды должны были на ней выстроиться в шеренгу и бежать все вместе до конца ее. Всем им, и победителю, и рядовым бегунам, присутствующие бросали деньги, куски

²⁵ См.: Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976, с. 191—192.

²⁶ Ужахов М. Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979, с. 63—64.

²⁷ Чурсин Г. Ф. Праздник «выхода плуга»..., с. 49.

материй (сел. Ратлу-Ахвах). В обрядности первой борозды бег имел функции действия, обеспечивающего быстрый рост всходов, т. е. был связан с плодородием. Видимо, по древнейшим магическим представлениям, уже не осознававшимся горцами в XIX—нач. XX в., юноши, только вступающие в пору расцвета зрелости, этим обрядом усиливали плодородие земли. Известно, что в прошлом у многих народов обрядовый бег имел сексуальное содержание, как и раскачивание²⁸.

В общем комплексе действий, посвященных обрядовой запашке, празднование рождения или совершеннолетия мальчиков занимает свое закономерное место, логически вписываясь в систему ее ритуалов. Это было своего рода демонстрацией и выражением благодарности высшим силам, богам, духам природы за пополнение людского коллектива общины новыми производительными силами, моление о сохранении и дальнейшем их воспроизводстве. Недаром во многих аварских селениях эта церемония носила название «дня молитвы».

Таким образом, праздник первой борозды, являвшийся древнейшим земледельческим праздником народов Дагестана, открывал хозяйственный год и в качестве такового оставался целой серией магико-символических действий, призванных обеспечить и усилить производительные силы природы и человека. На протяжении долгого своего бытования ритуальная сторона обряда, надо полагать, испытывала некоторые изменения, связанные с разными историческими эпохами, каждая из которых оставляла в нем свой след, свои идеи, порожденные изменяющимися условиями жизни народа. Они накладывались на предыдущие слои, переплетаясь с ними, и образовывали сложный многослойный комплекс идеологических представлений.

Во 2-ой половине XIX—начале XX в. обряд первой борозды стал не только религиозно-магическим культовым ритуалом, в функциональном его содержании исполнители видят и эстетическую, и развлекательную стороны. Некоторые ритуальные действия, первоначально имевшие смысл магико-символических (соревнования, «день рождения и совершеннолетия мальчиков» и др.), в последний период бытования обряда трансформировались почти полностью и превратились в зрелищно-развлекательный компонент праздника, утратив связь с первоначальным своим содержанием.

На исследуемом этапе бытования праздника, который можно рассматривать как период его изживания, допустимы были некоторые отклонения от сценария его проведения, так как

²⁸ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 466.

уже не было веры, что только точное и строгое следование ему может обеспечить хорошие результаты хозяйственного года. Поэтому и существовало большое число вариантов и даже импровизаций сохранявшегося в целом сценария.

Мы детально описали праздник первой борозды, так как он был одним из самых важных и определяющих в годовом сельскохозяйственном календаре аварцев всех регионов и этнических групп, независимо от основного направления их хозяйственной деятельности. Считалось, что судьбу будущего урожая определяет не только качество хозяйственных операций, проводимых весной, но и разнообразные магические действия, которые их сопровождали и предвосхищали, особенно комплекс их в день выхода плуга, связанный, несомненно, с магией «первого дня».

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В УСТНОЙ ПРОЗЕ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Одна из вечных тем, занимавших воображение человека — это желание предвидеть свою судьбу, которую могут открыть божественные или злые силы, если войти с ними в контакт с помощью определенных магических действий. Гадание, предсказание, восходящее к язычеству, несовместимы с верой во всемогущество бога и предопределенность им судьбы людей. Гадатель, по религиозным понятиям, при открывании магической тайны в какой-то степени берет на себя пророческую функцию творца. Во имя обладания магической силой он якобы продает душу дьяволу, т. е. вступает в контакт со сверхъестественными силами (добрыми или злыми), обрекая себя на вечные муки и после смерти. Угадывающий свою судьбу также рискует, поскольку приобщение к магической тайне губительно и для него.

У дагестанцев, в частности у аварцев и лакцев, сохранились элементы магических действий, некогда сопровождавших пророческие ритуалы. Так, с помощью действия «бросание ключа», основанного на пророческой магии, аварцы Гунибского и Чародинского районов отгадывали свою судьбу.

Согласно народному верованию, в сел. Салта в ночь наступления весны, 22 марта, юноши и девушки в одежде свободного покроя шли к перепутью трех дорог для разгадывания своей судьбы¹. Они забрасывали деревянный ключ за воротник одежды, чтобы он, не коснувшись тела, упал на землю (в противном случае он не предскажет судьбу). Как только ключ касался земли, загадывающий должен был правой ногой наступить на него и прислушаться: если чудился звук кирки, копающей могилу, то это означало смерть.

Например, как говорится в предании, одна женщина упорно настаивала, чтобы ее сын женился. Сын ей ответил: «По-

¹ Зап. нами.— Рукоп. фонд Ин-та ист., яз. и лит-ры Дагфилиала АН СССР (Далее ИИЯЛ), ф. 9, оп. 1, д. 418.

дожди весенней ночи «бросания ключа». Наступила эта ночь. При «бросании ключа» юноше почудился стук кирки, копающей землю. На вопрос матери: «Как дела твои, бросил ли ключ?» Сын ответил: «Решил жениться на райской гурии на том свете». Через 4—5 месяцев после этого, говорят, парень этот умер².

Аналогичный ритуал загадывания бытовал и в сел. Чарода. Здесь также ночью, при заходе луны, юноша (или девушка) поднимались в дом, имеющий три этажа (видимо, в специальный дом), бросали оттуда железный ключ и прислушивались: стук, доносившийся с кладбища, означал смерть гадающему или гадающей, а стук из дома девушки или парня — скорую свадьбу³.

У лакцев также угадывание будущего совершалось в ночь весеннего равноденствия. Девушки выходили на перепутье трех дорог, ставили там котел вверх дном, по очереди влезали на него и бросали ключ. Положение упавшего ключа указывало в какую сторону они выйдут замуж. Если им при этом почудятся слова проклятья, то их ожидает тяжелая судьба, а если добрые пожелания — то счастливая жизнь⁴.

С ритуалом «бросание ключа» перекликается и сохранившийся до сих пор обычай салатавских аварцев красть невесту перед свадьбой, замыкать ее в доме одного из друзей жениха и прятать ключ: жених или его близкие друзья, предварительно измазав лица сажей, ищут этот ключ⁵. Аналогичный мотив наблюдаем и в горских сказках. Герой открывает последнюю запретную дверь, и там находит свою невесту.

Как говорилось выше, с ритуалом «бросание ключа» суверне связывало определенное предсказание. Стук с кладбища или со двора суженой (или суженого) как бы обозначает знак, отгадку, ответ на вопрос, что ожидает гадающего. Не случайно ответ юноши (на вопрос матери) о том, что он женится на том свете связан со стуком, услышанным им с кладбища. В описанном ритуале деревянный ключ мог выступать как вспомогательное средство, служащее для установления связи между земным и подземным мирами. Это подтверждают и бытующие в народе образные выражения: «ключ от рая» *алжаналъел кӀул*, «ключ от ада» *жужахӀалъул кӀул*, «ключи от сердца» *каранзул кӀулал*.

Характерно, что пророческий магический ритуал «бросание ключа» горцы также совершали весной, в период обновления природы. Новый год — наступление сельскохозяйствен-

ных работ, горцы отмечали весной (22 марта — в день весеннего равноденствия). Магия, с помощью которой отгадывали судьбу; возможно, восходит к традиционным новогодним гаданиям⁶. Наступление весны у горцев сопряжено с возобновлением работ в поле, с их надеждами на удачную пахоту, богатый урожай. Возможно, что ритуал «бросание ключа» был не случайным приурочен к этому периоду. Вполне допустимо, что сущность этого магического ритуала заключалась первоначально в том, что выявляли «посланника» в потусторонний мир, к почитаемым предкам, который должен был создать условия для хорошего урожая, благополучия.

При дальнейшей трансформации ритуала «бросание ключа» юноша или девушка, совершающие пророческий ритуал гадания, возможно, выясняют, стоит ли им обзаводиться семьей. К тому же перед началом сельскохозяйственных работ дополнительная рабочая сила много значила в хозяйстве горцев.

По народному верованию, динамика земной жизни зависит от умерших предков, а бессмертие, благополучие их в загробном мире находится в прямой зависимости от детей, продолжателей рода. Поэтому как мусульманские, так и христианские формы почитания умерших (их духа) и акт жертвоприношения имеют практическое значение.

В древнем культовом ритуале стук с кладбища, возможно, обозначал символическую форму приобщения к предкам человека, отгадывающего свою судьбу. Н. Н. Велецкая весьма убедительно доказывает, что у славянских народов культ предков органически связан с аграрными культурами⁷.

У славян-язычников с проводами весны был связан ряд обрядов, представляющих собой комплекс действий аграрно-магического характера. К весне, вернее к концу ее, был приурочен и ритуал отправления «посланцев» на тот свет, «который должен был обеспечить максимальные условия для роста и созревания посевов»⁸.

Основная функциональная сущность ритуала проводов на «тот свет» заключалась в том, чтобы с помощью «посланцев» в космический мир священных предков поддерживать нормальное течение жизни на земле⁹.

⁶ Традиция новогодних гаданий восходит к глубокой старине. (См.: Соколов Ю. М. Русский фольклор. Л., 1938, с. 187—192).

⁷ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978.

⁸ Там же, с. 84.

⁹ Считалось, что можно «отправиться» на тот свет, минуя смерть, как и ожидать посланцев с того света. Дагестанские сказки, притчи («Молла вернулся с того света», «Человек, пришедший с того света» и др.) о странствиях в «иной» мир и обратно, о выходах с «того света», вероятно,

² Там же, д. 418, л. 2—3.

³ Там же, ф. 9, оп. 1, д. 421, л. 1—2.

⁴ Устное сообщение ст. науч. сотрудника ИИЯЛ А. Г. Булатовой.

⁵ Устное сообщение мл. науч. сотрудника ИИЯЛ А. Абдурахманова.

В позднейших представлениях ритуал «бросание ключа» бытует уже со значительно изменившимися функциями, древний ритуальный смысл его уже забыт, а ареол загадочности, таинственности остался. Девушек, парней, совершающих прочесный ритуал гадания, привлекает его таинственность, желание познать свою судьбу.

По представлениям горцев, если в период заключения брака недоброжелатель будет замыкать и отмыкать замок ключом или же вынимать и вкладывать кинжал в ножны, то жених станет импотентом. В позднейшем, совершая заговор для оберегания оставшейся на воле скотины, мулла читал молитву-заговор и также замыкал ключом замок, вкладывал кинжал в ножны, по принципу имитативной магии, связывая и замыкая челюсть волка или другого зверя¹⁰.

В этом ритуале использован принцип «вкладывая», очень распространенный и в славянской ритуально-мифологической традиции. Он отражен в многочисленных словесных текстах (заговорах, загадках, колядках). Его можно обнаружить и при анализе ритуального пространства¹¹. Мировое дерево выполняет в ритуально-мифологической традиции роль мирового центра. Принцип «вкладывания» лежит в основе организации любого освоенного и, следовательно, упорядоченного пространства. Ср. цепочку: печь — центр дома, дом — центр двора и т. д.¹². В нашем примере ключ может быть истолкован как переосмысленная форма указанной выше универсальной идеи.

В фольклорном наследии народов Дагестана особое место отводится древнейшим мифологическим образам. В период оборотнического мировоззрения явления природы, в частности ветер, представлялись древним людям живыми, похожими на людей. Общность представлений людей и породила сходный образ «Матери ветров». У лакцев ее называют Чассажи, у аварцев *Гьорол эбел* (букв. «Мать ветров»), у ногайцев Обур-куртка (*Кьурткъа*), в переводе значит «Старуха-обжо-

ра». Сходный образ бытует и у чеченцев под названием *Дар-два-нянильг* (буквально «Мать вьюг») ¹³.

В мифологических представлениях народов Дагестана ведущее место занимал образ «Матери ветров». В этом образе, как и в образе «Хозяин мороза» из русского фольклора, в свое время отражались, видимо, производственные интересы рода и проявлялось непосредственное отношение к земледельческому труду¹⁴.

В первобытно-земледельческую эпоху, люди, чтобы умиротворить стихийные силы природы, приносили им жертву, в отдельных случаях даже человеческую.

При разрушительных ветрах горцы влияли на «Мать ветров» определенными магическими действиями. Так, по верованию аварцев (Чародинского района), при сильных ветрах бросают вверх иголку с ниткой, чтобы зашить мешок «Матери ветров»¹⁵. В приведенном веровании прослеживаются отголоски магических действий железных предметов, в частности иглы.

Аварцы (сел. Зубутли), чтобы приостановить ураганные ветры, бросали по ветру сбритые волосы первенца, хранимые в доме¹⁶. Как известно, для древних людей волосы, тем более волосы первенца, были священны и наделены особой силой. Видимо, исходя из этого представления, люди и прибегали к магической силе волос, чтобы приостановить штормовые ветры.

Лакцы называют ветер «боевым конем Чассажи». При сильных ветрах они растапливают жир жертвенного животного или масло в сковородке на печи (характерная форма магического воздействия на мифологические образы)¹⁷.

Аналогичный образ под названием Обур-куртка бытует и у ногайцев. По их представлению, Обур-куртка якобы постоянно пребывает на востоке. По своему желанию она незримо для людей может переноситься в различные концы земли. Обур-куртка делает человечеству и добро, и зло: она не так добра, как божество, но и не так зла, как нечистые духи. «Если Обур-куртка дует не более трех дней, то это она очищает воздух от разных вредных испарений, накопившихся

сложились под воздействием ритуала проводов «посланных» к почитаемым умершим.

¹⁰ Сообщение ст. науч. сотрудника ИИЯЛ Х. М. Халилова.

¹¹ См.: Байбури А. К. К проблеме «пространство в ритуале». — В кн.: Материалы I(5) Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974.

¹² О структуре некоторых архаических текстов, соотносенных с концепцией «мирового дерева». — В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, т. 5; Байбури А. К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища. — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. М.: Наука, 1977.

¹³ Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М.: Наука, 1972, с. 49.

¹⁴ См.: Трудовская Е. А. Некоторые черты доклассового мировоззрения в волшебной сказке. — В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1960, т. 5.

¹⁵ Зап. намн в сел. Чарода Чародинского района от А. Маниловой — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 421.

¹⁶ Зап. намн в сел. Зубутли-Мнатли Кизилюртского района в 1983 г. от Р. Нуцаловой.

¹⁷ Сообщение ст. науч. сотрудника Х. М. Халилова.

в нём от гнилых болот и других нечистых мест, а если она дует более, то это она делает уже в гневе, недовольная родом человеческим, и в таком состоянии она причиняет людям страшный вред и громадные опустошения. Кроме того, она в своем ожесточении даже набрасывается на солнце и луну, закрывая собою их благодетельный свет от людей и всего живущего на земле»¹⁸.

У ногайцев есть и формула проклятия: «Пусть Обур-куртка заберет» (или «Пусть она съест»). Образ «Матери ветров» проникает и в сказки (авар., лак., ног.). В них обычно мачеха посылает падчерицу к «Матери ветров» за клубком шерсти, которую унесла черная туча. В сказку таким образом вводится мифологический персонаж «Мать ветров», который олицетворяет враждебные людям силы.

Отношения падчерицы к «Матери ветров» строятся, исходя из представления, что «язык и поведение духов прямо противоположны языку и поведению людей»¹⁹. Поэтому девушка выполняет работу, заданную «Матерью ветров», в противоположном значении («Мать ветров» — авар.²⁰, «Красная корова» — лак.²¹).

Задание Чассажи («Матери ветров») поскоблить стены комнаты, вырвать из ее головы волосы, порвать ее одежду героиня выполнила наоборот: побелила стены и привела комнату в порядок, искупала Чассажи в тазу и причесала ее голову, за что Чассажи наделяет ее золотыми косами. Отстаивая человеческие права сирот, сказка привлекает на защиту их воображаемую силу природы — «Мать ветров». В противоположность падчерице, злая дочка мачехи, дословно выполнившая задание Чассажи, стала уродкой.

Своеобразна концовка ногайской сказки. Мачеха отправляет свою дочку к Обур-куртке. Девушка пошла за клубком шерсти, который покотился в нору, и она последовала за ним. Там дочка мачехи превращается в крота. Оказалось, что в этой норе обитала Обур-куртка. Она, возненавидев дочку мачехи, всеми силами старается «выдуть» ее оттуда, но усилия ее тщетны. Она не может выдуть зло из земли (олицетворением которого выступает злая ленивая девушка-крот). В народе говорят, что покуда есть зло будет и ветер²². В сказ-

¹⁸ СМОМПК. Тифлис, 1893, вып. 17, с. 5—6.

¹⁹ Турсунов Е. Д. Этнографические основы происхождения некоторых мотивов тюрко-монгольских сказок. — Советская этнография, 1976, № 2, с. 12.

²⁰ Зап. нами в сел. Нитаб Советского района от Зарипат Муртаза-лиевой. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 418, л. 10.

²¹ Сказки народов Дагестана. / Сост. Х. М. Халилов. М.: Наука, 1965, с. 109—119.

²² Устное сообщение мл. науч. сотрудника ИИЯЛ Д. Шихмурзаева.

ке ветер выступает как сила «борющаяся со злом, носителем которой является дочка мачехи».

На позднейшей стадии развития сказка о «Матери ветров» переосмыслиется в рассказ, в котором ее образ отождествляется с демоническим персонажем. Так, в аварском рассказе «Мать ветров»²³ она выступает как злая враждебная сила, в облике женщины с распущенными волосами, в изорванной одежде. Мачеха посылает в место обитания «Матери ветров» мальчика-пасынка, который после встречи с нею тяжело заболевает. В сказках, как правило, мифические силы покровительствуют гонимым и преследуемым, одаривают их богатством и даже властью над теми, от кого зависят. Здесь же «Мать ветров» не щадит несчастного мальчика. Изменение функции сказки приводит к трансформации жанра — сказка превращается в демонологический рассказ.

Аналогичные представления об образе «Матери ветров», о возникновении ветра, встречаем и у других народов²⁴.

Из вышесказанного видно, что мифологический образ «Мать ветров» занимал довольно видное место в фольклоре народов Дагестана.

В мифических представлениях и верованиях дагестанцев большее место занимал образ покровителя дома или домашнего духа. По народным понятиям, домашний дух живет в каждом доме, жилищем его считают чердак, темные углы, амбары, хлевы и т. д.

В «Славянской мифологии» Г. Кайсарова отмечается, что «домашние черти» были двух родов — добрые и злые, и наши предки «почитали себя счастливыми, имея одного из первых у себя дома в гостях; тогда, думали сии простые люди, все должно быть благополучно, лошади будто бы жирели, хлебные овины наполнялись и проч. Когда же приходил злой дух, то всякие, говорят, терпели от него беспокойства; даже неучтивость его могла до того простираться, что, наконец, вынужден будешь вовсе оставить дом»²⁵.

Вера в покровителя дома — духа — была общераспространенной у народов Дагестана, и в рассказах о нем он принимает деятельное участие в жизни дома, в котором обитает. Отголоски мифологических представлений о змее, покровительнице дома, хранительнице домашнего благополучия сохранились в поверьях, рассказах о змее. Она, по народному

²³ Зап. нами в сел. Зубутли-Мнатли Кизилюртовского района в 1983 г. от Р. Нуцаловой.

²⁴ Анисимов А. Ф. Космогонические представления народов Севера. М.; Л., 1959, с. 92. Он же. Религия эвенков. М.; Л., Изд-во АН СССР, 1958, с. 78—79.

²⁵ Кайсаров А. С. Славянская мифология. М., 1910, с. 81—82.

верованию, обитает в счастливом доме, и если его покинет, то уйдет *баракат* (изобилие). Хозяйка дома, чтобы умили-вить змею, клала на балку под потолок хлеб, смазанный маслом, медом, ставили блюдце с молоком. По представлению аварцев (гидатлинцев) и рутульцев, белая домашняя змея выступает не только хранительницей домашнего очага, но и олицетворяет плодородие. От ее прикосновения разрастается все живое.

По верованию аварцев сел. Мачада, если за бузой ходит постоянно один и тот же человек, в одной и той же одежде, с одним и тем же кувшином, *каж* (змея), зная его, остается спокойно сидеть на месте, и буза становится неисчерпаемой. Если же за бузой будут приходиться разные лица, змея исчезает, а вместе с ней пропадает и благосостояние дома²⁶.

По верованию дагестанцев, белая змея сакральна. Убить ее, хранительницу домашнего благополучия, значит навлечь на дом несчастье: умрет кто-либо из домашних, убудет благосостояние дома. Это верование сохранилось вплоть до наших дней. Стоило кому-нибудь невольно убить змею, и этот человек переживал, мучился, мог даже умереть от самовнушения. Так, житель селения Гуриб убил домашнюю змею. В эту же ночь ему приснилось, что он умрет. Проснувшись, он увидел, что разлившаяся река унесла сад, коровник, три хлева с овцами. Спустя некоторое время, тяжело заболев, он действительно умер²⁷.

В прошлом змея могла выступить в роли покровительницы охоты, зверей. В связи с развитием скотоводства и земледелия роль охоты в экономической жизни людей уменьшилась, соответственно произошли определенные изменения в функции змеи — она становится образным воплощением покровительницы домашнего очага.

В результате исторически закономерной антропоморфизации, образ покровителя дома в даргинском фольклоре обретает облик женщины в белом одеянии с распущенными волосами и светящимся телом, обитающей в почитаемом у горцев центральном столбе дома. Ее называют Куни-хунул²⁸.

В аварском предании «О дочери кажа»²⁹ образ дочери змеи (кажа) антропоморфически переосмыслен в образ де-

вушки-красавицы с пышными золотистыми волосами, внешний облик которой подобен Куни-хунул.

Созвучие названий Куни-хунул и змеи (у лакцев Кини, у аварцев-дидойцев — Кине), общность функций обеих персонажей (покровители дома), обитание Куни-хунул в центральном столбе, в балке, в стене, т. е. там же, где и змея, и наконец, внешнее сходство Куни-хунул с дочерью змеи наводит на мысль, что древнейший ее облик миеподобен.

Вероятно, в этом переосмыслении образов можно усмотреть элементы мировоззренческого характера. Прослеживающееся в фольклоре народов Дагестана переосмысление мифологических образов в народном мировоззрении является опосредственным отражением социальных процессов, которые происходили в обществе. Возникновение поверий, рассказов о домашнем духе стало возможным в «условиях разложения родового строя, когда роды распались на отдельные семьи, а семьи превратились в самостоятельные общественные единицы»³⁰.

Э. В. Померанцева отмечает, что отличительным признаком домового является то, что «он прежде всего хозяин», «глава дома, того узкого хозяйственного мирка, с которым связаны все помыслы и заботы крестьянина»³¹.

И в дагестанских рассказах, преданиях домашний дух покровительствует хозяйству, заботится о сохранности скота: препятствует его краже, падежу и т. д. Так, например, по преданиям аварцев (гидатлинцев) и рутульцев, покровитель дома внезапно появляется перед вором при попытке кражи домашнего скота и тем самым препятствует ее совершению.

Так, рассказывают случай, якобы происшедший с гидатлинцем, который намеревался украсть овцу. Как только он дотронулся до шерсти овцы, перед ним предстала женщина необычайной красоты и шерсть овцы тут же засияла от неземного света. Женщина повелительно сказала вору: «Не тронь овцу!» Испуганный гидатлинец убежал, не чувствуя под собой ног»³².

Аналогичный рассказ бытует и у рутульцев³³.

В приведенных рассказах образ покровительницы дома внешним обликом напоминает покровительницу охоты, зверей, что позволяет говорить о восхождении его к древнейшим охотничьим представлениям.

²⁶ Чурсин Г. Ф. Авары. (Этнографический очерк). — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65, л. 80.

²⁷ Зап. нами в сел. Гуриб Советского района в 1977 г. от П. Магомедовой.

²⁸ См. подробнее об образе Куни-хунул в нашей статье «Мифологические персонажи в современных записях несказочной прозы». — В кн.: Современный фольклор народов Дагестана. Махачкала, 1983.

²⁹ Чурсин Г. Ф. Указ. соч., с. 81.

³⁰ Аникин В. П. Русская народная сказка. М.: Просвещение, 1977, с. 114.

³¹ Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975, с. 95.

³² Из зап. мл. науч. сотр. ИИЯЛ Ф. З. Абакаровой.

³³ Зап. ст. лаборантом ИИЯЛ Ф. Ибрагимовой в сел. Рутул от Хури Наврузбековой в 1969. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 391.

В рассказах («Добрый старец» (лез.), «Удача отца (дар.) функциями хозяина наделен домашний дух, покровитель дома, который выступает в образе старца, являющегося, видимо, носителем авторитарной власти старейшин рода и племени.

Возможно, изначально своим происхождением образ старца, как покровителя дома, восходит к мифическим представлениям о могуществе и силе предков, т. е. к культу предков, знаменующему победу патриархального строя. В позднейшем культ предков видоизменяется в почитание стариков. У горцев, как известно, старики были покровителями обществ, носителями мудрости народа и соответственно почитание их было велико.

В фольклорных произведениях, которые будут рассмотрены нами ниже, образы стариков, носителей благополучия семьи, дома, воспринимаются как домашние духи, покровители дома.

Рассмотрим это на примере лезгинского рассказа «Добрый старец». «Рано утром одна женщина увидела следы человека на снегу, ведущие из их дома. Она знала, что из их семьи еще никто не выходил на улицу. Женщина задумалась: «Кто же это может быть?» Какая-то сила толкнула ее пойти по следу и узнать, кто это. След привел ее на окраину села, где она увидела старика с палкой³⁴. Женщина окликнула его и тот в одно мгновение оказался рядом с ней. Она участливо спросила, почему старик рано утром уходит куда-то и пригласила его в дом. Увидев доброе отношение, старик открыл ей причину своего ухода. Он сказал, что долгое время обитал в их доме и на нем держалось их благополучие, а теперь должен перейти в другой дом. На настойчивую просьбу вернуться расстроженный старик сказал, что путь назад для него невозможен, но что на прощание, за ее доброту, он может исполнить одно ее желание. Она попросила старика подождать пока она посоветуется с членами семьи, но они высказали разные пожелания: они считали, что надо просить богатство, другие — долгую жизнь. Не подала голоса только невестка, которая пришла в этот дом семь дней назад. Спросили и ее. Невестка ответила, что в этом доме она увидела дружбу, взаимопонимание и хотела бы, чтобы такие отношения между членами семьи сохранились навсегда. С этим согласились все. Пожелание невестки было передано старику, который похвалил ее, и сказал, что мир будет царить в их доме. Действительно: эта семья жила всегда дружно»³⁵.

³⁴ По верованию лезгин, домашний дух (*кьвал* или *кьвац*) невидим. Его можно заметить только тогда, когда он покидает покровительствуемый дом.

³⁵ Зап. мл. науч. сотрудником ИИЯЛ Г. А. Гаджиевым.

Выразителем народной мудрости в рассказе выступает младшая невестка. Идеализированное изображение ее восходит к сказочному повествованию.

Аналогичное произведение бытует и в даргинском фольклоре под названием «Игъбар отца». *Игъбар* (дух везения, благополучия) так же как домашний дух, обитает в покровительствуемом доме, выступает носителем домашнего благополучия. По преданию, братья при разделе отцовского состояния ссорятся. Дух благополучия уходит от них. Братья рано утром замечают на снегу следы, уходящие в горы. Старший брат догоняет по ним человекоподобное существо и спрашивает его: «Кто ты?».

— Я дух благополучия вашего отца, ухожу от вас навсегда.

Старший брат стал просить дух благополучия переменить свое решение и вернуться в дом отца, где проживают сыновья его, но тот не согласился. На прощанье дух везения сказал, что ради памяти отца выполнит любое пожелание старшего брата.

Попросив для себя огромные стада овец (и дух благополучия исполнил просьбу), старший брат пожелал, чтобы была выполнена и просьба среднего брата, которому дух благополучия дал много земли, пастбищ, гор. Затем оба брата стали просить за младшего брата. Тот пожелал, чтобы дух благополучия вернул прежнюю любовь и взаимоотношение между братьями, добрые отношения между соседями и родственниками»³⁶.

Дух благополучия ставит моральные качества людей выше благополучия материального, поэтому, только убедившись, что вновь братья стали дружны, он вернулся в их дом.

Образная форма приведенных произведений служит единой цели — передаче назидательного, поучительного содержания. Даргинский рассказ более назидателен, мотивирован, социален: Он выражает социальный идеал народа, его мечту о жизни в достатке. Мерилом крестьянского благополучия здесь выступает земля, скот. Как и многие сказки о трех братьях, рассказ начинается с повествования о смерти главы семейства и раздела его имущества между братьями. Приверженность к наживе характеризует старших братьев. Правда, изображение собственнической психологии горца не главное в рассказе. Нравственные качества героев — вот, что определяет идею произведения. Нравственный идеал народа, его мечта о дружной, сплоченной семье выражает младший

³⁶ Рассказ зап. и перевел М.-Ш. Исаяв, мл. науч. сотруд. ИИЯЛ; опубликован в кн.: Внеклассное чтение (для 4—6 кл., на дарг. яз.). Махачкала, 1972, с. 46—47.

брат, который, подобно сказочному герою, воплощает в себе все добродетели человека.

Позднее функции покровителя дома переходят к гостю, который, согласно традиционным представлениям, выступает олицетворенным благополучием. Так, в аварском рассказе «Гость» повествуется о том, что жена одного горца осталась недовольной приходом в дом незнакомого человека. Когда он уходил, муж сказал: «Видишь то черное облачко, которое уходит вслед за гостем? Это беда, которую уносит с собой гость»³⁷.

Интересен другой вариант этого рассказа, записанный нами в 1978 году в Советском районе. «Жена не любила, когда к ним приходили гости, а муж радовался им. Однажды, когда гости уходили, муж сказал жене, чтобы она поднялась на крышу дома и посмотрела вслед за гостями? Затем он спросил:

— Что уходит вслед за гостями?

— Собака, — ответила жена.

На другой день муж с крыши дома увидел гостей, шедших к ним. Он попросил жену подняться наверх и спросил ее:

— Что идет вслед за гостями?

— Баран, — ответила она,

И муж сказал:

— Ты вечно ворчишь, когда приходят гости. Видишь, вместе с гостями приходит в дом изобилие, благополучие, а уносят они с собой беду, несчастье».

В сюжетах назидательных рассказов заключена мораль, раскрывающаяся посредством художественных образов. Из них вытекает, что за благодеяния, доброжелательность хозяев гость отводит от них беду. Выразителем нравственных идеалов народа здесь выступает муж, представитель патриархальной семьи.

Образ бродячего путника (гостя) встречается в библейских, коранических, народных сюжетах. По народным верованиям, легендам гость священен и неприкосновенен, он вносит в дом баракат (благополучие), мир, согласие и отводит беду. Охрана жизни, имущества и чести лиц, вступающих на чужую территорию, была не только возведена в ранг обязательного правового установления, «но являлась незыблемым моральным принципом»³⁸.

Домашний дух в позднейших представлениях, как видно из материала, трансформируется в злого духа. Его называют

по-разному: у лезгин — *квал*³⁹, у лакцев — *сухасулу*, у кумыков — *басдырыкъ*, у аварцев — *хегело*⁴⁰, у даргинцев — *шямга* (на кайтагском диалекте)⁴¹ и т. д.

Этот дух появляется ночью, особенно к утру и, навалившись на спящего, пытается его задушить. Дух *квал* настроен против всех, без различия возраста и пола. Он антропоморфен. В одних случаях он представлен в образе мужчины маленького роста, толстого, в других — в виде женщины с распущенными волосами, короткими ногами и огромной головой или же женщины в тряпках, с ожерельем из зубов кабана или собаки, в третьих — в образе человека неопределенного пола и возраста, а иногда и в образах домашних животных: собаки, кошки, осла, и даже знакомых людей. У этого существа, с распущенными волосами, ноги вывернуты назад.

У кумыков домашнего духа называют *басдырыкъ*. Как отмечает С. Ш. Гаджиева, он совершенно лишен положительных черт, его называют *джинни азгъаны*, т. е. «худой измельчавший», переродившийся дух. «Он нападает на всякого, но чаще на малярика и вообще больного, который страдает хронической болезнью»⁴².

Этнографический и фольклорный материалы позволяют видеть две стороны народной веры в духов: с одной стороны, страх народа перед сверхъестественной силой, с другой — убеждение, что, согласно языческим представлениям, зло, исходящее от злых духов, можно предотвратить чтением заговоров, заклинаний; в период господства ислама их заменили молитвы, которые являются видоизменной формой словесного обережения.

Так, информатор рассказывает: «Я стала читать суры Корана, и *сухасулу*, оставив меня, исчезла».

Подчинение себе духа путем овладения его чудодейственным предметом — характерный мотив суеверных рассказов, восходящий к народным верованиям, согласно которым с помощью вещи, принадлежащей демону, можно на него воздействовать, получить власть над ним, с его помощью разбогатеть. Домашний дух не будет ему вредить, напротив, будет верно служить до тех пор, пока не утратят эту вещь. По поверью лакцев, домашний дух имеет ожерелье, у аварцев (андийцев, бежтинцев) — шапку, наполненную золотом.

³⁹ В фольклоре лезгин наблюдаем двойственное изображение образа *квал*, он даритель изобилия (представляющийся в образе доброго старика) и злой дух. (См.: автореферат Г. А. Гаджиева «Доисламские верования лезгин» (по материалам Самурской долины). М., 1977, с. 11).

⁴⁰ В андийском и цунтинском диалектах — *целкан*.

⁴¹ *Кибирхан* — в мекегинском диалекте.

⁴² Гаджиева С. Ш. Кумыки. М.: Наука, 1961, с. 327.

³⁷ Сообщение ст. науч. сотр. ИИЯЛ Ч. С. Юсуповой.

³⁸ Агларов М. А. Территории сельских обществ и их союзов горного Дагестана в XIV—XIX вв.— В кн.: Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—нач. XIX в. Махачкала, 1981, с. 98.

Показателен в этом плане рассказ о встрече с *сухасулу*, записанный Х. М. Халиловым в сел. Кумух. В нем рассказывается как *сухасулу*, навалившись на женщину, начала ее душиить, но та сумела овладеть ее ожерельем.

На следующую ночь к этой женщине вновь пришла *сухасулу* и жалобно просила отдать ожерелье, взамен она обещала исполнить любую просьбу женщины: «Я сказала, чтобы она вылечила меня силой своего волшебства, принесла нам много масла, меду и муки. К утру у нас в доме было все. Она сжала и обмолотила урожай с нашего поля, заготовила дрова на зиму. Когда она поклялась, что больше не придет в нашу семью, я отдала ей ожерелье и навсегда избавилась от нее и от той болезни»⁴³.

Домашний дух андийцев (челкан) представляется в образе кошки с усами, напоминающей своим обликом человека⁴⁴. Зрительно в образе домашнего духа как бы сочетаются демонические и человеческие черты, но при этом антропоморфные явно преобладают. Как правило, домашний дух в позднейших представлениях выступает как злое существо. Так, например, рассказывают, что челкан якобы может вызвать у четырех-пятимесячных детей кровь из носа, от чего они умирают.

Из жизненного опыта известно, что потеря крови грозит смертью. По верованию же народа, кровь имеет отношение к душе человека.

У хунзахцев домашний дух — *хегело* (*хъегелело*, *хъегелеро*, или *щэг/ик/у*), не дает заговорить, вскрикнуть. Но если человеку удастся хотя бы застонать, дух отступает. А если прошептать молитву, то *хегело* исчезает, а наутро около дома или порога находят глиняные черепки. Говорят, что *хегело* сотворен из обожженной глины⁴⁵.

Итак, в процессе трансформации образ покровителя дома представлен в разных обликах (змей, женщины в белом, с распущенными длинными волосами, доброго старца и т. д.), а также наделенным различными функциями (от доброго покровителя дома, духа благополучия, изобилия, везения до злого духа).

В отличие от вышеприведенных образов, домашние духи у рутульцев, аварцев (сел. Зубутли) выступают покровительницами ковроткачества, т. е. функции их определяются в зависимости от основного рода деятельности. У рутульцев добрых домашних духов называют *тушед рышбеI*. Рассказывают, что *Тушед рышбеI* жили в стене дома Мазукаев. На ночь люди

приносили в этот дом пряжу, а утром забирали сотканые *тушед рышбеI* ковры и паласы. Но однажды сосед Мазукаевых по прозвищу *Пишк/ины* возроптал: «Надоел этот стук, когда это кончится? Не можем спать от этого шума!» — Говорят, из стен трижды раздалось: «Неблагодарные *Пишк/ины*!». И с тех пор, мол, домашних духов никто не слышал. Обиженные человеческой неблагодарностью, *тушед рышбе* навсегда ушли от них. И сейчас еще стоит в центре села Рутул, около мечети, полуразрушенный дом, где якобы обитали домашние духи»⁴⁶.

Рутулки — искусные ковровщицы — мечтали с чудесных помощниках в их кропотливой и трудоемкой работе. Именно такими выступают в приведенном рассказе добрые феи — духи ковроткачества.

В сел. Зубутли покровительницу ковроткачества называют *Тамирхьояс*. Лингвист Я. Сулейманов при объяснении этимологии этого слова предполагает, что оно восходит к андийскому языку.

Тамир + хьо + йас

Мурта + льо (лей) + йас

В букв. пер.: бурку изготавливающая девушка.

Говорят, что в прошлом зубутлинцы находили утром дома вычесанную Тамирхьояс шерсть, вытканые ею ковры, выделанные бурки и т. д. По верованию зубутлинцев, Тамирхьояс управляет процессом изготовления войлочного паласа, поскольку при ручном его прессовании она находится посредине женщин, изготавливающих палас. В сказочной интерпретации образ Тамирхьояс выступает во множественном числе в качестве добрых духов.

Рассказывают, что у одной женщины была дочь, очень ленивая, любящая поесть, за день она съедала 9 лепешек. Однажды мать, взяв одну лепешку, пошла в горы. Когда она дошла до крайины села, дочка, побежавшая вслед за ней, стала кричать:

— Из девяти одной не хватает!

Чабан, который шел вместе с женщиной, заинтересовался о чем говорит ее дочь. И она ответила, что ее дочь любит чесать шерсть и прядь, что за один день она прядет девять мотков шерсти, что один моток она взяла с собой, об этом и спрашивает дочь.

Чабан, имевший большое количество шерсти, подумал, что эта девушка подходит ему в жены, вскоре женился на ней.

Утром перед уходом в горы к отарам овец, чабан сказал жене, чтобы она начесала шерсть и выделала ему бурку. Но

⁴³ Зап. Х. М. Халиловым в 1979 г. в сел. Кумух Лакского района от *Зубаржат Рамазановой*, 54 лет.

⁴⁴ Зап. намн. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 383.

⁴⁵ Из зап. мл. науч. сотрудника ИИЯЛ З. З. *Гаджиевой*.

⁴⁶ Зап. ф. *Ибрагимовой* — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 391.

жена не умела ничего делать. Макнув шерсть в мед, она стала прочесывать ее через гребень, но шерсть прилипала к гребню и женщина никак не могла ее вытащить. Исколов пальцы об острые зубья гребня, она стала плакать от боли. Темирхьяосал с интересом наблюдали за ней. Рядом с ними был их единственный брат, который тяжело болел: у него в горле образовался нарыв, поэтому он ничего не мог есть. Глядя на нелепые действия девушки, он звонко рассмеялся, нарыв его прорвался, и он выздоровел. Обрадованные, что их брат выздоровел, тамирхьяосал тотчас помогли девушке: одни стали чесать шерсть, другие прясть, третьи — выделывать бурки, ткать ковры и к приходу чабана повесили их на гвоздь⁴⁷.

В этом рассказе использован характерный сказочный прием, когда неумение, незнание, неприспособленность героини неожиданно приводят к благополучному финалу⁴⁸.

В селении Шуланиб Гунибского района бытуют рассказы о мифологическом персонаже *Гамалактар*⁴⁹ прямо противоположном Тамирхьяос. Он собирает клубки ниток как подаяние. (Клубок ниток на аварском языке обозначается словом *гамал*, вероятно, отсюда и произошло имя этого персонажа). Говорят, что у тех, кто не имел ниток, *Гамалактар* забирал детей.

В разной национальной среде прослеживается интересная трактовка образа голодного духа. Основой для возникновения этого образа послужили, видимо, вера в загробную жизнь душ умерших, в то, что они в виде привидений бродят по земле, а также почитание предков. Голодные духи стараются вымещать на людях недовольство, мстя им за то, что они не совершают жертвоприношений.

Поскольку народная фантазия уподобила существование душ умерших жизни живых, обитающих на земле людей, то полагают, что души в их загробном бытии, испытывают либо довольство, либо неудовлетворенность, в зависимости от того, получают ли они все нужное или терпят недостаток. Отсюда, возможно, и идет обычай совершать жертвоприношения, чтобы успокоить дух умершего. Душам умерших, которые не получают жертв и терпят нужду, в народе дается название «голодные духи».

У кумыков голодный дух называется *арбаъ*. Как полагают С. Ш. Гаджиева и А. М. Аджиев, это «дух предков, широко

известный в верованиях тюркских народов»⁵⁰. Рутульцы же голодного духа называют плачущим духом (*цлыр*) он якобы плачет, когда ему не приносят жертвоприношений. И представляют они его в образе мужчины в черном или в образе белых мотыльков⁵¹.

По верованию цахурцев⁵², голодные духи бывают в облике голубей, невидимых для людей, чтобы не тревожить их хозяйки-мусульманки в пятницу⁵³ не занимаются уборкой в доме.

Аварцы представляли голодный дух (бакъараб рухI) существом огромных размеров, достигающим неба. У него огромные, похожие на человеческие, руки, ноги. В селении Хиндах Советского района считали, что есть голодный дух черный (злой) и белый (добрый), которому приносили жертвоприношения⁵⁴.

По верованию лакцев, голодный дух (*кляла члери* — букв. белая борода), представляется в белоснежной одежде, с седой бородой. Соответственно он имеет название «седая борода». В народе говорилось, что если голодный дух (седая борода) попросит хлеба и ему откажут в этом, то из дома исчезнет благодать⁵⁵.

На основе народных верований о голодном духе возникли легенды, суеверные рассказы.

В своеобразной шиназской легенде «Пейгамбар и голодный дух» в назидательной форме передается мысль о необходимости совершать жертвоприношения для умерших. Проводником этого выступает Пейгамбар (*пейгъамбар* — по перс. пророк). Для наглядности приведем содержание названной выше легенды: «Как-то в село Шиназ пришел Пейгамбар. У него не было там кунаков и время было позднее, поэтому

⁵⁰ Согласно верованию кумыков, в комнате покойного 40 дней оставляли зажженный свет, т. к. считалось, что в эти дни приходит дух покойного и следит за тем, какое «уважение» оказывают близкие его памяти (См.: С. Ш. Гаджиева, А. М. Аджиев. «Похоронный обряд и причитания кумыков». — В кн.: Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980; с. 49). По верованиям лезгин, также в дом покойного приходят их духи, чтобы узнать, совершали ли по ним садака в четверг вечером, или нет. Если родственники сделали жертвоприношение, духи — ушли радоваться, счастливые, а в противном случае — грустные, опечаленные (зап. А. Ганиевой. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 267, л. 54). По верованию аварцев (сел. Зубутли Казбековского района), голодные духи обычно появляются около порога жилищ родственников в вечерние или утренние сумерки. Если не сделать жертвоприношений, голодные духи вызывают ускорение смерти родственника, чтобы для них совершили жертвоприношение. (Зап. А. Абдурахмановым — Там же, ф. 9, оп. 1, д. 421).

⁵¹ Зап. нами от Б. Исаевой в сел. Рутул. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 421.

⁵² Там же.

⁵³ Пятница, согласно мусульманским верованиям, священный день.

⁵⁴ Зап. нами — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 9, д. 421.

⁵⁵ Зап. Халиловым Х. М. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 9, д. 421.

⁴⁷ Зап. нами в 1983 г. в Зубутли-Миатли от Муминат Гаджидадаевой, 25 лет.

⁴⁸ См. об этом: Агиева Ф. А. Дагестанская народная сказка. Махачкала, 1983, с. 55—77.

⁴⁹ Устное сообщение мл. науч. сотрудника ИИЯЛ И. А. Исакова.

он, по существующему в селении обычаю, остался ночевать на кладбище. В полночь Пейгамбар услышал какие-то нечленораздельные звуки. Он встал и осмотрелся. Под одним надгробным камнем он увидел странное существо, очень худое, изможденное, которое никак нельзя было принять за человека. Оно тяжело стонало и плакало. Пейгамбар удивленно спросил: «В чем дело, что с тобой?» Тот ответил: «Все мои товарищи-покойники пошли к родственникам, совершившим жертвоприношения для них. Они поели там, а теперь отдыхают. Я же голоден, не могу уснуть. И у меня имеется родственник (он назвал его), которому я оставил дом. Но он в память обо мне не раздает жертвоприношений, поэтому я такой худой».

Пророк пошел в селение и нашел дом родственника покойного. Он сказал хозяину дома, что не имеет в селении кунаков, если тот позволит, то он остановится у него. Хозяин очень радушно принял его: поставил перед ним богатое угощение. Пейгамбар, извинившись, сказал хозяину, что он обычно, прежде чем приступить к еде, раздает садака⁵⁶ беднякам. Хозяин не стал обижать гостя и поступил, как тот пожелал. Только после этого хозяин и гость поели. Перед едой гость про себя прочитал молитву.

На следующую ночь Пейгамбар, явившись на кладбище, поздоровался с покойниками. На его приветствие ответил молодой здоровый юноша. Пейгамбар не узнал его — это был его вчерашний знакомый: стоило совершить для него жертвоприношение, как он преобразился, принял облик здорового молодого человека⁵⁷.

Хотя верования о почитании умерших имеют мусульманскую окраску, возникновение их можно отнести к патриархально-родовому строю⁵⁸. Приведенная выше легенда сложилась, видимо, на основе мусульманских воззрений о почитании умерших, но восходит она к древнейшим религиозным представлениям.

На первый взгляд, удивителен обычай шиназцев, согласно которому приезжий, не имеющий кунаков, ночует на кладбище. У народов Дагестана кладбище считалось святым местом. Об этом говорят и дагестанские пословицы: «Ночевать оставайся на кладбище, молиться иди в мечеть» (кумыкс.). «Если нет кунака — ночуй на кладбище» (лез.). Поверье, бытующее в сел. Зубутли Казбековского района о том, что смерть скотины, привыкшей пастись на кладбище, отводит беду от дома

⁵⁶ Садака — жертвоприношение.

⁵⁷ Зап. нами от А. Гаджисалиевой в сел. Шиназ Рутульского района.— Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 421, с. 53—54.

⁵⁸ Басилов, В. Н. Указ. соч., с. 77.

хозяина, опосредственно отражает святость кладбища. Животные, которые приобщались к его сверхъестественной силе, становятся почитаемыми.

Установка на истинность повествования довольно убедительно проявляется в рассказах о голодном духе, поскольку они служат как бы показаниями очевидца о странном, необычном случае, поэтому основная их функция информативная, а художественно они, как правило, не совершенны. Встреча с голодным духом является стержнем произведения. Очевидцем в нем выступает обыкновенный человек, которому довелось видеться с мифологическим персонажем. Так, информатор из сел. Хачада Советского района рассказывает, что одна старая женщина как-то шла в хутор за коровами. Когда она совершила вечерний намаз, перед ней предстало существо огромных размеров, достигающее неба. Это был голодный дух. У него были огромные, но похожие на человеческие, руки и ноги. Старушка при виде его тут же стала молиться. Дух стал постепенно удаляться от нее. Дойдя до пропасти, он сказал ей: «Если бы ты не молилась, у тебя не осталось бы ни капли крови». Рассказывают, что после встречи с голодным духом старуха долго и тяжело болела⁵⁹.

По рассказам кубачинцев, человек, встретивший голодного духа, слабеет, заболевает не от страха, а от того, что дух забирает у него жизненную энергию, поэтому для восстановления утраченной силы ему дают пожевать кусочек хлеба⁶⁰.

У многих народов некоторые растения, хлеб (точнее хлебный дух, а в позднейшем — бессмертная богиня) были почитаемы⁶¹, и в дагестанских верованиях, мифологических рассказах хлеб священен, наделен магической силой, способной ограждать людей от действий злых духов. Так, у рутульцев, когда выводили ночью на улицу ребенка, за пазуху клали кусочек хлеба⁶².

По верованию дагестанцев, иголка, которой зашивали саван, имеет магическую силу: отгоняет злых духов, и в частности голодного духа. Рассказывают, что один человек возвращался домой ночью через гору Шишилик. Оглянувшись, чтобы посмотреть, не идет ли попутчик, и увидев невдалеке существо, похожее на человека, он пошел быстрее, не оборачиваясь, и тут же услышал: «Эй, Али, скинь шапку с головы!»

Путник зашагал еще быстрее. Существо выкрикнуло свою просьбу дважды, но он еще крепче натянул шапку. Оглянувшись

⁵⁹ Зап. нами — Рук. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, д. 432.

⁶⁰ Зап. нами от П. А. Абдулаевой в сел. Кубачи.— Там же, ф. 9, оп. 1, д. 421.

⁶¹ Фрэзер Д. Золотая ветвь, 1928, вып. 3.

⁶² Устное сообщение Ф. М. Ибрагимовой.

назад и увидел огненный столб, поднимающийся в небо. От испуга он потерял сознание, а очнувшись, обнаружил, что шапка оставалась на голове. И вновь он услышал обращенные к нему слова: «Если бы твоя шапка слетела с головы, я бы тебя мигом уничтожила». В шапку путника была заколота иголка, которой зашивали саван, поэтому то существо, оказавшееся голодным духом, не смогло причинить зла прохожему.

Рассказы о голодном духе конкретизированы. Для них характерно: зловещность обстановки, ограждение персонажа магическими действиями от посягательств голодного духа, душевное потрясение и в результате трагический исход. Образ голодного духа статичен, под воздействием времени или обстоятельств он не развивается, не изменяется.

Из изложенного вытекает, что в древних представлениях народов Дагестана значительное место занимали образы: мифологические (покровители ковроткачества, дома, «Мать ветров»), демонологические (домашний, голодный духи), магические (деревянный или железный ключ, железные инструменты), которые имеют генетическую и типологическую общность. Многоликость образа покровителя дома в фольклоре народов Дагестана объясняется его сложностью, древностью происхождения и эволюцией. Традиционность этого образа и древность его исторических корней позволяют проследить единый путь трансформации его в дагестанском фольклоре.

Изучение мифологических образов, сложившихся на основе народных верований, имеет важное значение для раскрытия древних воззрений, дает ключ к пониманию как идеологии далекой древности, так и развившихся позже идей, нашедших отражение в фольклоре.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ЦН РАН



instituteofhistory.ru

ОТРАЖЕНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В ДЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Детский фольклор — один из сложных синкретических видов народного творчества. К нему относятся не только произведения, созданные и исполняемые самими детьми, но и некоторые традиционные жанры, исчезнувшие в фольклоре взрослых, перешедшие к детям и ставшие составной частью детского фольклорного репертуара. Календарно-обрядовая поэзия взрослых на определенной стадии развития общества (она исполнялась при активном участии детей) частично трансформировалась соответственно психологии и потребностям детского возраста и стала неотъемлемой частью их фольклора.

Дети принимали активное участие во многих обрядах взрослых. Таковы обряды вызывания дождя, заклинания солнца, встречи весны, проведения первой борозды и другие. Некоторые тексты заклинаний и обрядовые действия взрослых, воспринятые детьми, потеряли свою магическую направленность и стали развлекательными песенками, детскими забавными играми. Таковы: обращения к первому весеннему дождю, к языческим божествам горцев Дагестана, игра в солнце, в изгнание града и т. д.

Во многих из этих обрядов и в фольклоре, относимом к ним, сохранились отголоски мифологических воззрений взрослых. Особенно показателен в этом отношении обряд встречи весны, который происходил 22 марта. Он сопровождался празднованием, в котором народ выражал радость по поводу пробуждения природы.

Аварцы называли наступление весны *ихх чичей* «наступление весны», лезгины — *яран сувар* «красный день», лакцы — *интнил хьхьу* «весенняя ночь», кумыки, как и некоторые другие народы Востока, — *навруз байрам* «праздник нового дня»¹.

¹ См.: Чурсин Г. Ф. Этнографический очерк «Аварцы». — Рукоп. фонд Ин-та ист., яз. и лит-ры Дагфиллала АН СССР (ИИЯЛ), ф. 1, оп. 5, л. 65; Хайбуллаев С. М. Аварская народная лирика. Махачкала, 1961, с. 20; Ганиева А. М. Народная лирическая поэзия лезгин. Махачкала, 1976, с. 30.

У аварцев накануне первого дня весны женщины пекли для детей обрядовые хлебцы в виде фигур различных животных, мальчики лепили из глины конусы, в верхнюю часть которых втыкали сухие палочки или стебли растений. Ночью, в канун 22-го марта, они зажигали сухие стебли и при помощи пращи пускали их в воздух. Зажигался также костер, вокруг которого веселилась молодежь. Этот праздник отмечался всеми народностями Дагестана в основных чертах одинаково.

Обычай выпекания обрядовых хлебцев, как рассматривает его В. И. Чичеров, имел магическую цель предохранения, размножения скота, птицы². Горящие предметы, пущенные в воздух, символизировали солнце. В этом ритуальном действии со следами древней мифологии выражалось желание человека помочь солнцу в борьбе с холодом, ускорить наступление тепла, необходимого для земледельческих работ. Зажигание костров преследовало ту же цель.

В многообразный ритуал встречи наступающего нового земледельческого года неизменным элементом входило словесное творчество. Исполняемая при этом песня носила соответствующий празднику и времени года характер, в ней отразились антропоморфические представления народа.

Ихх чІчІун зобил нако гьарс-вай .
МугІрузда харил нако гьарс-вай
Херда шобил нако гьарс-вай
Кьурда гІачизул нако гьарс-вай.
ГІурух бачазул нако гьарс-вай,
ЦІцІадул ихазул нако гьарс-вай³.

С наступлением весны напевы неба, гьарс-вай,
На склонах гор напевы травы, гьарс-вай
На траве напевы росы, гьарс-вай,
На склонах гор напев коров, гьарс-вай.
У реки напевы телят, гьарс-вай,
Напевы проливных дождей, гьарс-вай.

Эта песня исполнялась детьми. Текст ее лаконичен и прост. Он построен в форме констатации перемен в весенней природе. Рефрен *гьарс-вай* придает ему ликующий, праздничный характер, служит объединяющей основой, а ритмико-звуковые эмоциональные элементы подчеркивают его древность, «когда эмоциональный элемент был сильнее содержательного»⁴.

² См.: Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957, с. 76.

³ Из материалов, собранных автором; текст записан от П. Алиевой, 65 лет, в сел. Кахиб Советского р-на.

⁴ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 206.

Незадолго до первого дня весны, лакские мальчики готовили *тІурци*, т. е. комки глины, и втыкали в них сухие стебли трав. В ночь на первый день весны зажигали их и с помощью пращи пускали в воздух. При этом дети пели:

Пусть наполнятся дома зерном,
Закрома наполнятся рисом,
Хлев наполнится скотом,
Насест наполнится курами,
Края крыши заполнятся вязанками дров
Крыши наполнятся кизяком,
Тому, кто даст, пусть родится сын⁵.

Праздник встречи весны у кумыков проходил несколько иначе, нежели у лакцев и аварцев. Готовясь к этому, женщины пекли сладости, а вечером в канун праздника зажигали лампы и ставили на окна. Вечером дети ходили по дворам с пением обрядовой песни. В каждом доме их одаривали.

С днем навруза, днем весны,
Мы поздравить вас должны,
Ассаламуалайкум!
Да просеется тоска,
Да просеется мука,
А мука у вас бела.
Испеките вы пирог —
Нам отрежьте кусок⁶.

Горящие лампы, как костры и лучины, сопутствующие совершению обряда, символизировали приход весны.

Следы поклонения огню встречаются у аварцев: *цІа хІа-рамлъайги* «клянусь огнем», *цІадул канлъи хІарамлъайги* «клянусь светом огня». К огню прибегали и как к магической очистительной и исцеляющей силе.

Словесное творчество весенних обрядов носит характер заклинаний, их главный пафос отвести нужду и беду от крестьянина. Во имя этого человек одушевлял силы природы и обращал к ним свои просьбы.

Приведем примеры, когда обряды, и связанная с ними поэзия, с развитием общественного сознания, потеряли значимость и полностью перешли к детям как развлечения, но в них в разной степени сохранились элементы древних верований народа.

Когда по склону горы опускались тучи, аварские дети пели и скандировали:

⁵ Расскажи мне что-нибудь. Перевод Н. Гребнева. Махачкала: Дагучпедгиз, 1964, с. 8.

⁶ Расскажи мне что-нибудь, с. 10.

Чвахе, чвахе Цад, мун,
Къела дес куйги,
Къватинегги вахъун,
Къела дус оцги,
Къела ва цойгидабги ⁷.

Лейся, лейся дождик,
Дам тебе овцу,
Выйдя во двор,
Дам тебе быка,
Дам и еще кое-что.

В приведенном заклинании отразился обряд древних — принесение жертвы дождю. Аналогично содержание заклинания, бытующее в кумыкском детском фольклоре, где олицетворение природы характеризует эпоху господства антропоморфических представлений народа.

Если дождь только накрапывал, и не было уверенности, что он продолжится, дети совершали игру-заклинание, они выходили на улицу, надев на голову мешки, и кружились на месте, вытянув руки в стороны и приговаривая.

Яв, яв, явлу (майлы) къалач берирмен
Иди, иди (масляный) дам тебе калач ⁸,

Детские календарные песни, обращенные к дождю, у аварцев имеют несколько разновидностей в текстовом содержании.

В Ахвахском районе, когда начинал накрапывать весенний дождь, дети скандировали и хором пели:

Байги, кюдо, чвахун уад,
Чвахайги, кюдо, гонгал,
Хвайги, кюдо, оцхутгал,
Гурчин хер бакъван бугин
Гурхга, кюдо, нижеда,
Нижер рухбахиялда
Гисинал бестгалазда,
Мацгалъалареб боцгуда,
Байги, кюдо, байги ⁹.

О старая, пусть пойдет сильный дождь,
Пусть, старая, польются желобки,
Пусть умрут, старая, насекомые.

⁷ Из материалов, собранных автором; текст записан от Х. Алиевой, 78 лет, в сел. Гента Советского р-на.

⁸ Аджиев А. М. Календарно-обрядовая поэзия кумыков. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, № 253, с. 21.

⁹ Из материалов, собранных автором, текст записан от М. Магомедова, 80 лет, в сел. Тлах Советского р-на.

Земля, трава высохли,
Пожалей, старая, нас,
Не дай нам умереть,
Пожалей младенцев и сирот,
Не умеющих говорить животных.
О, старая, пусть, пусть пойдет дождь!

Жалобное, эмоционально выраженное моление, должное якобы предотвратить катастрофу — засуху, здесь обращено к женщине, *кюдо* (старая или бабушка), которой издревле люди молились о ниспослании дождя, урожая. Богиня-мать у многих народов мира являлась универсальным божеством ¹⁰.

В детских календарных песнях отразились и народные поверья, связанные с первым весенним дождем.

По народному поверью, первый весенний дождь обладал очищающим и исцеляющим свойством. В селении Цунта еще до недавнего времени можно было увидеть, как группа девочек, стоя под теплым дождем, пела:

Бетер шула,
Гъан шула,
Шулаб сахлъин
Къе, кюдо ¹¹.

Голова крепкая,
Тело крепкое,
Дай крепкое
Здоровье, о бабушка!

По своему происхождению заклинание весьма архаично. О якобы исцеляющем свойстве весеннего дождя свидетельствует заклинание, произнося которое ребенку смачивали ручки, ножки и лобик дождевой водой:

Хгалхъупасул кгал,
Клариласул бер,
Лъадал чурайги,
Цадад бухгайги,
Босе аллагъ, гъаб,
Дир лъимадул,
Чорхолъ бугеб унти ¹².

¹⁰ См.: Штенберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Издание Института народов Севера ЦИК СССР им. П. Т. Смиловича, 1936, с. 40.

¹¹ Из материалов, собранных автором; текст записан от Т. Алиева, 11 лет, в сел. Хини Хунзахского р-на.

¹² Из материалов, собранных автором; текст записан от А. Магомедовой, 72 лет, в сел. Цунта Цунтинского р-на.

Язык завистника,
Глаза Карилова,
Чтобы смыла вода,
Чтобы сжег дождь.
Забери, о бог,
Эту болезнь
Из тела моего ребенка.

В детской календарной поэзии, отразилось анимистическое мировоззрение человека, в ней небесные светила и явления природы предстают в виде одушевленных существ.

В детской игре «задержание солнца», сохранившей следы видимой связи с некогда ритуальным действием, солнце одушевлено.

Игра проходит следующим образом: выбирают самую круглолицую девочку, одевают в красный наряд. В народном понятии все круглое — символ солнца (аварцы, восхищаясь красотой женщины говорят: *бакъ гладинаб гургинаб гьумер бугей яс «круглолицая, подобна солнцу»*). Девочку сопровождают на поляну подружки, которые окружают ее и поют, держа горящие лучины.

Бакъ шун,
Шуб ккун,
Шубил эмен,
Инсуца ккун,
Хама ккун Гуряца
Бече кун Гандадерица ¹³.

Солнце взойди,
Роса на траве,
Отца росы
Папа поймал,
Мать солнца
Мы поймали,
Осла поймали урийцы,
Теленка поймали андийцы.

Девочка делает попытку вырваться, однако остальные участники плотно ее окружают и протягивают к ней лучины. Так повторяется несколько раз, пока та, что в кругу, не разрывает цепь рук.

Удерживая символ солнца, древние люди, очевидно, стремились подольше удержать жизнетворящее светило в небе. Лучины же представляют собой элемент магического обряда, имеющий целью поддержать энергию солнца.

¹³ Из материалов, собранных автором; текст записан от М. Мусаева, 78 лет, в сел. Гента Советского р-на.

Отголоски анимистических воззрений отразились в агульской детской игре — в инсценировке выдачи замуж солнца за луну. Свадебный обряд соединения луны и солнца представлен в персонифицированном облике. Обряженная в желтое одеяние кукла-девочка Беркинцай представляет солнце, кукла-мальчик Шахбан, одетый в черную черкеску — дождь и черные тучи. Обрядовая инсценировка перекликается с кумыкской легендой о солнце и луне, последняя догоняет солнце и не может догнать ¹⁴. Детская игра отражает обряд сватовства луны и солнца.

Беркинцай шуй канде,
Шах бан будне дифарканде,
Лаилаха илалах.
Дифар, Ухьалархай.
Рахъар вазарахъмавай ¹⁵.

Нашей Беркинцай нужен муж,
Кукле Шахбану нужны тучи,
Лаилаха, илалах,
Тучи, вверх уходите,
Луна и солнце, ниже опуститесь.

Древнее мировоззрение отразилось и в детской игре под названием «изгнание града». Во время дождя с градом дети собираются под навесом и бросают камешки в градины, приговаривая:

Цин-цин цидал горо,
Цин-бахъараб — чеггер гьедо,
Баче нухги Чолониб,
Чолониса ккалахе,
Ачида, чида, чумида
Хъамида, хъудал рагъида! ¹⁶

Зло-зло злой град,
Рзвозлившаяся черная ворона,

¹⁴ Содержание легенды таково: когда-то луна и солнце были молодыми влюбленными. Солнце красивой девушкой, луна — юношей. Как-то юноша застал ее за работой — девушка мазала земляной пол веранды серой глиной. Он стал с ней шутить. Девушка рассердилась, бросила в него кусок овчины, которой мазала пол, а сама убежала, превратившись в солнце, юноша, став луной, пустился в погоню. До сих пор луна не может догнать солнце и наказать его. Пятна, которые видны на луне — следы глины.

¹⁵ Рукоп. фонд Даггосуниверситета, д. № 3.

¹⁶ Из материалов, собранных автором; текст записан от Т. Гасанова, в сел. Хиндах Гунибского р-на.

Бери направление в Чолониб
Из Чолониба — в ущелье.

Последние две строчки, построенные на ритмическом созвучии, не переводятся. Ритуальное действие «изгнание града», ставшее детской игрой, некогда бытовало у древних аварцев. Существовало поверье, что перед грозовой тучей летит огромная птица и ведет за собой град, чтобы заставить птицу взять другое направление, все мужчины поднимали стрельбу, и, если град не выпадал, устраивали пир. А забрасывание градин камешками, может быть, связано с большой ролью камня в далеком прошлом, когда он был и молотом, и ножом, и метательным снарядом, то есть самым действенным орудием человека. Возможно, что это связано с культом камня.

Даргинские дети, когда надвигаются грозовые тучи, кладут в железный совок раскаленные угли и идут навстречу грозе, произнося:

Итил хъулив хъулки тев,
Хъала гелав гъармук тев,
Буцлар къамца лябкъули
Цала кяхи лябкъули —
Гъаби, дирикь, гъаби, дирих ¹⁷.

В той комнате вор,
А за домом разбойник,
Идут раскаленные щипцы
Идет совок с огнем,
Беги, туман, беги.

Тот факт, что для отпугивания града используются железные предметы, свидетельствует о более позднем времени этого варианта. С развитием первобытной техники и заменой каменных орудий металлическими складываются представления об исцелительной и оберегаемой силе железа. Так с целью оберега в люльку под голову ребенка клали железные предметы от сглаза ¹⁸.

В детской календарной поэзии наблюдается и такой факт. Ранее бытовавшие в тексте понятия и выражения, как правило, переосмыслиются и заменяются доступными и импонирующими ребенку. Так произошла трансформация бытующего в Дагестане наиболее древнего обряда — заклинания, обращенного к богине-доброжелательнице и хранительнице домашнего очага *карж*, представляемой в образе белой змеи,

¹⁷ Рукоп. фонд Даггосуниверситета, д. 3.

¹⁸ См.: Чурсин Г. С. Этнографический очерк «Аварцы». — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 5, оп. 1, д. 65, с. 16.

чтобы она поселилась в доме во избежание несчастий. По старинным обычаям, после того, как достраивался дом, его хозяева ставили в углу дома чашку молока для божества. Таким образом они приглашали карж в этот дом.

В Советском районе, близ селения Гента, есть холм с названием *Карж ахлулеб гох!* «Холм, откуда вызывали карж».

Текст заклинания стал сопровождением детской игры в домики:

Ца кье гадамал чагІні
ТІаса рокъой яха, карж ¹⁹
Гъал жал шал кколел нужор?
ЦІулгІучІал хириай
Гъал цоял жал шал колел?
КІиликІичІал, дахІалай
Рокъор шал ругел ножор?
КІалтІа бухун гъвала буго дахІалай
ГъастІа букІун кето буго дахІалай.
Хвизе гъабун чурла буго, дахІалай,
Кванан ине ГІодой йикІа дахІалай.
ГІодой чІезе заман гъечІо, хириай,
Баркатлъейги хириай ²⁰.

* * *

Дайте, огонь, люди.
Поднимайся, карж,
Это что у вас?
Дрова, дорогая.
А это что?
Замки, дорогая.
А кто у вас дома?
Во дворе привязана овца, милая,
У камня сидит котенок, милая,
Приготовила суп для еды, милая,
Садись кушать, милая.
У меня нет времени садиться, дорогие,
Живите счастливо, дорогие.

Заклинание, содержащее просьбу, облачено в сугубо материальную оболочку введением многих подробностей домашнего быта. Возможно, что текст сильно изменился, и какой была его прежняя лексическая оформленность сказать трудно.

¹⁹ Карж — божество — доброжелательница и хранительница домашнего очага, представляемая в образе белой змеи.

²⁰ Из материалов, собранных автором; текст записан от М. Умарова, 83 лет, в сел. Тидиб Советского р-на.

Однако и в том контексте, который дошел до наших дней, сохранились элементы древних верований. Таков образ доброго божества карж — хранительницы благополучия домашнего очага, обитательницы дома. Обращение к ней в тексте дано в форме мягкой доброжелательности и радушного гостеприимства.

О переосмыслении образа божества свидетельствует то, что в другом, параллельно бытующем варианте, карж заменено словом девочка:

— ЦІа кье гІадамал чагІн!
ТІаса рокъой яха, яс...²¹
Дайте огонь, люди,
Поднимайся, девочка.

В целом текст имеет тот же вид.

Типологичный образ древнего происхождения встречаем и в произведении ногоайского фольклора. Взявшись за ручки и окружив жеребенка, дети прыгают вокруг него, произнося:

Сказала «красный»,
Сказала «огонь»,
Пойдем сказала к Дал
Пойдем, дорогой, в дом «Саврёт»,
А в «Саврете» тень,
В тени будет играть жеребенок,
Мой жеребенок станет конем.
Если береза не высока —
Откуда тень, прохлада для воды?
Если Дал не добра —
Откуда мне жеребенок?²²

Богиня Дал — мифологический образ грузинского фольклора — владычица зверей. Ее имя имеет ряд параллелей в языках Кавказа: Дела, Елта, Дал, Зал²³.

Упоминание о богине Дал мы встречаем также в ногоайской колыбельной песне. А в ниже приводимом ногоайском тексте имя божества Дал заменено бытовым понятием — бабушка.

Сказала «красный»,
Сказала «огонь»
Пойдем к бабушке

Пойдем, дорогой, в сад бабушки,
А в саду тень
В тени будет играть жеребенок,
Мой жеребенок станет конем.
Если береза не высока —
Откуда тень, прохлада для воды?
Если бабушка не добр —
Откуда мне жеребенок?²⁴

В процессе трансформации многие заклинания, обращенные к богам или олицетворенным силам природы, постепенно теряя свою прежнюю значимость, приобретали и элементы юмора.

Аварские дети летом копают землю в поисках *къвали* «земляного ореха» при этом приговаривают, обращаясь, якобы, к хозяйке земляных орехов:

Нухда батани катан къела,
Куйца гъабунани, къегер къела,
Къе къвалулай дие къвали²⁵.

* * *

Если найду на дороге, дам ткань,
Если окотится баран, дам тебе ягненка
Дай, хозяйка, мне земляной орех.

За орехи дети обещают вознаградить хозяйку земли, но это обещание звучит юмористически — сельские дети знают, что баран никогда не окотится и ткань на дороге не валяется.

Аналогичный текст о обращении к богине природы есть и у лезгин.

А кье, кье, хала,
Заз кьведин чічІ хала²⁶,
А кеве, кеве, тетя,
Покажи, тетя, твой стебель.

Таким образом, приведенные детские календарные песни, относясь к традиции календарно-обрядовой лирики, помогают расширить наши представления о практической жизни человека на очень отдаленной стадии развития, когда поклонение божествам обуславливало создание многоступенчатых магических ритуалов и действий.

С развитием общественного сознания многие календарно-обрядовые песни постепенно трансформировались в детские развлекательные песни и приобретали элементы юмора.

²¹ Из материалов, собранных автором; текст записан от А. Омарова, 70 лет, в сел. Тлярата Тляратинского р-на.

²² Текст предоставила нам студентка ДГУ А. Алимova.

²³ См.: Вирсаладзе Е. Б. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии. М., 1972, с. 271; Халидова М. Р. Мифические персонажи в дагестанском фольклоре. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, д. 203.

²⁴ Ногоайские народные песни / Ногоай халх йырлары. М., 1969, с. 115: (на ногоайском яз.).

²⁵ Из материалов, собранных автором; текст записан от Аминат Магомедовой, 11 лет, в сел. Тлярата Тляратинского р-на.

²⁶ Рукоп. фонд Даггосуниверситета, д. № 12.

СТРУКТУРА И ГЕНЕЗИС КУМЫКСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ЭЛЕМЕНТОВ ПАЛЕОТЮРКСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Изучение структурных компонентов мифологии имеет немаловажное значение для исследования проблем фольклора и языка в широком историко-филологическом аспекте. Подобный подход к явлениям мифологии известен во многих работах. Так, В. Н. Топоров исследует происхождение и сущность ведийского *ṛtā* «универсальный космический закон, определяющий преобразование хаотического состояния в упорядоченное»¹. Путем анализа этимологической структуры указанного термина В. Н. Топоров приходит к определенным выводам, имеющим историко-филологическое значение.

В этом аспекте мифологические элементы кумыкского языка представляют собой исключительный интерес, так как кумыкская мифологическая система прошла довольно сложный исторический путь. Согласно нашим данным она подразделяется на несколько хронологических пластов, соответствующих определенным историческим периодам:

1. *Хуваризмы* — древнейшие тюркские термины, относимые нами к V—IV тыс. до н. э. Термин *хувар* в форме *хбр-оно* известен в древнекитайских письменных источниках со II тыс. до н. э.² Согласно исследованиям Б. Карлгрена, праформа этого этнонима тюрков восстанавливается в форме *хбр-онгно*, которую, по нашему мнению, следует возвести к этимону *ху-бар-оногур/хувар-оногур*. Этим термином мы и определяем древнейшие мифологические элементы, среди которых значительное место занимает наименование главного кумыкского божества *Тенгири*. Образ Тенгири резко выделяется на фоне других тюркских богов, таких, как например, божество смерти Бюрт или бог подземного царства Эрлик. По мнению Г. Дёр-

фера, универсализм функций Тенгири позволяет выделить древнетюркскую религию как монотеистическую; т. е. достигшую одной из высших стадий в религиозно-мифологическом развитии. Г. Дёрфер справедливо полагает, что «древнетюркская религия может быть разделена на три слоя: тотемистический, шаманистический и тенгриистический»³. По представлениям центрально-азиатских народов, макрокосмос делится на верхний, средний и нижний миры, между которыми распределены живые существа, боги и духи. У тюркских народов в верхнем мире находится высшее божество Тенгири, в среднем мире — богиня Умай, в нижнем — Йер-Суб. Божество Тенгири, являясь главой тюркского пантеона, предопределяет судьбы людей, сроки жизни. В памятниках орхоно-енисейских надписей Тенгри антропоморфизован, наделен определенными человеческими чувствами, говорит человеческим языком⁴. Еще более антропоморфизовано это божество в мифологии древних хазар, т. е. у тех тюрков, которые когда-то обитали на территории Дагестана и явились предками кумыков.

Как сообщает М. Каганкатвацци, главный бог хазар Тангрихан представлялся им в образе «чудовищно громадного героя», которому посвящались высокие священные деревья и приносились в жертву кони.

Тенгри как высшее божество было известно еще древним хуннам в форме *ченли*, но эта явно китайская передача хуннского слова имеет в виду хуннскую праформу *тенри* → **ченри* → *ченли*.

Происхождение термина *тенгри* тесно связано именно с тюркскими языками. В связи с этим следует обратить внимание на то обстоятельство, что в алтайских языках теонимы чаще всего возникают на основе генонимов и соционимов, т. е. терминов родства и терминов, выражающих социально-общественные отношения. В этом аспекте показателен эвенкийский теоним *ама* «бог», который дает нам универсальную типологию подобного семантического развития, так как в тунгусо-маньчжурских языках сохранились все промежуточные фазы его семантической эволюции: *ама* «отец» → «предок рода» → «покровитель рода» → «бог» → «небо». В тюркских языках аналогичное развитие представлено в чувашском языке. ср. *ама* «мать» → «мать всего мира» → «богиня мира» → «богиня». Здесь особенно важно подчеркнуть, что в составе якутского варианта *тангара* сохраняется его исходная первоначальная

¹ Топоров В. Н. Ведийское *ṛtā*: к соотношению смысловой структуры и этимологии. — В кн.: Этимология 1979. М., 1981, с. 139—156.

² Haloun G. Lur Ue-tsi-Frage. — *Leitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, 91, 1937, p. 306.

³ Doerfer G. Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen..., Bd. I. Mongolische Elemente im Neupersischen, Wiesbaden, 1963; Bd. II. Türkische Elemente im Neupersischen. Auf bis ta. Wiesbaden 1965.

⁴ Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. — В кн.: Тюркологический сборник. 1977. М., 1981, с. 123.

семема «дух—покровитель рода», что позволяет нам рассматривать этот важнейший термин как результат семантико-морфологического расширения межтюркского корневого элемента *тенг/тенг* со значениями «род, происхождение». Этот корневой компонент *тенг* дал производную форму **тенгис/тенгиз* с последующим ротацированием в огурском диалекте прототюркского языка, т. е. современный вариант *тенгири* образовался из праформы **тенгис/тенгиси* в процессе фонетического перехода исходного *-с-* в *-р-*: **тенгиси* → *тенгири*. В содержательном плане здесь налицо процесс семантической эволюции: *тег/тенг* «род» → *тенгири* «дух-покровитель рода» → «дух» → «божество».

Таким образом, в морфологическом, семантическом и фонетическом отношениях тюркское происхождение этого теонима не вызывает никаких сомнений. Тем более важно отметить наличие его вариантов в ареале Средиземноморья. В связи с этим обстоятельством нам представляется, что в древнейший период своего развития тюркские племена находились в ареале неолитических культур Эгеиды, Анатолии и Северного Ирана, где в период VII—IV тыс. до н. э. были распространены высокоразвитые и генетически связанные культуры Хаджилар, Чатал-Гююк, Сиалк. Есть основания полагать, что сиалковские племена в составе эгейских и анатолийских племен овладели в этот период территориями Балканского полуострова⁵.

Вторгшись на Балканы, анатолийцы смешались с древнейшими эгейцами и индоевропейцами. в результате чего в языке последних отложился палеотюркский субстрат, условно обозначаемый нами как эгеизмы. Элементом этого эгейского субстрата и является общиндоевропейское название божества. Происхождение индоевропейского термина *теос* «бог» связывается некоторыми исследователями с хаттским *тух* — «божество»⁶. Вместе с тем существует и предположение о его связи с адыгским *тхэ* «бог»⁷. Вяч. В. Иванов отмечает, что греческое *деос* «бог» «...не имеет удовлетворительной индоевропейской этимологии»⁸. Возведение индоевропейского *деос* к хаттскому источнику более чем проблематично, так как не учтено то обстоятельство, что этот термин имеет широкое рас-

пространение и в других языках того же региона, ср. шумерское *дингир* «бог»⁹, связь которого с тюркским *тенгири* представляется несомненной. Этот же термин представлен и в эламском языке, ср. *тир* «божество». Наличие шумерского *дингир* и тюркского *тенгири* позволяет восстановить эламскую праформу в виде *тингир*, где имело место стяжение основы. Аналогичное стяжение представлено в тувинском *дэр* «боже-

ство» ← *дээр* ← *денгэр*. В касситском языке основа *дур* «божество» также восходит к более полной форме *дунгур*. Таким образом, наличие этого термина во многих ареальных языках позволяет предположить, что хаттская основа *тух-*, адыгская параллель *тхэ* и индоевропейское *тео-с* восходят к праформам типа *тухур/тхэр/теос* из пратюркского *тенгис/тенгири*¹⁰.

Ие «господин, бог». В кумыкском языке основа *ие* является арханзмом и вытеснена дериватом *ес* → *иеси* «хозяин, господин». В древних тюркских языках эта основа выступает в качестве культонима со значением «божество». Основа эта имеет различные фонетические варианты, ср. туркменское *эйэ*, турецкое *эйэ*, алтайское *ээ*, узбекское *эга*, уйгурское *иги* и т. д. Семантика основы значительно дифференцирована, ср. кумыкское *ие* «господин, хозяин», киргизское «бог», якутское «дух-покровитель», чувашское «злой дух» и т. д. Все эти значения взаимосвязаны. Э. В. Севортян сопоставляет эту основу с древнетюркским *эд* «имущество, добро»¹¹. С этим предположением согласиться трудно по фонетико-семантическим причинам. По мнению К. Менгеса, исходным в этом ряду яв-

⁹ Языки Азии и Африки. М., 1979, т. 3, с. 18.

¹⁰ Вместе с тем можно полагать, что этот пратюркский теоним нашел отражение и в этрусском языке, где имеем основу *сакре* «божественный, священный», ср. также современное русское прилагательное *сакральный*, основа которого проникла из латинского источника. Фонетический переход *-т-* → *-ч-* → *-с-*: *тенгири/* → **ченгири/* → *сакре* подтверждается не только материалами этрусского языка, но и данными других языков, так или иначе связанных с тюркским миром. Например, аналогичное явление имеет место и в современном японском языке, где термин *сора* «небо» → «бог» ← **сонира* /ср. также корейское *ханыр* ← **саныр* «небо, божество»/ восходит к праформе **тора* из **тонира*. Промежуточные варианты подобного фонетического перехода сохранились в современных дравидийских языках, где вариант *тиру* «божество» имеет фонетические синонимы *ширу*, *чиру*, *шири*. Важно отметить стяженный характер дравидийского *дэр*. Полная форма этого теонима в протодравидийском языке должна иметь в своем составе интервокальный *-нг-*, т. е. *тиру* ← **тингиру*, ср. шумерское *дингир*, тюркское *тенгири*. В языке хинди сохраняется форма *тхаккур* «господин», видимо, заимствованная из местного протониндийского субстратного источника, близкого к харалпскому. На юге Индии теоним *тиру/чиру/ширу/шири* входит в состав ряда теонимических топонимов типа *Тируччираппалли*.

¹¹ Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, т. 1, с. 240.

⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Древние Балканы как ареал межязыковых и межкультурных динамических воздействий.— В кн.: Балканские исследования. М., 1982, вып. 7, с. 150.

⁶ Иванов Вяч. В. К проблеме соотношения древнегреческой и хаттской традиций.— В кн.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. М., 1983, с. 62.

⁷ Шакрыл К. С. Очерки по абхазо-адыгским языкам. Сухуми, 1972, с. 84.

⁸ Иванов Вяч. В. Указ, соч., с. 60.

ляется древнетюркский вариант *иди*¹². Такого же мнения придерживаются Г. Рамстедт¹³ и В. Банг, причем последний автор приводит в качестве доказательства термин *эдер* «седло»¹⁴. Однако это предположение не подтверждается на материале алтайских языков. Согласно нашим данным, тюркский *-й-* восходит к фонеме *-н-* в любой позиции¹⁵, что же касается древнетюркского *-д-* в таких основах как *эдер* «седло», то здесь он восходит к более архаичному *-й-*, т. е. *эгер* → *эйер* → *эдер*. Исходя из этого мы полагаем, что древнетюркский вариант *иди* — последняя ступень в фонетической эволюции этого термина: *иге* → *ийе* → *ийи* → *иди*. В прототюркском языке была представлена, по нашему мнению, праформа **ине* «бог», т. е. вариант с *-н-* вместо *-й-*. Учитывая то обстоятельство, что в карлукских языках представлена основа *эга/ига* можно предположить и наличие промежуточного варианта **инге*.

Прототюркская основа *ине* сопоставима с шумерским *эн* «владыка, господин, жрец». Эта основа образует социальный термин *энси* «владыка», Корневой компонент *эн* в сочетании со словом *лиль* «ветер», соответствующим тюркскому *йел* ← **нел* «ветер», образовал теоним *Энлиль* «божество природы». За пределами шумерского языка основа известна в хуррито-урартских языках, ср. *ину* «божество»¹⁶. Видимо, эта основа представлена и в этрусском *аес* «бог»¹⁷.

В алтайских языках существует определенная семантическая взаимосвязь между понятиями «божество» и «верить», ср. др. тюрк. *бют* — «верить» → *бют* «божество, идол»¹⁸. Подобная семантическая связь существует и в данном случае, где прототюркский термин *ине* «божество» можно сопоставить с общетюркским глаголом *инан* — «верить»; кроме этого общего варианта имеются также и другие производные формы, ср. сагайское *ына* — «желать», турецкое *инам* «вера». Совокупность всех этих форм и значений позволяет выделить исходный корневой компонент *ин-* со значением «сущность, истина, вера, божество».

¹² Менгес К. М. Тюркское *иди* «господин» и некоторые его рефлексy в тюркских языках и параллели в других языковых семьях. — Turcolocica. Л., 1976, с. 104.

¹³ Ramstedt G. Der j-laut und damit Lusammenhängende Fragen. — KSL, XVI, 80—81.

¹⁴ Band W. und Rachmati G. R. Die legende von Oyur Qayan. — SPAW, 1931, XXV, 711, прим. 1.

¹⁵ Кадыраджиев К. С. Исконная лексика кумыкского языка. — Автореф. дис..., канд. филолог. наук, 1981, с. 3.

¹⁶ Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967, с. 140.

¹⁷ В отличие от переднеазиатских вариантов в этрусском языке корневой согласный *-н-* также перешел в *-й-*.

¹⁸ Севортян Э. В. ЭСТЯ, т. 11, с. 279.

Къурумсакъ «жертва». Древнейшее значение этого культо-нигилистического термина сохранилось в чагатайском *курумсаг* «жертва». Современное его значение в кумыкском, узбекском и уйгурском языках «негодный, жадный» — результат семантического переосмысления исходного значения. Данный термин состоит из древнейшей основы *курум* и позднейшего аффикса *-саг*. Основа *курум* в значении «жертва» в современных тюркских языках не сохранилась, но нашла отражение в якутском *курум* «калым»; «скот, мясо которого идет на свадебное угощение»; «свадьба, торжество». Наиболее архаичным здесь является значение «скот, мясо которого идет на торжество», оно восходит к прасемеме «жертвенное животное, мясо которого идет на культовые пиршества», отсюда возникает и вторичное значение «свадебное пиршество». Следовательно, мы можем полагать, что основа *курум* имела первоначально значение «жертвенное животное» → «идол, божество». Основа *курум* проникла из карасукского источника в монгольские и тунгусо-маньчжурские языки, ср. письменномонгольское *хурим* «торжество, праздник», эвенкийское *куруим* «свадебное угощение, праздник», *курулим* «жертвенный олень для угощения на торжествах». Последнее значение объясняет и семантику чагатайского варианта *курумсаг* «жертва», т. е. оно восходит к прасемеме «жертвенное животное». В современном калмыкском языке *гурим* — порядок соблюдения обрядовой церемонии, поддерживаемой шаманистической традицией; нарушивший *гурим* наказывается в загробном мире Эрлэг-ханом. Все эти основы заимствованы из древнего палеотюркского источника. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что производность основы *курум* прослеживается именно на тюркской почве. Основа *курум* на фоне якутского синонима *курдум* «торжество» дает возможность предположить здесь общим элементом первичную базу *кур-*, а окончания *-ум/-дум* считать результатом дальнейшей деривации исходной базы *кур-*. Это подтверждается наличием горноалтайского теонима *кур-ту* «идол, божество», соотносимого с чагатайским *кор-чак* «статуя», соответствующего общетюркскому *ковур-чак/кур-чак* «кукла» из первоначального значения «предок, божество, идол в форме куклы». Наличие фонетического варианта *ковур-чак* позволяет предположить, что здесь исходной является первичная база *ковур-*, стяженная до *кур-*, ср. чагатайское *ковурчак*, узбекское *кугурчок*, кумыкское *къурчакъ*. В старокыпчакских языках сохранилась еще одна производная основа *кур-ган* «идол, истукан, кумир»¹⁹. Важно отметить, что в горноалтайском языке сохранились

¹⁹ Курышжанов А. Г. Исследование по лексике старокыпчакского письменного памятника XIII в. Алма-Ата, 1970, с. 168.

мягкорядные варианты ^{||} *кор-мос* «дьявол», ^{||} *кор-мужск* «деревянный идол», где вычленяется вторичная основа ^{||} *корму-*, соответствующая межтюркскому *курум* в составе расширенной основы *курумсаг*. Совокупность всех этих данных дает нам возможность предположить, что здесь исходным является древнейший компонент *кунгур* со значениями мифонима «идол, дух, предок». В известной степени представляет интерес и эламо-касситская параллель данной основы в форме *киур* «божество»²⁰. Сходная основа имеется и в составе мифологической терминологии этрусков в форме *каерим* в значениях «церемониальный, торжественный, священный»²¹.

2. *Геоксюризмы*. В IV тыс. до н. э. на территории Средней Азии обитали, по нашему мнению, урало-алтайские народы. В конце IV тыс. и в начале III тыс. до н. э. сюда из ареала Северного Ирана (Сиалк) вторглись палеотюркские племена, названные нами условно геоксюрскими — по наименованию одной из неолитических культур этого региона. К этому периоду, видимо, и восходит палеотюркский суперстрат в алтайских и уральских языках. Характерным геоксюризмом является, например, зоотермим со значением «мышь», ср. удмуртское *шыр*, финское *хшир*, мордовское *шейер*, венгерское *эгер* из праформы **сингер*²³, которая восходит, по нашему мнению, к тюркскому *согур* «сурок, полевой грызун».

В аспекте мифологии важно отметить наличие в финно-угорских языках таких терминов, как коми — *эн* «бог», удмуртское — *ин* «бог», финское — *илма* «бог» из праформы **инма*²⁴. Основа примыкает к тюркскому *ие* ← **ине*.

Вместе с тем в финно-угорских языках сохраняется древний термин со значением «верить», ср. коми *эск-*, финское *уско-* «верить»²⁵. Эти глаголы соответствуют тюркскому глаголу *ишан-* «верить», где *-и-* восходит к прафонемам *-с-* или *-т-*, ср. монгольское *ит-* «верить». Корневой компонент *ис-/ит-*

²⁰ Алиев И. История Мидии. Баку, 1960, с. 84.

²¹ Слово это проникло из этрусского языка и в латинский, где было зафиксировано как *церемония* из праформы *керемония* → *каеримон-*, откуда оно распространилось и по остальным европейским языкам. Как отмечают специалисты по этрусскому языку: «Латинское слово *saerimonia*, столь странное со своим дифтонгом, не получившее приемлемого объяснения ни у римских, ни у современных ученых, вполне могло произойти от этрусского *saerimo*» / Ernout A. Les éléments étrusques du Vocabulaire latin. — «Bulletin de la Société de linguistique», XXX, 1930, p. 112. /

²³ Finnisch-ugrische Forschungen. Helsingfors, XXX, 18.

²⁴ Itkonen E. Lur geschichte des Vokalismus der ersten Silbe im Tschechremissschen und den permischen sprachen. Helsinki, 1954, № 367, с. 309. / FUF, XXXI. /

²⁵ Лыткин В. И. Исторический вокализм пермских языков. М., 1964, с. 138.

имел в прототюркском языке исходное значение «вера, божество». Сюда же относится венгерский термин *иштен* «бог» из палеотюркского *истен/истем*, ср. др. тюркский антропоним *Истеми*. Этот же корень представлен, видимо, в составе древнетюркского *ышбар* «господин», образованного при помощи аффикса *-бар*. Важно отметить наличие этого мифонима и в дравидийских языках, ср. *иш*, *ишта*, *ишвар*, *ишу* «божество».

Таким образом, можно констатировать, что компонент *иш-* в составе тюркского глагола *ишан-* является древнейшим мифологическим термином.

3. *Кандагаризмы*. В середине III тыс. до н. э. на территории Афганистана, Северной Индии широко расселились кандагарские и хараппские племена палеотюркского происхождения, вышедшие из районов Северного Ирана и Южного Туркменистана. Кандагарские племена были позднее ассимилированы индоарийскими племенами, стоявшими на более низком уровне социально-экономического и культурного развития. Следы кандагарских языков сохранились в качестве субстрата в санскрите и в других индийских языках, а также в дравидийских, которые являются, по нашему мнению, ветвью древних тюркских языков.

Кандагарская мифологическая лексика охватывает многие стороны тюркских и дравидийских языков, ср. древнетюркское *ышбар* «господин» / дравидийское *испура* «божество», тюрк-

ское ^{||} *бут* «идол» / дравидийское *пенд* «бог» и т. д. Среди них особое место занимают два тюркско-дравидийских теонима: *тиру* ← *тенгри* «высшее божество», *умай* ← *ума* «богиня». В дравидийских языках, тамильском и малаялам, первая основа имеет форму *тиру* / ср. эламское *тир*, тувинское *дэр* / и является стяжением из праформы *тингир*, ср. тюркское *тенгири*. В других языках дравидийского происхождения основа *тиру* дала закономерный вариант *чиру/ширу/шри*. Теоним *Шри* ← *тиру* имеет в этих языках два значения: 1) богиня Лакшми; 2) священное божество. Есть основания полагать, что этот термин был представлен и в древнем хараппском языке. В силу этого обстоятельства термин «кандагарский» имеет несколько условный характер, он объединяет два аспекта: собственно кандагарский и более южный хараппский, так как культура Хараппы восходит в своих истоках к древним культурам типа Мундигак или Кандагар²⁶. В кандагарском источнике был представлен и теоним *Ума*, который сохранился в современных дравидийских и санскритском языках. В тюркском пантеоне богиня *Умай* является покровительницей новорожденных и плодородия. На Кудыргинском валуне в Цен-

²⁶ Средняя Азия в эпоху камня и бронзы. М.; Л., 1966, с. 169.

тральной Азии сохранилось изображение сцены, где тюркские воины поклоняются чудовищно громадной и грозной личине /*Тангрихан*/ и женщине в трехроговом головном уборе /*Умай*/²⁷. Интересно отметить, что точно такие же изображения богини *Умай* в трёхроговом головном уборе найдены также и в других местах, в частности на территории Казахстана²⁸. Изображение богини *Умай* в роговом уборе не случайно. Известно, что у кочевников Центральной Азии еще со времен возвышения хунну возникла традиция возведения именитых сановников в степень «Рогатых»²⁹. Даже буддийская иконография рисовала некоторых защитников буддизма в виде чудовищ с рогами. По нашему мнению, эта традиция восходит к культуре харалпской Индии, где многие божеества и герои изображались рогатыми. Важно отметить, что древнеиндийская богиня *Ума*, так же как и тюркская богиня *Умай*, изображалась в рогатом головном уборе. Обе основы генетически связаны и восходят к прототюркским традициям. В связи с этими изображениями представляют интерес кумыкские легенды о рогатых змеях *эчкийылан* и *вадатыйылан*. В ногайском фольклоре понятие «рогатая змея» трактуется в положительном аспекте. Образ рогатого героя, змея или бога, несомненно, связан с мифологическими представлениями, и видимо, является формой выражения божественной сущности носителя рогового убора.

Основа *Умай* состоит из первичной базы *Ума* и уменьшительно-derivационного форманта — *й*. Восстанавливаемая форма *Ума* находит свое подтверждение в древнеиндийском варианте *Ума*: в составе тюркской основы можно выделить корневой компонент *ум-* с первоначальным значением «добро начало, сущность», ср. киргизское *убай* → *умай* «добро», древнетюркское *умак* «возможность», огузское *ум-* «надеяться, верить». О теонимическом значении понятия «добро» в тюркской мифологии свидетельствует чувашская основа *ыра*, имеющая ряд взаимосвязанных значений, где семема «добро» первична, а семема «божеество» вторична: «добро» → «доброе начало» → «доброе начало в природе» → «дух добра» → «божеество»³⁰. Такое же развитие прошла и тюркская основа *ума/умай*: «добро» → «доброе начало» → «дух добра» → «божеество». Наша гипотеза подтверждается и тем, что это

²⁷ Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы.— В кн.: Тюркологический сборник. 1971, М., 1972, с. 215.

²⁸ Ахинжанов С. М. Об этнической принадлежности каменных изваяний в трехрогих головных уборах из Семиречья.— В кн.: Археологические памятники Казахстана. Алма-Ата, 1978, с. 65—79.

²⁹ Сухбаатар Г. Хунну. Улаан-баатар, 1970, с. 131.

³⁰ Севортян Э. В. ЭСДЯ, т. 1, с. 349.

значение сохранилось в шорском языке, ср. *умай* «дух добра»³¹.

4. *Туранизмы*. Во втором тысячелетии до н. э. тюркские племена среднеазиатского происхождения вторглись в Восточную Европу. В результате этого воздействия в индоиранских языках данного региона отложился тюркский суперстрат, условно обозначаемый нами как туранский. К туранским мифологическим терминам следует отнести общетюркский термин *арыг/арив* «истина, истинный, верный, лучший», имеющий также и значение «священный, божественный». Древность этого термина подтверждается индоиранским производным термином *ард* «божеество». В осетинском языке основа *ард* имеет значение «клятва», он же отразился в аланском *арт* «божеество», согдийском *арт*. В древнеперсидском языке эта основа образует ряд производных имен: *Арта-хшадра*, *Арта-фарн*, *Арта-бан*, *Арта-вазд*, *Арта-пат* и т. д.

В авестийском *арта* → *аша* является культовым термином со значением «небесный свет, истина», ср. также древнеиндийское *рта* «истинный», армянское *ард-ар* «правдивый», грузинское *м-арт-али* «справедливый» и т. д. Отразилась эта основа и в славянских языках, ср. слав. *рота* «клятва». Касаясь происхождения этого важнейшего культового термина в индоарийских языках, исследователи склонны связывать его с индоевропейским *ар-* «небо, свет, огонь»³². Однако эта этимология не раскрывает структуру и сущность этого термина. Нетрудно заметить, что в большинстве древних источников определяющим и ведущим значением является семема «истина, истинный». Значение «священный» непосредственно вытекает из этой семемы, ср. тюркское *арыг* «истинный, священный». Древность этого значения подтверждается и южносамоедскими наречиями, где древняя основа *арда* имеет первичное значение «правда, истина»³³. И как уже было отмечено, это же значение широко представлено в тюркских исходных вариантах. Таким образом, можно констатировать, что в индоевропейских языках эта основа не имеет удовлетворительной этимологии. Тюркское происхождение термина находит подтверждение на основе общетюркского *арыг*, имеющего аналогичные значения. Нужно думать, что вариант *ард-* является морфологическим развитием тюркского корневого компонента *ар-*, отраженного в составе *арыг*. Этот термин индоевропейские и самодийские языки заимствовали из туранского источника во II тыс. до н. э. Это предположение получает

³¹ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. В 4-х т. СПб., 1893—1911; т. 1, с. 1788.

³² Hertel I., Beiter L. Erklärung d. Awestas u. d. Vedas. 1929, с. 20.

³³ Joki. Die lehnwörter des sajan-samojedischen, 1952, S. V.

убедительное подтверждение на материале современных тюркских языков, а именно якутского, где основа *арт* сохранилась до сих пор. В якутском языке сохраняется и корневой компонент *ар* «истинный, чистый, лучший», который и является общим элементом в составе обеих основ: *ар-ыг, ар-т* ← ← *ар*.

5. *Эсегелтизмы*. Во II тыс. до н. э. палеотюркские племена в лице карасукско-эсегелтской культуры, сложившейся в результате смешения среднеазиатских культур анаусского и геоксюрского типа с местными центральноазиатскими культурами, оказали значительное влияние на дальневосточные окраины. В результате этого воздействия тюркский компонент отложился в составе корейского и японского языков, которые фактически являются особой пульверской ветвью в системе современных тюркских языков. Тюркские элементы карасукского происхождения проникли в алтайские и тибето-бирманские языки этого региона, ср. монгольское *тэнгэр* «небо, погода, гром», кит. *тянь* «небо». Древнейшие семемы основы сохранились в якутском *тангара* «небо, божество, добрый дух; главное божество, живущее на седьмом небе, дух-покровитель рода, идол, фетиш, изображение духа-покровителя». Ненецкий мифоним *тхорум* «божество» восходит к тюркскому стяженному варианту, ср. чувашское *тура* ← **тунгара* «бог». К карасукскому периоду относится и корейский вариант *ханыр* «небо». Анлаут *-х-* корейского языка восходит исторически к согласному *-с-*, ср. литературное *сим* / диалектное *хим* «сила». Следовательно, корейская основа *ханыр* восходит к праформе **саныр* ← **таныр*. В японском языке эта основа отразилась в форме *сора* «небо». Айнская параллель *нисоро* «небо» позволяет предположить, что японская основа восхо- к праформе **сонира* ← **тонира* и образовалась в результате утраты интервокального сонорного: **сонира* → *сора*. Айнская параллель — результат метатезирования: **сонира* → *нисора* → *нисора*.

В начале I тыс. до н. э. карасукские племена вторглись в Восточную Европу и, смешавшись с местными киммерийскими и иранскими племенами, легли в основу скифской культуры. Следовательно, скифские племена представляли собой смешение местных иранских элементов с пришлыми карасукско-тюркскими. В этом аспекте представляет интерес высказывание Э. Паллиблэнка «...одним словом, вопрос гораздо дальше от окончательного решения, чем это принято думать. Какой-то иранский компонент в скифской стихии, безусловно, присутствовал, но оценить его количественно или поставить в четко определенные отношения с документально засвидетельствованными неиранскими пока что не удается. Отсюда,

в частности, и вытекает возможность иных этнических атрибуций, какими бы спорными они не казались»³⁴. Почти то же самое отмечает К. М. Менгес: «Более чем сомнительно рассматривать скифов как иранцев, как это обычно допускается в согласии с утверждениями Геродота. Преобладание иранских собственных имен не является достаточным доказательством»³⁵.

Следовательно, наше предположение о тюркском происхождении части скифских племен правомерно не только в лингвистическом аспекте, но и в культурно-историческом. В этом плане представляют интерес наименования скифских божеств.

Во главе скифского пантеона стояло женское божество *Табити*, что указывает на существование у скифов матриархата. Большинство исследователей видит в *Табити* богиню домашнего или царского очага. По мнению М. И. Артамонова, в образе богини *Табити* воплощалось представление не только о домашнем очаге и семейной или родовой общности, но и о единстве всего племени³⁶. В. И. Абаев считает возможным сопоставить имя *Табити* с древнеиранским словом, означающим «согревательница»³⁷. Однако представляется более убедительной этимология имени *Табити* на материале тюркских языков. Данная основа состоит из компонента *таб* «род, племя» + *ити* со значениями «госпожа, царица». Его второй элемент вычленяется и в составе кумыкского генонима *диг-иза* «кормилица», где термин *иза* ← **ида* имеет самостоятельное значение «старшая родственница». Это предположение подтверждается также тем обстоятельством, что богиня *Табити* именовалась у греков «царицей скифов».

Значительное место в скифском пантеоне занимает богиня *Апи*, которую Геродот сопоставляет с богиней земли. Возведение этого слова к и. -е- *ап* «вода» базируется на допущении, что Геродот ошибочно связывает эту богиню с землей, вместо того, чтобы связать именно с водой³⁸. Однако сомневаться в характеристике Геродота у нас нет веских оснований, тем более, что основа *апи* имеет параллели во многих тюркских языках, ср. кумыкскую основу *апа* «мать», тувинскую *апа-*

³⁴ Pulleyblank E. G. Chinese and Indo-Europeans.— IRAS, 1966, № 21, p. 17.

³⁵ Менгес К. М. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». Л., 1979, с. 29.

³⁶ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов.— Археологический сборник Государственного Эрмитажа, 1961, № 2, с. 58.

³⁷ Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов.— В кн.: Древний мир. М., 1962, 44, с. 448.

³⁸ Бессонова С. С. Религиозные представления степной Скифии. Киев, 1979, с. 8.

'аба- «сударыня, госпожа»³⁹. Тувинская основа *аба-* «госпожа» образована от тюркской основы типа *ана*; ее семантика полностью соответствует скифскому *ани*. Тюркская основа *ана* образует в ряде тюркских языков различные производные формы, ср. алтайское *абакай* «царица», тувинское *авагай* «госпожа». Проникла эта основа и в монгольские языки, ср. *абагай* «княгиня, знатная женщина». В бурятском языке она имеет фонетический вариант *авхай* «царевна». К скифскому варианту наиболее близка семантически и фонетически кумыкская диалектная параллель *эни/ани* «старшая родственница». В сококупности семантический круг тюркской основы *ана/эни* тесно связан со значениями скифского мифонима. Развитие скифского *Ани* по схеме «мать» → «госпожа» → «богиня земли» подтверждается не только данными чувашского языка, ср. *ама* «мать» → «богиня земли», но и указанием Геродота, что скифы своего Зевса называют *Папай*. т. е. «отцом». Здесь чрезвычайно важно отметить, что *Папай* среди скифских богов занимает одно из главных мест наряду с *Ани*, богиней земли и супругой *Папая*. Следовательно, если супруг *Папай* именуется «отцом», то вполне правомерно предположить, что его супруга *Ани* называлась «матерью».

Касаясь истории термина *Папай* следует обратить особое внимание на его морфологическую структуру. Дело в том, что основа *пана* является лепетным словом и присутствует во многих неродственных языках, ср. итальянское *баббо* «отец» и т. д. В этом аспекте структура основы *Папай* подчеркивает ее тюркское происхождение, так как производная форма *пана-* + *-й* характерна в основном для тюркских языков и подтверждается многочисленными типологическими параллелями. Основа *папай* ← *панай* образована от лепетного слова *пана* при помощи тюркского форманта *-й* и именно эта особенность указывает на тюркское происхождение этого производного термина. В составе скифского *Папай* потенциально содержится значение «бог», которое также находит параллели в тюркских языках. Скифская основа *папай* семантически и фонетически полностью соответствует чувашскому варианту *папай* «дед, гром» → *Папай тура* «бог грома». Чувашский термин дает нам возможность предположить, что если богиня *Ани* была богиней земли, то *Папай* является божеством неба и грома, т. е. он соответствовал греческому громовержцу *Зевсу*.

Важнейшим теонимом у скифов был также термин *Гой-тосир*, имевший фонетические варианты *Гитосир*, *Гинтосир*. Как отмечают исследователи, *Гинтосир* сопоставлялся с Апол-

лоном, богом солнца⁴⁰. В этом аспекте очень важно отметить, что структура последнего варианта *Гинтосир* раскрывается на материале тюркских языков, если учесть, что первый компонент *гин-* может соответствовать тюркскому термину *кен/гун* «солнце», а второй — *тосир* соответствует тюркскому термину *тотур* «самец, господин».

6. *Булгаризмы*. В составе кумыкского и ряда других тюркских языков значительное место занимают основы болгарского происхождения, заимствованные в период от II в. н. э. и до XIV в. н. э.

В кумыкском языке сохраняется теонимическая основа *Гудурбай* «божество плодородия». Основа имеет варианты *Гудур*, *Гюдюр*. Эта первичная база контаминировала с звукоподражательным глаголом *гудурла-* «греметь» и, видимо, именно это обстоятельство способствовало конкретизации позднейшего значения «бог грома». Как свидетельствует лингвистический материал, семантика теонима *Гудур* была ранее более широкой. Данная основа состоит из корневого компонента *кут* и аффикса *-ур*. О болгарском характере этого теонима может свидетельствовать древнетюркская параллель *кутуз* «дикое» /о животном, силах природы/, сохранившая древнее значение и первичную фонетическую форму с ден-тальным *-з-* вместо болгарского *-р-* в ауслауте. Из болгарского источника заимствованы лезгинское *гэуц-* «божество» и татское *гуди* «изображение божества в виде куклы», т. е. «идол, божество». В обоих случаях утеряна морфера *-р*, сохранившаяся в кумыкском варианте *гудур*. Корневой компонент *кут* сохранился в кумыкском языке в составе фразеологизма *кэут кэуй-макэ* «изгонять злого духа болезни при помощи фигурки священного духа» (отливаемой из расплавленного свинца, которую держат над головой больного, шепча при этом заклинание). Такой же обряд существует и у многих других тюркских народов. Наиболее архаичные семемы данного корневого элемента сохранились в древнеуйгурском *кот* «род» и древнетюркском *кут* «душа, дух, религиозный элемент мира, счастье, религиозное блаженство, нирвана». Связь этих значений несомненна. Первое значение реализовано в кумыкском языке в составе прилагательного *кэутлу* «счастливый», а второе — в древнетюркском *кутлуз* «священный». В киргизском языке *кут* имеет значение «жизненная сила, дух». В киргизском же языке этот термин содержит и религиозное значение, ср. *кут* «идол, божок, фигурка из свинца, якобы охраняющая скот и людей». Это значение получило дальнейшее

⁴⁰ Нейхард А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982, с. 199.

³⁹ Türkiye'de halk agzından derleme sözlüğü, I—III. Ankara, 1963—1968; т. 1, р. 4.

развитие в чувашском *хат* «божество скота». Из тюркского источника заимствованы монгольская основа *хутаг* «счастье, благоденствие» → *хутагт* «святой, высший сан духовенства», маньчжурская *хуту* «душа, злой дух». Наибольший интерес вызывает наличие этого термина в древнехаттском *куд* «душа», который образует в этом языке теоним *Куду-илу* «божество»⁴¹. Корень *кут* лег в основу многих тюркских производных терминов, ср. алтайское *куд-ан* «дух или божество охотников», казахское диалектное *кут-анай* «душа, дух», киргизское *кут-ман* «счастливый». Эти параллели дают нам основание полагать, что в этот же круг производных форм входит и средненранская основа *худай/хватай* «божество», не имеющая удовлетворительной иранской этимологии.

В кумыкском фольклоре большое место занимает образ богини *Земире*:

Ва Земире, Земире!— Гьалай!
 Земиреге не герек?— Гьалай!
 Батмап-батмап сув герек!— Гьалай!
 О, Богиня Земире, Земире!
 Что необходимо богине Земире?
 Полные кувшины воды!

Данная основа также является по происхождению болгарской. О болгарском характере этого мифонима свидетельствует наличие анлаута *-з-* вместо кыпчакского анлаута *-й-*. Кыпчакский вариант этого теонима с анлаутом *-й-* сохранился в современном ногайском языке, ср. *емире* «мифическое существо» (которое появляется ранней весной, поднимается на небо, потом падает на лёд, оттаивает его и уходит в землю, после чего земля согревается и поднимается пар)⁴².

Фонетический переход *-й- → -з-* существует в кумыкском языке и в составе других основ, ср. кумыкское диалектное *зерге* «калина» / башкирское *йерек*, кумыкское *зелен* / чувашское *йелен* «тряпьё». Древнейшее значение термина зафиксировано Н. К. Дмитриевым, ср. *земре* «влага»⁴³, что дает нам возможность сопоставить эту основу с древнетюркским *эмир* «туман, туча», *эмир* «иной», азербайджанским диалектным болгаризмом *зимир* «жидкая грязь», ср. также древнетюркское *йебенг* «влажный», киргизское *ымык* «влага». Таким образом, здесь восстанавливается исходная основа *емире* со значением «богиня воды».

Кумыкская основа *халмаж* «колдовство, заклинание» имеет параллели в карачаево-балкарском *халмеш* «колдовство, заговор» и в чагатайском *колмач* «нищий». Этимология основы достаточно прозрачна. Как свидетельствует чагатайская параллель *колмач* «проситель, нищий» эта основа образована от межтюркского глагола *кол-* «просить, молить, молиться» при помощи аффикса *-мач*. Этот глагол в указанных значениях сохранен в караимском *кол-*. В чагатайском языке от этого глагола образована и другая основа *колчир* «поэт, пророк». В караимском языке существует параллельная основа *колтха* «моление, просьба, молитва». Эту основу невозможно отделить от венгерского *колдуш* «нищий», видимо, заимствованного из болгарского источника. К болгарскому источнику восходит и славянская основа *колд-овать* с ее производными формами типа *колд-ун*. Мягкорядный вариант тюркской основы представлен в чувашском *кел-* «молиться, просить», *кел* «молитва», *келемсе* «нищий» и т. д. Кумыкская основа *халмаж* восходит к болгарскому *халмач* из древнетюркского *колмач*. О болгарской древности этого термина свидетельствует также наличие его и в нахско-дагестанских языках, ср. даргинское *халмаж* «шест на могиле умершего», лакское *халмаж* «шатер на могиле умершего». Видимо, оба вторичных значения восходят к семеме «магия, совершаемая на могиле».

Древняя кумыкская основа *жанар* «герой» восходит к прототюркскому **нангар*, имевшему мифологическое содержание. Параллель этой основы сохранилась в бурятском *заар-* «самое высокое духовное звание шамана, присваиваемое ему после девятого посвящения; дух, хозяин, покровитель»⁴⁴. Бурятская основа восходит к протохуннскому *зангар*, ср. калмыкское эпическое имя *Джангар* «мифический герой». Бурятская основа *заар-* связана и с монгольским *зайр* «шаман», ср. также киргизское *жаячы* «заклинатель». Корневой компонент этой основы сохранился и в алтайском *янг* «власть, вера, обычай, душа», *яй-* «творить», *ячы* «творец, бог». Эта основа представлена в телеутском янгара «первый, т. е. главный шаман», алтайском *янар* «посланец бога, пророк», *янгара* «чужой». Корень этой основы сохранен в кумыкском термине *ягь* «совесть, честь» ← **янгу*, ср. алтайское *янг* «душевное состояние, вера, обычай, характер, нрав». Не исключено, что древнейший болгаризм *ягь* мог содержать в себе первоначально и религиозное значение и употребляться в значении «священный, божественный». С этим термином можно связать и староосманское название бога *Яху*. Существование варианта *янгаза* «сварливый», якутского *аар* «святой», эвенкийского

⁴¹ Камменхубер А. Хаттский язык.— В кн.: Древние языки Малой Азии. М., 1960, с. 66.

⁴² Ногайско-русский словарь. М., 1963, с. 106.

⁴³ Дмитриев Н. К. Грамматика кумыкского языка. М., Л., 1940, с. 72.

⁴⁴ Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические гермины. М., 1978, с. 51.

ари «дух, идол, чудовище» позволяет нам восстановить праформу *нангар/янегар ← нангаз/янгаз со значениями «дух, покровитель, божество, господин». Основа связывается нами с мидийским *анзи*, касситским *янзи* «царь, господин»⁴⁵ и этрусским термином *лара/ласа* «божество»⁴⁶.

Основа *саригек* «ядовитая змея» кумыкского языка является древней мифологической базой. В первую очередь следует указать на ее связь с карачаево-балкарским *сарубек* «дракон, змей, крокодил», который по К. Менгесу является сочетанием двух слов: *сары* «желтый» + *бег* «бек, князь», т. е. автор видит в нем символическое значение «правитель земли», так же как кыпчакское имя *Шарукан* возводится им к *шару* + *кан* «желтый хан», причем он находит историческую параллель в древнекитайском *Гуань-ди* «желтый правитель», т. е. в имени мифического правителя древнекитайской династии⁴⁷. Сопоставление кыпчакского имени *Шарукан* и карачаево-балкарского *сарубек* «дракон» с китайским *Гуань-ди* не имеет достаточно убедительной аргументации в семантическом аспекте. Тюркская основа *сарубек* не может быть сопоставима с кыпчакским сочетанием *сары* + *бег* «желтый хан» ни семантически, ни фонетически: переход семантики «желтый хан» → «дракон» не имеет типологии, а наличие кумыкского *саригек* «змей» объясняет карачаево-балкарскую основу как вторичную форму, образованную в результате фонетического перехода -г- → -в-: *саригек* → *сарувек* ← *сарубек*. Кумыкская исходная форма является стяжением из праформы **саругенек*, т. е. представляет собой уменьшительную форму от основы *саруган* «дракон» + *ек*: *саруган* → *саруген* → *саругенек* → *саригенек* → *саригек*. Древняя тюркская основа *саруган* «дракон» сохранилась в венгерском булгаризме *шаркану* «дракон» ← *саркан*. Кыпчакское собственное имя *Шарукан*, видимо, восходит к болгарскому *шарукан* «дракон»; Н. Поппе сравнивал венгерское *шаркану* с куманским *сазаган* «дракон, змея»⁴⁸. По мнению К. Менгеса, основа *сазаган* «дракон» связана с татарским глаголом *саза* — «долго жить». Однако с этим согласиться трудно, так как такой семантической типологии в тюркских языках не существует. По нашему мнению, варианты *саригек*, *сарубек*, *саруган*, *шарукан* являются болгарскими, рефлексамии прототюркского *сазаган*. Образ дракона *шаркан* нашел отражение не только в венгерском фоль-

клоре, но и в словацких легендах. Основа *сазаган* имеет в тюркских языках параллели *сазан*, *санзаган*, *сагсаган*. Основываясь на этих параллелях, можно восстановить исходную праформу в виде **сангыз-ган*. Особый интерес вызывает телеутский вариант *сарыган*. «идол; шаманистический идол, у которого одна нога короче другой». По нашему мнению, основа **сангызган* восходит к прототюркскому *сангыз* со значениями «род, предок, герой, богатырь, чудовище», ср. эволюцию эвенкийского булгаризма *манги* «предок, богатырь, чудовище», который заимствован из древнего хунногурского источника и имеет соответствующие формы в тюркских языках, ср. алт. монус.

Вариант *саруганак* дал также фонетическую форму **сарнак* → *сармак*, которая представлена в нахских языках в качестве палеотюркского заимствования из болгарского источника, ср. чеченское *сармаьк* «дракон». Не исключена возможность тюркского происхождения и славянского *смок* «дракон» из болгарской или карасукской праформы **смок/срмок* с последующим поглощением сонорного; ср. также кумыкское диалектное *симагъада* «леший», где *ада* — термин родства «отец, покровитель», а *симагъ-*, возможно, восходит к болгарскому **сирмагъ* «дракон», ср. нахское *сармаьк* «дракон».

В кумыкском фольклоре сохранилось словосочетание: *Мас-сай Мургырек*:

Что необходимо косарю,
О, Массай Мургырек!
Чтобы была коса острой,
О, Массай Мургырек!

Биченчиге не герек,
Массай Мургырек!
Чалгысы итти герек,
Массай Мургырек!

Теоним *Мургырек* является здесь синонимом кумыкских божеств плодородия *Земире* и *Суванасы*. Исходя из этого обстоятельства можно предположить, что данный термин состоит из двух болгарских компонентов: *мур* «вод» + *гырек* «господин, божество». Первый компонент соответствует древнетюркскому *мынгар* «источник», ср. его стяженный азербайджанский диалектный вариант *мора* «канал», ср. также корейское *мур* «вода». Второй компонент *гырек* содержит в анлауте вторичный -гь- и восходит к праформе **эрек* и в генетическом плане может соответствовать общетюркскому *эрк* «власть, властелин», ср. чув. *ирек*, венг. *эрё* «сила, власть» из древнеболгарского **эрек*.

Теоним *Массай* восходит, видимо, к праформе **мастай* и связан с термином *мастге* «самец прародитель». Лабиализованный вариант представлен в алтайском *Ай-Бустан* «бог Луны», *Кур-Бустан* «бог света». Вариативность по мягкоряд-

⁴⁵ Алиев И. Указ. соч., с. 80.

⁴⁶ Этрусский анлаут -л- может восходить к анлауту -н- и, следовательно, *лара/ласа* могут восходить к праформам *нара/наса*.

⁴⁷ Менгес К. М. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве», с. 172.

⁴⁸ Vorpe N. N. Altaische und Urtürkisch. — V 16, в. 112.

ности и заднерядности тюркских основ позволяет предположить существование и мягкорядного варианта *местей.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что исследование мифологической системы кумыкского языка в сравнительно историческом аспекте по существу невозможно без учета материала не только алтайских или финно-угорских языков, но и языков эгейского и южноиндийского ареалов, содержащих в своем составе несомненный компонент палеотюркского происхождения. Общий словарный фонд тюркских языков с разветвленной системой синонимического параллелизма прошел длительный процесс формирования и становления, приобретая те или иные лексико-семантические и морфологические особенности, как результат отражения социально-экономической и духовной жизни различных тюркских народов.

Мифологическая терминология тюркских языков, оказавшая значительное воздействие и на другие языки, получает надлежащее этимологическое и хронологическое освещение лишь на фоне межъязыковых и межкультурных динамических воздействий неолитических культур эгейско-анатолийского и переднеазиатского регионов.

**Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН**



instituteofhistory.ru

ЗАМЕТКИ О ДВУХ ДРЕВНЕБУЛГАРСКИХ МАГИЧЕСКИХ ТЕРМИНАХ

Булгары — тюркоязычные племенные объединения, появившиеся на исторической арене Европы еще в эпоху Великого переселения народов, впоследствии стали известны в районе Придунавья, Азово-Черноморья и Среднего Поволжья. Одно из первых феодальных государств Восточной Европы Волжская Булгария просуществовало вплоть до XIV—XV вв. Впоследствии булгары как этнос ушли с исторической арены¹. За много веков этнокультурного функционирования булгары успели оставить более или менее заметный след в языке и культуре народов, с которыми контактировали. Сегодня известно, что болгарский элемент присутствует в языке или культуре многих современных народов Восточной Европы, в том числе народов Кавказа². И, поэтому, вполне понятен пристальный интерес, который издавна стали проявлять ученые многих стран, и не в последнюю очередь советские исследователи, к болгарской проблеме.

Сегодня уверенно можно говорить о том, что в раннем средневековье на территории современного Дагестана и прилегающих регионов бок о бок с коренным населением в течение длительного времени жили древние булгары³. Булгарское население, как можно предположить, со временем раствори-

¹ О булгарах см. напр.: Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962, с. 79 и след.; Генинг В. Ф., Халиков А. Х. Ранние булгары на Волге. М., 1964; Смирнов А. П. Волжские булгары. М., 1951; Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV—X вв. Л., 1979.

² Смирнов А. П. Волжские булгары. М., 1951, с. 3, 75—83; Die bulgarisch — türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprachen. Helsinki, 1912; Федоров Я. А., Федоров Г. С. Ранние тюрки на Северном Кавказе. М., 1978; (Литература по вопросу приведена в указ. сочинении).

³ Федоров Я. А., Федоров Г. С. Указ. соч.; Джидалаев Н. С. К вопросу о языке древних тюрков Восточного Кавказа. — Советская тюркология, 1971, № 5; Он же: Об одном ряде болгарских слов в лакском языке. — Советская тюркология, 1979, № 2; Кадыраджиев К. С. О происхождении некоторых фитонимов в дагестанских языках. — В кн.: Тюрко-дагестанские языковые контакты. Махачкала, 1982.

лось в местной этнической среде⁴. О длительных контактах болгар с автохтонами свидетельствуют обнаруживаемые в отдельных дагестанских языках болгарские элементы. Выявляемые же в кумыкском языке болгарские элементы, в том числе топонимические названия, несомненно свидетельствуют о том что поздние пришельцы-кыпчаки еще застали значительные группы болгароязычного населения, которые вместе с дагестанскими автохтонами послужили этнокультурным субстратом в процессе формирования современной кумыкской народности⁵. Есть основания предположить, что болгарское население (о количестве трудно судить) проникало в этническую среду и горного региона⁶. Однако о дагестанских болгарях известно пока что очень немного. Отрывочные и порою противоречивые сведения средневековых источников не дают материала для каких-либо определенных суждений об их истории, материальной и духовной культуре. Поэтому по-прежнему наиболее надежным источником информации остается археологический материал и отдельные болгарские слова, выявляемые в дагестанских языках.

Конечно, пытаться говорить с какой-либо полнотой о мифологических представлениях древних болгар — бесперспективное занятие. Наше же сообщение, которое напоминает скорее историко-этимологические заметки лингвиста, является самым предварительным. И наше желание опубликовать эти заметки оправдано надеждой на то, что читатели — представители смежных дисциплин: фльклористы, этнографы и другие найдут в них ту нить, которая приведет компетентных исследователей к более полному и разнообразному материалу по вопросу.

1. В лакском языке представлен, теперь уже ставший для молодого поколения архаизмом, глагол *кьюш уккан* «говорить красноречиво», «говорить любезно», «говорить увлеченно», «быть неотразимым», «быть в ударе», «увлечь своим разговором», «охмурять, околдовывать (красноречием)». Этот глагол — устойчивое словосочетание, которое обычно употребляют, имея в виду беседу молодого человека с девушкой («увлечь девушку своей беседой; объясняться в любви» и т. п.) или — беседу молодого человека и девушки: *тай лан кьюш бувккун бия* «они (юноша и девушка) беседовали увлеченно (и никого не замечали)». Но *кьюш уккан (бувккан)* имеет

⁴ См. об этом напр.: *Гмыря Л. Б.* Царство гунов (савир) в Дагестане (IV—VII вв. н. э.) — Автореф. дисс... канд. ист. наук. М., 1980.

⁵ *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. М., 1969, с. 38—45.

⁶ *Джидалаев Н. С.* Об одном ряде болгарских слов в лакском языке. — Советская тюркология, 1979, № 2; *Магомедов М. Г.* Хазарские поселения в Дагестане. — Советская археология, 1975, № 2, с. 215—217 (там же см. литературу по вопросу).

и второе значение: «принарядиться⁷, одеться красиво», «быть неотразимым (неотразимой)». Отсюда и *кьюш* (*кьюш*+лакск. словообразоват. аффикс -у) «шеголь, франт»; в этом же значении — *кьюш жагбил* (*жагбил* лакск. «юноша»). Здесь па-

латальный губной у (на письме ю) перешел в гласный переднего ряда и, видимо, для устранения возникающего неудобства в произношении; действительно практически трудно произносить **кьюш*. Под словом *кьюш* обычно подразумевают *молодого человека*, хотя его можно употреблять и по отношению *девушки*. *Кьюшуну ляххан* «одеться щеголевато, франтовато»; *кьюшусса* «щеголеватый, франтоватый» (см. ЛРС, 152).

На лакской почве нет *видимой* связи между понятиями «говорить красноречиво» и т. п. и «одеться красиво, принарядиться», которые выражает глагол *кьюш уккан*. Можно было бы даже предположить, что здесь речь должна идти об омонимии. Трудно найти взаимосвязь также между значениями *кьюш уккан* и *кьюш*, тем более здесь имеем различие и в гласных основы. Кроме того, необходимо заметить, что основа *кьюш* отдельно в лакском языке неизвестна; она не имеет и своей этимологии на лакской и вообще на дагестанской почве. В аварском, даргинском, лезгинском, кумыкском языках это слово *неизвестно*.

Сопоставительный анализ с данными ряда тюркских языков убедительно показывает, что интересующая нас лакская основа *кьюш* имеет тюркское происхождение и, что важно для нас, это слово в тюркских языках является термином, выражающим один из древнетюркских обрядов колдования — *предсказания*.

В древнетюркском *кош-* значит «заниматься чародейством, предсказывать, заниматься предсказанием, составить *городскоп*»; в крымско-татарском *кош-* «околдовать, очаровать» и отсюда *кошувчу* «чародей»⁸; в караимском *кюшмак* (*кюш*+*мак*) «чародейство», «ворожба», «обаяние», отсюда и *кюшинаш* (*кюш*+*наш*) «гадальщик»; в караимском языке этот термин имеет различные фонетические варианты, напр.: *кусналык* (*кус*+*на*+*лык*) «колдовство», *куснацы*, *кусначы*.

«колдун», *косэмчилик* «волхование» (КРПС); в джагатайском *кошинач* (*кош*-*а*-*нач*) «щущий фаль (предсказание в священных книгах», *кошнач* (*кош*+*нач*) «предсказатель» (Радлов, т. 2.)

⁷ *Кьюш бувкан* «принарядиться» зафиксировано в Лакско-русском словаре /Сост. С. М. Хайдаков. М., 1962; в дальнейшем — ЛРС).

⁸ Цит. по: *Ахметьянов Р. Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981, с. 86.

Приведенные примеры достаточно ясно подсказывают, что обряд колдования, предсказания широко был распространен у тюркоязычных народов и он своими корнями уходит в глубокую древность.

Впоследствии термин языческой магии *кош-* у некоторых народов получил переосмысление на новой религиозной (буддийской, мусульманской) почве. Например, в современном уйгурском языке *кѣушнач* — это уже «жена муллы, приходского имама, муэдзина» (УРС); стало быть — *кѣушан* «мулла, слугитель мечети»⁹; в таранчинском диалекте уйгурского языка *кошанг* «страж буддийского храма»¹⁰, а в турецком — *кошнанчы* просто «грамотная женщина, учительница» (Радлов, т. 2).

Тюркское происхождение имеет и вторая линия значений лакского *кѣюш* («принарядиться», «щеголь»). Ср. в чувашском *куштан* «щеголь», в удмуртском (из чувашского) *куштан* «щеголь» (Ахметьянов. Лексика, 85), в телеутском диалекте алтайского языка *костон* «нарядиться, щеголять, франтить» в шорском — *коштаган* «вышивка на одежде» (Радлов, т. 2); сюда же, видимо, примыкают алтайское *кожолонг* (= *кош колон*) «широкие ленты конских волос», тел. *кожыланг* «широкая веревка из конских волос, которой обвязывают юрту» (Радлов, 2), татарское *куштан итак* «вышитый подол», «подол со сборками» (Ахметьянов. Лексика, 85); это слово в турецком проглядывается в глаголе *giünip kusanmak* «принарядиться» (РТС); в караимском языке *кѣушанмакъ* (*кѣуш+ан+макъ*) «нарядиться, принарядиться» (КРПС).

Таким образом, как видно из вышеприведенных примеров — сопоставлений, в лакском языке сохранились первоначальные, основные, значения термина, обозначающего древнетюркский (= общетюркский) ритуал *колдования, очарования, гадания*, но только, заметим, эти понятия (действия) в лакском языке приобрели несколько светский (скажем — земной) оттенок, но непосредственная связь с первоначальным тюркским значением очевидна.

То, что слова, выражающие понятия (действия) *колдовать, очаровать* — *колдун, чардей* и *принарядиться* — *щеголь, франт*, этимологически восходят к одной основе — очевидно. Об этом лишний раз свидетельствует то, что в одном из древних тюркских языков — караимском, оба эти значения: а) чародейство, ворожба (*кѣош+макъ*), гадальщик (*кѣуш+н+ш*) и б) нарядиться (*кѣуш+ан+макъ*) выражаются одной и той же основой — *кѣош-*. Об этом же говорит и то, что оба эти

⁹ Форма *кѣушан* не приведена в цит. словаре.

¹⁰ Радлов В. В. отмечает, что *кошанг* имеет китайское происхождение: 'aus den Chin'. (Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. т. 2).

значения а) очаровать и б) принарядиться выражает один и тот же лакский глагол — фразеологизм *кѣюш уккан*. Тем более в лакском языке имеет одну и ту же основу в одном и том же фонетическом варианте (*кѣюш уккан*); то же самое сохранилось и в караимском языке.

Не ясно другое: в какой взаимосвязи находятся оба эти обряда — *колдовать* и *нарядиться*. То ли основа *кош-* первоначально обозначала обряд «колдовать — очаровать» (но, так как колдующий (чародей) одевался как-то по-другому (нарядно), то эта основа стала обозначать и понятие «принарядиться, щеголять»), то ли основа *кош-* имела первоначально значение «одеться», «принарядиться» (но, так как колдующий (чародей) одевался *нарядно*, то основа стала обозначать и понятие «колдовать — очаровать»). В пользу того или другого направления развития значений можно было бы привести соответствующие аргументы и аналогии.

Применительно к татарской действительности (татарскому языку) Р. Г. Ахметьянов полагает, что древнейшее значение слова *куштан* в татарском языке — «советник и созыватель войск у ~~татар~~, который надевал, как отличительный знак, одежду с ~~красным~~ подолом, подобно китайским чиновникам» (см. в татарском *куштан итак* «вышитый подол; подол со сборками»). Затем оно (*куштан*) стало обозначать человека старающегося угождать властям; отсюда и старотатарское *куштан* «ябедник, клеветник». В этой последовательности развития значения объясняется, как полагает Р. Г. Ахметьянов, и чуваш. *куштан* «ябедник», «щеголь», «мот», мар. *кошшан* «строгий», «злой», «своенравный», удм. *куштан* «гордый», «щеголь», русск. (из тюркских языков) *коштан, коштанник* «мироед», «хадатай по мирским делам»; «ходок», «горлан» и коновод на сходках»; «плут», «ябедник», «пролаза»¹¹.

Но эта, приемлемая для татарского языка (относительно позднего периода) версия оказывается изолированной, если учесть очевидное более древнее значение слова *кош-*, «магический обряд», восходящее ко временам первоначальных (домонотеистических) языческих представлений, действий¹². Если, конечно, речь не идет о случайном совпадении (все может быть, когда приходится искать первоначальное значение древней основы — слова), основу *кош-* этимологически можно было бы возвести к тюркской основе *кош-* «соединять, складывать»,

¹¹ Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981, с. 85.

¹² Справедливости ради отметим, что Р. Г. Ахметьянов, судя по всему, и не настаивает на том, чтоб генерализировать свою версию, высказанную применительно к татарскому языку и вообще к языкам Среднего Поволжья. Автор все же считает исходными понятия: «предсказатель и чародей» (Ахметьянов Р. Г. Указ. соч., с. 86).

отсюда и одно из древнейших значений ее «слагать стихи»: В этом русле можно было бы предположить такую последовательность: «слагать стихи» → «ворожить, колдовать стихами» → «ворожить, колдовать» и отсюда, уже без тени магии (как и в лакском языке), → «обворожить» «говорить красноречиво», «обворожить красноречием». Отсюда и «*наряд*, который надевается для *обворажения* (колдования)» → «красиво, нарядно одеться», «принарядиться». См. например: в древнетюркском *кѳош*- «слагать, сочинять стих, песню» (ДТС); в уйгурском *кѳош-макъ* «соединять, присоединять, добавлять» и «сочинять песни», отсюда и *кѳошмакъ* «песня, частушка», *кѳошмакъчи* «певец, сказитель» (УРС), в тарачинском гов. уйгурск. яз. *кошак* «историческая песня»; в алтайском — *кожонг* «песня», отсюда — *кожонгчы* «певец», (Радлов, т. 2); в азербайджанском *гош-маг* наряду с «присоединять» и т. п. и «слагать сочинять песню» (АРС) *гошма* «форма стихотворения с парными рифмами».

Возникает закономерный вопрос: из какого языка проникло *кѳюш*- в лакский язык? В вероятных тюркских источниках заимствования — в кумыкском и азербайджанском языках — этот термин магического священнодействия не известен. Как выше указывалось, в азербайджанском языке представлено *гош*- только в значении «соединять», «складывать» и отсюда «слагать, сочинять стих», в кумыкском же представлена лексическая (этимологическая) основа интересующего нас термина *кѳош*- «прибавлять», «добавлять», «увеличивать»; «соединять в пары», отсюда и «женить», «выдать замуж» (КРС). Это, конечно, не значит, что азербайджанцам и кумыкам не были известны обряды, связанные с колдованием, ворожением, гаданием, предсказыванием. Но магические действия у этих народов обозначались другими терминами: азерб. *фал* «гадание», *фала бахмаг* (*фал ачмаг*) «ворожить», «гадать», *фалчы* (*фалабахан*) «ворожея», «кудесник», «гадальщик», «гадалка», *фалчылыг* «ворожба», *тилсим* «заговор», *тилсим-ламаг* «колдовать», в этом же значении и *джадуламаг*, *джаду этмек*; *сегьр* «магия», «чары», «заклинение», «чернокнижие», *сегьрбаз* «волшебник», «колдун», «маг», «чародей», «кудесник»; *овсун* «ворожба, колдовство», «заклинание, заговор»; *овсунчу* «маг», «ворожея», «колдун», «чародей», «заклинатель» (АРС); кумык. *халмаж* «ворожба», «колдовство»; в этом же значении *сигьру*; *халмаж этмек* «заворожить», «зачаровать», «колдовать»; в этом же значении *сигьру этмек*; *сигьрулу* «волшебный», «завороженный»; перен. «чарующий», «очаровательный» (КРС)¹³.

¹³ Нелишне заметить, что и в лакском языке представлены все эти термины, за исключением *джаду*. Однако многие из них книжного проис-

Поэтому, коль скоро термин *кѳюш*- в лакский язык не мог проникнуть из кумыкского или азербайджанского, единственно вероятным тюркским источником заимствования мог быть древнебулгарский язык, с носителем которого лакцы и другие автохтоны Дагестана в раннем средневековье имели разносторонние и глубокие, в том числе и этногенетические, контакты. Как память об этих продолжительных контактах в лакском, аварском, даргинском языках сохранилось немало древнебулгарских слов и терминов, а в современном кумыкском языке представлен солидный булгарский субстрат¹⁴. То, что в лакском языке представлено наиболее древнее ритуальное значение слова *кош* лишний раз подтверждает, что оно проникло из среды раннесредневековых булгар. Кстати, высказано авторитетное мнение о том, что это слово *куш*- (*куштан*, *коштан*) в языки Приуралья и Поволжья также проникло из древнебулгарского языка¹⁵. Но остается догадываться: а) проник ли этот термин вместе с булгарским обрядом колдования, что вполне возможно (ср. лакский обряд колдования-предсказания, который обозначается восточным же термином *нал руган* «колдовать — предсказывать на фале»), т. к. современное лакское *кѳюш уккан* сохранило значение, примыкающее непосредственно к обряду *колдования, предсказания, очарования* — «увлечь кого-л.», «очаровать своим красноречием», «быть красноречивым»; б) или этот термин проник в лакский язык безотносительно к магическому действию «колдовать», только лишь в переносном значении. И в том и в другом случае наличие у древних булгар Дагестана магического обряда *кош* «колдование предсказание,

хождение или из фольклора; некоторые из них употребляются обычно в переносном смысле. Лишь только *нал* «гадание» (на чем — л., напр., на фасоли, картах) выражает конкретное магическое действие; а древнебулгарский термин *халмаж* «ворожба, колдование» получило в лакском языке не совсем понятное нам переосмысление, оно означает «шатер, тент на могиле, под которым укрывается чтец Корана, отсюда и *халмаж бищун* букв. «водрузить, соорудить *халмаж*», т. е. «пригласить муллу для чтения Корана на могиле покойного», «читать Коран на могиле». В даргинском языке *халмаж* — это «шест на могиле» (Об этом см. *Кадыраджиев К. Язык и история*. — Советский Дагестан, 1971, № 4).

¹⁴ Об этом см.: *Джиддалаев Н. С.* К вопросу о языке древних тюрков Восточного Кавказа. — Советская тюркология, 1970, № 5; Он же. Об одном ряде булгарских слов в лакском языке. — Советская тюркология, 1979, № 2; *Кадыраджиев К. С.* О происхождении некоторых фитонимов в дагестанских языках. — В кн.: Тюркско-дагестанские языковые контакты. Махачкала, 1982; *Федоров Я. А., Федоров Г. С.* Ранние тюрки на Северном Кавказе. М., 1978, с. 61, 66, 99, 178; *Федоров Я. А.* Происхождение кумыков. — Автореф. дисс..., канд. ист. наук. 1961, с. 9, 11; *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. М., 1961, с. 33—45;

¹⁵ *Ахметьянов Р. Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. М., 1978, с. 184.

совершаемое чародеем, который наряжался во что-то отличительное» — очевидно. В связи с вопросом об источнике проникновения к лакцам термина можно было бы обратить внимание и на следующее. Как это отмечалось в литературе, в кипчакских языках — киргизском, башкирском и других, — где развиты ассимиляция и диссимиляция на стыке сонорных с другими согласными, слова *кошнан*, *кошнанчы* закономерно переходили в *коштан*, *коштанчы* (в таком виде это слово проникло и в языки Поволжья)¹⁶. В лакском же языке, как можно было убедиться, не представлена кипчакская форма этого термина, а это лишний раз указывает на то, что *кьюш*- в лакский язык проникло не из кумыкского языка.

II. У так называемых европейских гуннов был обычай слагать хвалебные стихи-элегии об умершем, которые распевались специальными плакальщиками. Известен, например, латинский перевод такой элегии, сочиненной по поводу смерти знаменитого гуннского завоевателя Аттилы. Полагают, что такое стихотворение называлось *сыгъы*¹⁷.

Обряд оплакивания умершего был известен многим тюркоязычным народам¹⁸. Об этом красноречиво свидетельствуют показания тюркских языков. Ср. др. тюрк. *сыгъыт* «рыдание», «плач», отсюда и *сыгъыт-чы* «участник поминального обряда», «плакальщик» (ДТС); в уйгурск. телеутском, койбальском, командийском *сыгъыт* «воплъ», «плач», *сыгъытчы* рыдающий, *сыгъытчы* — *йогъчы* «оплакивающий» (Радлов, т. 4).

Сыгъыт — это древняя форма множ. числа от *сыгъы* «причитание по умершему».

У ряда тюркских народов на основе «плач причитание» выделилось название жанра. Напр., у караимов *сыгъым* «плач» и «элегия» (КРПС); у чувашей и башкир значение названия жанра — стихотворение по умершему — расширилось — им стали называть любое стихотворение, сочиненное на случай: чуваш. *савă*, башк. *шигъыр*. Древние тюрки воспеанию достоинств умершего на похоронах придавали большое значение, так как считалось, что от этого зависит его судьба в загробном мире. Понятно поэтому развитие значения *сыгъы* «заупокойное причитание» → «хорошее стихотворение» и *сыгъычы* «сочинитель *сыгъы*» → «хороший поэт»¹⁹. Интересно

¹⁶ Ахметьянов Р. Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков, с. 184.

¹⁷ См.: Сейидов М. А. Древнеазербайджанский массовый ритуал *сагъы* и некоторые замечания по поводу этимологического анализа терминального слова *сагъы* — Изв. АН Аз. ССР. Сер. лит.-ры, языка и искусства, 1979, № 1.

¹⁸ См. об этом: Ахметьянов Р. Г. Указ. соч., с. 108.

¹⁹ Цит. по: Ахметьянов Р. Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков, с. 187.

семантическое развитие, которое получил этот Древний термин в уйгурском: *сыгъинмак* «поклоняться, преклоняться», «молить, умолять (бога)»; *сыгъиниш* «поклонение», «мольба» (УРС).

То, что и дагестанские булгары могли иметь какой-то обычай оплакивания умершего — очевидно. Во всяком случае, Моисей Каганкатвацци сообщает о различных инсценировках, которыми обставлялись похороны у дагестанских гуннов-булгар²⁰. Но нас интересует: был ли у дагестанских булгар специальный ритуал оплакивания — причитания, в чем он конкретно выражался и как назывался этот жанр фольклора?

С учетом показаний различных тюркских языков, в том числе и древних, лакское слово *ссигъа* «загадка» подсказывает нам, что дагестанские булгары действительно имели обычай оплакивания умершего и сам жанр элегии плача, как и у многих тюркоязычных народов, имел специальный термин **сигъа*.

Сопоставление лакского *ссигъа* «загадка» с вышеприведенными тюркскими словами, выражающими «плач, причитание — стих» подсказывает, что оно является по происхождению тюркским словом. Вместе с тем, в наиболее вероятных источниках заимствования для лакского языка — в кумыкском и азербайджанском — неизвестен общетюркский *сыгъыт* в такой фонетической оболочке (ср. кумык. *йылав* «плач», «рыдание» (КРС), азерб. *агъла* — «плакать», «оплакивать», *агълашма* «совместное оплакивание покойного» (АРС). Поэтому — по методу исключения — единственным вероятным источником проникновения в лакский язык этого тюркского термина нужно признать болгарскую языковую среду.

Однако в плане содержания, на первый взгляд, такое утверждение не может не вызвать возражений. В самом деле, какая может существовать связь между тюркскими понятиями плач, траурное причитание, элегия, стихотворение и лакским — названием уже совершенно другого жанра — загадкой. Единственной возможностью увязать содержание этих двух жанров может показаться предположение о том, что траурные причитания — песни своих соседей булгар не были понятны лакцам и отсюда болгарское **сыгъа* лакцы переосмыслили как нечто непонятное загадочное в загадку. См. в лакском: *ссигъири бичлан* «задавать загадку»; «играть в загадки», «состязаться в загадках» но и «говорить непонятно», «говорить загадками».

Но это только на первый взгляд.

²⁰ См.: Моисей Каганкатвацци. История агван. СПб, 1861, с. 193. О шумных похоронах у волжских булгар сообщает Ибн-Фадлан (Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939, с. 77).

Как показывают конкретные факты, у самих тюркских народов (предполагаем и у болгар) *сыгъы* означало не только причитание, стихотворение, но и то, что непонятно, то, что нужно угадывать. По всей вероятности, у тюрков плакальщицы причитали стихами, непонятными для всех смертных. Указание на это дает татарское *сыу-бал* «гадание по стихам», здесь первая часть термина *сыу* «плач, причитание», означает «некоторый вид гадания», а вторая *бал* (< араб. *фал*) «гадание по книге»²¹.

Наше предположение о том, что у самих болгар плач-причитание воспринималось как «непонятное загадочное, требующее толкования или гадания», подтверждают аналогии из тюркских же языков. Яркий пример возможности взаимосвязи понятий стихотворение и загадка является следующее сопоставление: в татарском языке *такмаза* «рифмованная речь», «народный стих», в киргизском *такмаза* «сатирическая песенка» и «мелодия для комуза, под аккомпанемент которого поются сатирические песенки», в чувашском *такмак* «речь старшего дружка на свадьбе», «песенка, в которой осмеивают жениха», «прибаутка», «частушка» (Егоров, 228), но в узбекском *тапмача*, в крымско-татарском, азербайджанском *тапмаджа* «рифмованная загадка», в туркменском *тапмаджа* «загадка», в караимском *тапмаджа* «загадка» (Ахметьянов. Лексика, 110; АРС; КРПС, ТРС). Кстати, в лакском языке *папажартту бичлан* (< азерб.) букв. «сыпать, выкидывать *папажары*», т. е. «говорить загадками», «говорить заумные вещи», перен. «говорить глупости», иногда — «впасть в ма-разм».

Таким образом, вероятнее всего, что в самом источнике заимствования для лакского языка — болгарском языке — *сыгъы* наряду с «плач—причитание—элегия» могло означать и «рифмованный стих — рифмованная загадка». Здесь необходимо обратить внимания на то, что в лакском слове *ссигъа* как раз отсутствует конечный согласный -т, а фонетическая тенденция ослабления конечного смычного согласного вплоть до полной редукции, как это отмечалось в литературе, характерная черта болгарской фонетики. В лакский язык, оно могло проникнуть (точно так же, как и азербайджанское *тапмаджа* «рифмованная загадка»), как обычное слово — термин в значении «загадка» и при этом вовсе не обязательно было, чтоб и сам ритуал исполнения рифмованных стихов-причитаний и стихов-загадок был лакцами заимствован. Между прочим заметим, что у лакцев бытует обычай (вопреки мусульманским канонам) оплакивания умершего женщинами — это называ-

ется тюркским словом *яс* (см. кумык. *яс* «причитание», «плач» (КРС); В нем принимает участие плакальщица, которая исполняет на лакском языке импровизированную песню (но с сохранением традиционных формул и куплетов и канонической мелодии), которая называется *зума* (этимология мне неизвестна).

Из вышеизложенного можно заключить, что раннесредневековым дагестанским болгарам были известны древнетюркские языческие обряды: а) колдования, ворожбы *кьюш-* и б) оплакивания с элементом магии *сыгъа*. Об этом свидетельствуют сохранившиеся в лакском языке болгарские термины *кьюш-* «охмурять, околдовывать (красноречием)», «говорить красноречиво», «говорить любезности», *кьюшцу* «щеголь, фронт» и *ссигъа* «загадка», «непонятный разговор».

СОКРАЩЕНИЯ:

- Ахметьянов. Лексика — Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.
 ДТС — Древнетюркский словарь. Л., 1969.
 Радлов. 2. 1 Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб, 1893—1911, т. 2, 4.
 КРПС — Караимско-русско-польский словарь. М., 1974.
 РТС — Русско-турецкий словарь. / Сост. Э. М. Мустафаев и В. Г. Щербинин. М., 1972.
 УРС — Уйгурско-русский словарь. / Сост. Э. Н. Наджип. М., 1968.
 АРС — Азербайджанско-русский словарь. / Сост. Х. А. Азизбеков. Баку, 1965.
 КРС — Кумыкско-русский словарь. М., 1969.
 ТРС — Туркменско-русский словарь. М., 1965.
 ЛРС — Лакско-русский словарь. М., 1962.
 Егоров — Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.



²¹ Ахметьянов Р. Г. Указ. соч., с. 108.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

Курчлу — Сито

Недалеко от созвездия Орион (*Хъамиттурши*) находится созвездие Плеяды, называемое лакцами *Сито* (*Курчлу*). Лакцы считают его «божественным». Зал¹, когда соберет свой урожай и обмолотит его, просеивает через сито, очищая от шелухи и соломы. Когда землю покрывают туманы и тучи, Зал пропускает воду через сито и разгоняет тучи, освобождая дорогу солнцу. Воду, которая льется из сита, стремятся удерживать тучи, но они бессильны и вода льется на землю. Однако семена, зерна «божественных» хлебов, тучи удерживают. Некоторые семена когда-то упали на горы и оттуда они распространились по всему свету. Когда эти семена посажены в землю, люди просят Зала ниспослать им влагу, чтобы они росли. И он посылает им струйки воды.

Хамиттурши — Орион

В начале лета на южном небосклоне появляется созвездие Орион. Три звезды созвездия светятся ярко, а три — лишь мерцают. Когда-то эти звезды были девушками-сиротками. Их было семь. Седьмая была необыкновенной красоты и люди засматривались на нее. Сестры дали обет не выходить замуж, не любить земных людей. Но младшая Турши полюбила, и завистливые сестры бросили на нее фату, людям велели не смотреть на нее. С тех пор ничто живое не смотрит на Турши (Сирнус) во избежание несчастья. Но Турши приподнимает фату и долго ищет свою любовь на земле.

Люди говорят: если ночью скотина поднимет голову, посмотрит на Турши и встретит случайно взгляд седьмой сестры, выглянувшей из-под фаты, то будет падеж кота.

¹ Зал — верховное божество в мифологии лакцев.

Завещание матери

Во времена Мухаммеда у лезгин был обычай сбрасывать хилых детей со скал. Одна мать, пожалев своего ребенка, как-то темной ночью скрылась с ним в горах. За ней была организована погоня. Люди с факелами долго искали мать и дитя, но их надежно укрыла скала. Когда преследователи повернули назад, взошла луна, чтобы осветить беглецам их трудный путь.

С рассветом взошло солнце, осветив все вокруг, одарив природу теплом. Мать и сын согрелись и поверили, наконец, в свое спасение. Земля кормила их травами, растениями, фруктами. Горячие и холодные ключевые воды помогали утлять жажду, смывать усталость.

Со временем мальчик стал охотиться. Он вырос сильным, здоровым и красивым. Мог с корнем выкорчевывать деревья, на чеку ловил зайца, побеждал самого сильного медведя.

Когда пришла за матерью смерть, она завещала сыну и всем его потомкам поклоняться скале, луне, солнцу, земле и воде, которым они обязаны своим спасением.

Этих божеств у лезгин было очень много, но самым главным божеством почиталась земля-мать. Любовь к родине считалась даром, поощрялась всеми богами.

Спор между небом и землей

Заспорили небо и земля. Каждый считал, что он важнее, главнее. Небо говорит земле: «Я важнее, красивее тебя, потому что на мне расположена луна, солнце и звезды. По моему велению падает на землю снег и льет дождь».

На это земля ответила: «Все вы созданы ради меня, для

* Здесь и далее пояснения к текстам, обозначенные арабскими цифрами в скобках, см. в примечаниях.

меня. И все, исходящее из тебя, в конце концов сгниет в нутре моем, потому что я важнее, главнее тебя».

Женщина, змея, лев, мужчина

Первой на земле появилась женщина. Она не захотела жить одна и обратилась к Аллаху с просьбой, чтобы он послал к ней живое существо. Аллах послал змею. Между женщиной и змеей возник спор о том, кто должен быть главою семьи. Решили это выяснить в единоборстве. Женщина победила змею и сняла с нее кожу. С тех пор змея меняет кожу.

Женщина вновь обратилась к Аллаху с той же просьбой. Аллах послал ей льва. Возник и на этот раз спор о том, кто должен быть главою семьи. Женщина хватает льва за хвост и сдирает с него шкуру, и с тех пор у льва не растут волосы до гривы.

В третий раз по просьбе женщины Аллах посылает мужчину. Долго они боролись. Мужчина хитростью, силой сумел одолеть женщину. И она воскликнула, что это и есть тот, кто ей пужен.

Поклонение козлу

До принятия ислама в селении Миарсо поклонялись белому как снег, без единого пятнышка козлу. В какой бы дом или сад он не заходил, никто не смел тронуть его и пальцем, говоря: «Это наш бог». После смерти козла-бога, выбирали другого козла.

Сув-анасы — Мать воды

У одного человека была пара буйволов. Однажды они пропали. Сел он на коня и отправился разыскивать их на Гамри-озень. Вдруг он услышал плеск воды и увидел купающихся при лунном свете женщин. Повернул он своего коня в чашу леса, а дорога перед ним освещается какими-то искорками. Человек догадался, что заехал в пристанище каких-то духов и захотел скорее выбраться из чащи. Но в это время перед ним появилась женщина ослепительной красоты, с зелеными волосами. И стала она их бережно расчесывать. Сам же, зная как, оң очутился рядом с ней и сильно смутился при виде обнаженной женщины. «Он не был женат, но имел свою возлюбленную. Сув-анасы (Мать воды) стала предлагать себя, окутала его своими волосами. В ее объятиях он оказался мокрым, не мог вырваться, поскольку она была скользкая. Человек понял, что если он откажется от женщины, она

может его или утопить или задушить и поэтому пошел на хитрость. Загадочная женщина подарила ему зеленое колечко и предупредила, чтобы его никто не видел. А человек вернулся домой и подарил колечко своей невесте (вариант—возлюбленной), думая: «Где меня найдет «Сув-анасы», я больше не пойду на Гамри».

Не прошло и трех дней, как пошли обильные дожди и река в Башлыкенте разлилась. В это время он находился на той стороне реки и хотел было переплыть, но вода его скрутила и понесла. Он успел только в воздухе указательным пальцем очертить круг. Видимо, хотел сказать, что причина его смерти — кольцо.

Ер-анасы — Мать земли

Ер-анасы (Мать земли) очень большая, высокая женщина. Ноги ее как большие кирпичи. И шаги у нее очень большие. Если одна нога в Башлыкенте, то вторая, говорят, бывала в Ак-тереке⁽¹⁾. Когда Ер-анасы намерена сделать добро, земля наполняется пшеницей, всего бывает вдоволь и люди становятся богатыми.

Авдал

Я слышала, что иногда девятимесячный ребенок в утробе матери пропадает. Это Авдал уносит его. Потом этого ребенка Авдал делает пастухом туров, так он становится Авдалом.

Мой дедушка (по матери) был чабаном. Он рассказывал, что однажды видел высоко в горах, среди туров, одного мужчину с длинными волосами, в белом одеянии и женщину с длинными волосами, которые прикрывали ее наготу. Они пасли туров, доили их. Дедушка рассказывал, что однажды охотник пошел охотиться на туров. Но он не прочитал молитву в честь Авдала, не сделал жертвоприношений ему. И поэтому сколько он ни преследовал туров, так и не сумел убить ни одного. Как только он начинал целиться, Авдал своей палкой незаметно отводил пули охотника в сторону. Сам Авдал невидим, но когда, наконец, у охотника кончились пули, он явился перед ним и сказал: «Ты не сделал жертвоприношения, как ты можешь охотиться?»

Охотник заплакал! «Я был отличным охотником и метким стрелком, но сейчас я не сумел убить ни одного тура. Дома лежит больная жена и голодные дети ждут меня. Как я пойду домой?» Авдал пожалел охотника и его семью. Он свистнул, и сразу появился перед ним тур. Он сказал охотнику: «Возьми этого тура. Зарежь, но шкуру и кости сохрани, и на ночь положи на крышу кости, завернутые в шкуру».

Охотник поблагодарил Авдала (он догадался, что перед ним он). Произнес молитву в его честь и пошел домой. Тур как привязанный шел рядом с ним. Охотник поступил так, как сказал Авдал: кости и шкуру сохранил. А на утро не обнаружил на крыше ни шкуры, ни костей. Были следы от копыт тура. Авдал оживил тура и указал ему дорогу в горы.

Об охотнике Айтемыре

Был один охотник. Звали его Айтемыр. Он был очень злым и безжалостным человеком.

Уходя на охоту, он брал с собой и охотничью суму. И когда, гоняясь за добычей, оставлял ее где-нибудь, потом не шел за нею, а приказывал суме подойти. И так как сума не подходила к нему, он начинал беспощадно палить в нее.

Когда Айтемыр достигал раненного им тура, он, прежде чем прирезать, безжалостно его избивал. А если тур, убегая от преследования, скрывался в ущелье, нагнав, Айтемыр выкалывал ему глаза.

Вот таким безжалостным человеком был Айтемыр.

Как-то в очередной раз Айтемыр отправился на охоту. Он увидел стадо туров. Подобравшись к ним поближе, он открыл по ним огонь и стрелял до тех пор, пока не кончились патроны. Однако же, к удивлению Айтемыра, ни один тур не был убит его пулями.

Считая этот день неудачным, он решил остаться в пещере, чтобы переночевать. К вечеру в пещеру стали собираться седобородые старцы, но никто из них не стал с Айтемыром здороваться и разговаривать. Последним вошел молодой человек — когда он почтительно поздоровался со старцами, они спросили его: «Почему ты вернулся, оставив туров без присмотра?» Он ответил: «Сегодня охотился один ненормальный. Когда он стрелял по турам, я держал свой посох перед пулями и он рассыпался на мелкие щепки, вот почему я вернулся».

Старцы спросили молодого человека: «Какая погода?» Он ответил: «Какой ей хочется быть».

Не выдержал Айтемыр «издевательства» и закричал: «Такая, какой ей хочется быть, такая, какой ей хочется быть! ...Что это значит? С ...сыны? Разве вы не видите, что на улице трескучий мороз?» Но никто из присутствующих даже не обратил внимания на его выкрики.

Злой Айтемыр лег спать. А проснувшись утром, увидел, что он оказался на одной горе, а ружье его осталось на другой.

Еле-еле добрался Айтемыр до дома, тяжело заболел и после этого случая больше не охотился.

Однажды мой прадед пошел на охоту в горы и увидел — сидят мужчины и доят маралов. Как только он приблизился к ним, люди тут же исчезли, остались одни маралы.

Прадед начал преследовать маралов. Они долго убегали от него, потом остановились. Один из них заговорил с ним: «Куда нам бежать? Все мы живем под покровительством одного аллаха. Что тебе нужно от нас?»

— Мне нужно мясо для семьи, — отвечает мой прадед.

Марал дал ему мешок мяса и бурдюк с сыром, но с условием:

— Вот тебе и мясо и сыр. Каждый раз, когда захочешь есть, говори «бисмила» и доставай мясо и сыр, но только так, чтоб об этом знала вся семья. Если кто-нибудь из членов семьи тайком возьмет из мешка сыр или мясо, они исчезнут».

Прадед поблагодарил марала и, взвалив мешок с мясом и бурдюк с сыром на спину, пошел домой.

Три поколения пользовались этим мясом и сыром: сам прадед, его сын, дед наш и его сын, брат моей матери.

И вот жена его сына (т. е. правнука) однажды тайком от семьи взяла для своей матери сыр. Вечером, когда семья собралась ужинать, мешок оказался пустым...

Все поняли, что невестка нарушила запрет.

О марале

Говорят, мясо марала — лекарство. Однажды Келлечи Гасан пошел на охоту. Дойдя до места, которое называется Орлиное ущелье (*Лыкъял дере*), он увидел интересное явление — один старец с белой длинной бородой и в белом одеянии и очень красивая девушка, нагая, с длинными-длинными распущенными волосами, доили маралов.

Охотник погнался за одним из маралов, но как только он поднимал ружье, марал превращался в шейха, а когда опустил его, снова становился маралом. Долго гнался Гасан, выбился из сил и вдруг марал человеческим голосом сказал: «Эй, человекоубийца! Отстанешь ты наконец от меня или нет?»

Услышав это, он страшно перепугался, так как был действительно убийцей, только об этом никто не знал. Весь дрожа, зашел он домой, и с тех пор больше не ходит на охоту.

Охотник на скале

Было это в давние старые времена. Однажды друзья-охотники Гасан и Ахмед пошли на охоту. В горах они уви-

дели марала с мараленком. Гасан выстрелил и попал в мараленка. Марала доила красивая девушка в белом одеянии с распущенными длинными волосами.

Увидев, как упал мараленок, девушка произнесла проклятье: «Чтоб ты превратился в камень и чтоб твоя мать так же переживала!»

Тут же раздался страшный грохот, и Ахмед увидел, что Гасан оказался окруженным со всех сторон горами, как бы в каменной шкатулке. Ахмед побежал в село, рассказал об этом аульчанам. Вышел весь народ, неделями старались спасти Гасана, когда люди собирались забросить ему еду и веревки, скала становилась еще выше, удалялась от них.

Невеста его, видя безысходность положения, взяла камень, вложила его в платок, забросила Гасану и запела:

По ашугу бедному плачьте,
Не собрать букет из белых цветов,
Платок, данный мною,
На глаза завяжи, милый, и прыгай.

Поймав платок, Гасан завязал им глаза, спрыгнул со скалы. Друг его Ахмед запел:

Эта сторона камень, та сторона камень, люди, ой!
Разбился молодой, ой!
Гасан на скале остался,
Разбито сердце друга Ахмеда, ой!

И с тех пор в народе сохранилась мелодия, под которую бросился Гасан со скалы, называется она «Гасан остался на скале».

Месть Албаслы

В Башлыкенте, на горе Джавантау, один человек наполнил дровами арбу, а быки пропали. Ружье и топор были у него с собой. Начало темнеть. Вдруг он слышит женский вопль. Кричит женщина, а за ней гонится человек — не человек, зверь — не зверь, огромный глаз светит, как фонарь, — как посмотришь, мороз по коже бежит, — а ноги как у коня, сам, весь волосатый и пышет огненным паром, так и готов проглотить женщину. К ногам человека из Башлыкента упала она и взмолилась: «Помоги мне, добрый человек, гонится за мной аждаха». Этот человек не хотел крови и поэтому крикнул: «Вернись обратно, а то стрелять буду». Аждаха не слушается. Второй и третий раз крикнул он ему. Разозлился тогда человек, ударил аждаху топором в спину с такой силой, что лезвие топора вышло у аждахи из груди.

Говорят, этого зверя (аждаху) с топором в груди видели многие, кто ходит на охоту. А женщина лежала все так же, когда подошел поближе к ней человек. Она блестела, как солнце и освещала темный лес и сердце билось у нее как у быстрого лани, а косы цвета созревшей пшеницы, так и переливались. Человек чуть рассудок не потерял при виде такой красавицы. Женщина встала и говорит: «Ты спас меня. Скажи, какого хочешь счастья, чем тебя отблагодарить?»

— Смею ли о чем-нибудь просить, я всего лишь батрак, но если ты хочешь, одари меня.

— У тебя всего будет вдоволь всегда, приходи каждую среду ко мне, но смотри; не выдавай нашей тайны.

Так продолжалось некоторое время, пока жена не стала выпытывать, откуда столько богатства простому батраку. Не успел он полностью рассказать жене, как потерял мужскую силу. Оказывается, одарившая его женщина была богиней леса.

Албаслы и жена охотника

Албаслы (пери) приблизила к себе одного охотника по имени Бадай. Стал он пропадать с ней не только в лесу, но и у себя дома делил ложе. Разбогател Бадай. Завелось у него много крупного рогатого скота, птиц, построил он хоромы с арочными окнами. Однако не радовало все это его молодую жену и не знала она, кто за нее выполняет всю женскую работу.

Однажды рано утром жена взглянула в комнату мужа и увидела, что с ним лежит красавица. Разметались, как черные волны, ее длинные косы во сне, не помещаются в постели и падают на землю. Они переливались разными цветами, словно лучи восходящего солнца. Жена онемела, увидев это зрелище. Как ни было ей тяжело, она бережно подобрала косы с земли и уложила их в подставленное к изголовью сито. Долго любовалась она красотой незнакомки. Но с того дня вся работа по дому легла на нее и она не успевала убирать, подметать, стирать. Тяжело стало ей. Муж, которому все было ясно, говорит ей: «Зачем ты дотронулась до пери, ведь она всю твою работу выполняла?»

— Я просто пожалела ее косы, — ответила жена.

Бусы «вайкут-майкут» (1)

Однажды ранним утром один крестьянин поехал в лес за дровами. Подъехав к лесу, он отпустил волов пастись, а сам зашел в чашу леса заготавливать дрова. Вдруг вблизи ему

послышались какие-то странные звуки. Он внимательно огляделся, но ничего не увидел. Звуки же на подобие «вайкут-майкут» повторялись все громче и громче.

«Я все равно должен узнать, что это за звук»,— подумал он, взял в руки топор, привязал кинжал к поясу и пошел в направлении, откуда доносился звук. Но его поиски не увенчались успехом, вокруг — ни одного живого существа. И вдруг с ближнего ветвистого дерева отчетливо услышал он эти звуки, поднял голову вверх, но разглядеть ничего не смог. Подошел вплотную к дереву и стал внимательно прислушиваться.

От верхних веток этого удивительного дерева шел знакомый звук «вайкут-майкут». На самой верхней ветке дерева висели похожие на орешки, блестящие, как золото, бусы.

«Что за чудо, разве бывают говорящие бусы»,— подумал он, и набравшись смелости, залез на дерево, чтобы снять эти бусы. Взяв их в руки, и внимательно осмотрев, он убедился, что они сделаны из блестящей желтой пасты. Он положил бусы в сумку, в которой носил хлеб. Заготовил дрова, нагрузил подводу, положил сумку с бусами и направился домой. Не доезжая до села, где протекала горная речка, остановился напоить волов. К его удивлению, земля вокруг его подводы погрузилась в белый туман. Не успел он опомниться, как туман рассеялся по направлению к его селу, куда и двигалась его подвода.

Под впечатлением всего происшедшего он пришел домой и лег спать. Ночью, услышав сквозь сон в дымоходной трубе звук подобный шуму мельницы, он открыл глаза и увидел перед собой огромную женщину Албаслы. Он не успел и слова сказать, как она исчезла. Албаслы пришла за своими бусами. Она эти бусы вешала на ветку дерева для того, чтобы дети ее знали, что она уходит за пищей для них (оставляя их одних). Утром, когда просыпались дети, звали свою мать, а бусы вместо матери отвечали материнским голосом «вайкут-майкут».

Дикий человек

Как-то четверо охотников пошли охотиться в лес. Они условились, что первый, кто подстрелит дичь, даст об этом знать гремя выстрелами. Один из охотников отделился от друзей и решил заночевать в лесу. Ему удалось убить зверя. Он освежевал его и стал жарить мясо на огне. Вдруг перед ним появилось существо громадного роста, в груди его был выступ, подобный лезвию топора. Это был дикий человек. Увидев его, охотник затрясся от страха. Сев напротив охотника, дикий человек уставился на него. Перепуганный охот-

ник дал ему ляжку. Пришелец, в одно мгновение съев ее, потребовал еще. Охотник дал ему полтуши. Поев, дикий человек лег спать. Когда он уснул, охотник положил на землю поленья и накрыл их буркой, а сам, взяв ружье, взобрался на дерево и стал наблюдать. Около полуночи дикий человек встал, подошел к поленьям, накрытым буркой, трижды ударил по ним острой грудью. Если бы там лежал охотник, то он был бы убит. Решив, что охотник умер, дикий человек, прихватив оставшееся мясо, собрался уходить. И в это время охотник выстрелил в него, пуля попала ему в ногу. Раздался страшный крик, прихрамывая, дикий человек скрылся в лесу.

На выстрел прибежали друзья охотника. Они нашли друга без кровинки в лице, дрожащего от страха после пережитого.

По следу крови охотники пошли за диким человеком и дошли до непроходимого ущелья. Обойдя ущелье со всех сторон, они нашли тропинку, а неподалеку протекала небольшая речка. Там они увидели женщину, которая в речке мыла окровавленную одежду. Эта женщина, пропавшая четыре года назад, оказалась двоюродной сестрой одного из охотников. Увидев брата, она бросилась ему на грудь и стала рыдать. Выяснилось, что ее, ушедшую в лес за дровами, похитил дикий человек. Она стала его женой. У них растет мальчик двух лет, похожий на отца.

Женщина повела охотников в пещеру. Там спал дикий человек. Охотники убили его и вернулись в село вместе с женщиной и ее сыном.

В гостях у будуалов ⁽¹⁾

Один охотник попал в гости к будуалам. Они угостили его вареной олениной, предупредив, чтобы он не прятал и не ломал костей оленя.

Охотник почувствовал, что мясо оленя было необыкновенного вкуса. После окончания угощения будуалы собрали кости оленя, но обнаружили, что одного ребра не достает (охотник, удивленный странной просьбой будуалов, спрятал его), они не сказали об этом гостю, не желая его смутить. Заменили ребро деревянным, завернули все кости в шкуру оленя, потрясли ее, ударив ладонью по гвоздю, и олень вскочил и убежал.

Будуалы

Рассказывают, что в сел. Кахиб на Седло-горе (*Килимезр*), на самом высоком месте Трехгорье (*Лъабил борха-*

лзи), где удивительно мягкий песок, обитают будуалы. Люди обычно не видят будуалов, а только обнаруживают их следы.

Подняться на эту гору редко кто осмеливается, потому что будуалы грешных людей забрасывают камнями, лишь безгрешных беспрепятственно пропускают.

По верованию горцев, если весной или осенью на высохшей траве обнаружатся следы будуалов, то будет засуха, но если подняться на гору, сделать жертвоприношение, пойдет дождь.

Самудилы ⁽¹⁾

Рассказывают, что во время засухи верующие поднимались на гору Танлу к самудилам. Там они совершали жертвоприношения и просили у них дождя, а также молили о счастье и райской жизни и загробном мире. В Аварии до принятия мусульманской религии, верующие поклонялись самудилам. С утверждением ислама от самудилов потребовалось принятие новой религии. Но они не захотели признавать новую веру. Ярой язычницей была и их мать Ади. В наказание за их непослушание Аллах наслал смерч на гору Танду, где обитали самудилы. Смерч был так силен, что сбросил с горы валуны, обрушил скалы. Самудилы же, укрывшись в пещере, чудом спаслись от смерти.

Непреклонные самудилы и после этого не покорились Аллаху. Тогда поборники мусульманской религии обратились к Аллаху с просьбой, чтобы он наказал нечестивцев. Аллах дунул на гору Танду, и от его дуновения замерзли гора и укрывшиеся там самудилы. И потому якобы на горе Танду снег чудного блеска, а родник, бьющий из горы, обладает целебными свойствами. Люди и поныне поднимаются на эту гору, чтобы попить вкусной воды.

Белая борода ⁽¹⁾

Дело было зимой. Только что выпал незначительный снег. В 3 часа дня кто-то постучался в ворота и въехал верхом на коне во двор. Всадник был хорошо одет. У него была белая борода. Он крикнул: «Кунаки, дайте немного хлеба».

У меня была свекровь Асват, очень злая и жадная женщина. Она была настоящая *пиръаьн-къари*. Очень строго следила за каждым куском хлеба. Хотя в доме был хлеб, я сказала гостю: «Хлеба нет!» Он сказал: «Как же нет, когда есть? Дай же хлеба!» Я решительно сказала: «Хлеба нет у нас!»

Он тогда сказал: «Если нет, пусть никогда и не будет у вас!» Затем выехал за ворота и скрылся.

Я подумала: «Почему я голодного человека не накормила, пожалела хлеба? Пусть будет, что угодно, дам ему хлеба». Схватила один чурек, кусок сыра и выскочила на улицу. Но на улице никого не было. Даже на снегу не было никаких следов: ни человека, ни коня. Я поняла, что это был Белая борода — голодный дух, и очень испугалась. С тех пор у нас случилось много несчастий — умерли все близкие, в доме поселилась постоянная нужда, не хватало хлеба.

Белая борода

Я была маленькой. Но я хорошо помню один случай из детства. Однажды, когда сумерки стали сгущаться, в наш дом зашел мужчина с белой острой, как у козла, бородой. Он напросился к нам ночевать.

— Кунаки, можно к вам? — сказал он. Мать доброжелательно пустила его, но я почему-то испугалась и сказала ей:

— Не пускай его. Он какой-то странный!

— Молчи, дочка, так говорить неприлично, — сказала мать. Она поставила перед ним еду, но он ничего не поел и зашел в другую комнату. Через некоторое время из комнаты раздался неприятный голос: «Принесите таз, дайте кувшин!»

Мать испугалась и проговорила: «Видать, доченька, надо было тебя послушаться». Но все же мать пошла, отнесла таз и кувшин, чтобы он умылся перед молитвой. Потом вышла и сказала, что у него, как снег, белое тело и на нем белоснежная одежда.

Мы легли спать. Мать постелила и ему. Мы проснулись утром, но этого мужчины нигде не было. Мы не заметили, как он ушел. Дверь была заперта. После этого появился недостаток в доме и мы стали жить зажиточно.

Мантули

Мантули, так называют антропоморфное существо женского рода в лохмотьях, с длинными рыжими волосами. В ряде аулов Кулинского района это существо называют также Длинная коса.

Однажды (рассказывала женщина из сел. Хойхи Кулинского района) одна женщина из ее сел. Хойхи работала в поле. А в это время к ним домой пришла Мантули и стала выполнять всю домашнюю работу. Она подмела двор, бросила корм скоту, прибрала в комнатах, накормила кур, подоила коров, приготовила пищу. Мантули стала каждый день приходить в этот дом и хозяйничать, как в своем доме. Эта Ман-

тули носила на груди ожерелье. Однажды соседка заприметила ее и спросила хозяйку дома:

— Когда тебя нет в доме, за тебя всё Мантули делает что ли? Хозяйка дома, где бывала Мантули, зарделась, но сказала:

— Всю домашнюю работу я делаю сама.

Соседку это удивило. Когда в следующий раз она увидела Мантули в доме соседки, она обратилась к ней:

— Эй, Мантули, что ты здесь делаешь?

Мантули ответила:

— Эй, женщина, смотри, не говори никому, что ты меня видела. Но соседка не удержалась и рассказала об этом мужу и другим людям. Через некоторое время на нее обрушились несчастья — умерли один за другим дети, потом скончалась и она сама. Так этот дом разрушился.

Ожерелье на шее Мантули нам, людям, кажется изготовленным из навоза осла. Но на самом деле говорят, что это драгоценные камни и золото.

Желтая Бати

Рассказывают, что некогда в сел. Ахар (нынешнего Лакского р-на) жила одна женщина по имени Бати. Пока она занималась полевыми работами вне дома, все домашние работы оказывались переделанными: пол подметен и обмазан, белье постирано и т. д. Соседки удивленно спрашивали Бати: «У тебя же в доме никого нет, кто выполняет твои работы?» Она долго им не открывала тайны, а потом все же сказала, что всю домашнюю работу делает Сухалуту — женщина в рваной одежде, с ожерельем из ишачьих катышков (считается, что это характерный наряд Сухалуту, а катышки только кажутся ими, на самом деле это золотые монеты). Как только женщина проболталась, раздался голос: «Погляди, что я делаю с твоим сыном!» Это была Сухалуту. Она задушила ребенка в колыбели.

Ожерелье Аццалов⁽¹⁾

Рассказывают, что когда-то в доме некоей Патимат поселилась Аццалов. (Аццалов — мифологический персонаж, который в представлениях лакцев, являл собою растрепанную женщину, одетую в рванье). Она вела себя безобразно по отношению к хозяйке дома: открывала сундук, рылась в ее нарядах, разбрасывала их по дому, иногда пачкала. — все это в отсутствие хозяйки. Иногда же, будучи в хорошем настроении, Аццалов оставляла там-сям на видных местах изделия из золота. Частенько ночью она наваливалась на женщи-

ну и душила ее. Патимат надоели проделки Аццалов, и она пожаловалась на нее соседке. Та посоветовала сорвать с шеи Аццалов ожерелье, которое из золотых бус и драгоценных камней, хотя по виду это кости. Тот, кто сорвет это ожерелье, во-первых, станет обладателем большого сокровища, во-вторых, навсегда избавится от коварства нечистой силы.

В очередной раз, когда ночью Аццалов стала душить женщину, она изловчилась, сорвала ожерелье с шеи Аццалов и бросила его в ларь с зерном. Однако Аццалов выхватила его из ларя и пустилась наутек. На следующий день Патимат пожаловалась соседкам на неудавшуюся попытку избавиться от Аццалов. Тогда соседки уточнили, что сорванное с шеи Аццалов ожерелье следует бросить в маслобойку, это единственное место, откуда она не сможет взять его. В ближайшую ночь женщина так и сделала: сорвала ожерелье и бросила его в маслобойку. Аццалов зарыдала и стала умолять женщину вернуть ей ожерелье, осыпая при этом похвалами саму Патимат и всю ее родню. Сердце Патимат растаяло от лестных слов, она достала и отдала ожерелье его хозяйке. Схватив ожерелье, Аццалов состроила издевательскую гримасу и убежала.

Три брата, сестра и Энем⁽¹⁾

Были три брата и одна сестра. Братья каждый день ходили на охоту. Однажды они попросили у матери разрешение взять с собой на охоту и сестру. Они хотели показать ей свой дом, чтоб она для братьев готовила обед.

— Одна-единственная дочка и ту не оставляете дома, — говорила мать.

Обрадовались братья, что уговорили мать, взяли сестру и пошли в лес. По дороге учили ее, как нужно вести себя в лесном доме.

— Смотри, сестренка, чтобы только огонь в очаге не погас, в этих местах живет Энем, ни в коем случае не ходи к ней за огнем, ворота не открывай никому.

— Хорошо, — ответила сестра.

Братья ушли на охоту, сестра убирала дом, стирала, а об огне вовсе и забыла. Опомнившись, увидела, что в очаге нет и тлеющего уголька. Пригорюнилась девочка: что же ей теперь делать? Смотрит в окно и видит вдали дом.

Идет она туда и просит (а это дом Энем):

— Ради аллаха, бабушка, дайте немного углей, у меня огонь погас в очаге, а скоро братья должны придти, обед нужно готовить.

— Вуя! дочь моя, заходи, сейчас же дам, — говорит Энем.

Сама же выбирает большое сито, наполняет его золой, а сверху кладет несколько углей. Девочка идет домой, а зола сыплется, оставляя след. Придя домой, она приготовила обед братьям.

На следующий день по следу золы Энем приходит к девочке и просит ее поискать в голове.

Кладет голову на колени девочки и сосет ее кровь до прихода братьев. И так каждый день. Девочка стала худеть и бледнеть.

Братья поняли в чем дело, стали дежурить по одному. Но никак они не могут поймать Энем. Младший брат говорит: «Валлах, я поймаю ее!»

Приходит Энем в свое постоянное время и начинает высасывать кровь. В этот день девочка, потеряв всю кровь, умирает. Энем встает, вытирает рот и хочет уйти, как вдруг выходит из-за угла младший брат и начинает колотить ее. Энем понимает, что он ее все равно убьет и говорит ему:

— Если ты хочешь воскресить свою сестру, сделай так, как я скажу: в мозгах моих находится белая вода, и этой водой ты должен трижды протереть глаза сестры.

Он так и сделал. Энем умерла, а девочка воскресла.

Кан-тулук ⁽¹⁾

Среди южных кумыков распространена вера в демонологический образ *Къан тулукъ* (букв. перевод: «бурдюк, наполненный кровью»).

Кан-тулук выходит из могилы злой женщины обычно после 12 часов ночи и ищет себе добычу. Если человек, проходящий возле кладбища после полуночи, услышит звуки «чавх-чавх»; он должен немедленно вернуться обратно, чтоб не стать жертвой Кан-тулук. Кан-тулук имеет форму груди или длинного сосуда, верхняя оболочка которого очень тонкая, если даже нечаянно коснуться его, то он выпускает струей кровь в человека, а те места, куда кровь попадает, начинают гнить и человек умирает. О плохом человеке говорят — Кан-тулук.

Унтул эбел — Мать болезней!

Рассказывают, что в селении Шорода Ботлихского района проживал чабан Сурхай Дибиргаджиев. Большую часть жизни он пас скот на хуторе Гиргул.

Однажды вечером, загнав скот в хлев, Сурхай пошел за водой. Вдруг невдалеке он услышал стон, напоминающий стон больной женщины. Присмотревшись, он увидел существо

огромного роста, заросшее рыжими волосами, скрывавшими лицо, со впалыми щеками и длинным носом. Оно было одето в лохмотья. Сурхай окликнул его, но оно ничего не ответило. Видя, что существо это не из рода человеческого и что оно делает попытки напасть на него, он спустил с цепи двух свирепых собак, но они тут же убежали прочь из хутора. Удивившись этому, Сурхай бросает в это существо камень.

При повторном броске камня изо рта этого существа пошел огонь, кинув камень в третий раз, Сурхай упал, потеряв сознание. Так он пролежал на этом же месте сутки. Когда Сурхай пришел в себя, он обнаружил вокруг себя людей, но от слабости не мог сдвинуться с места. Старики решили, что Сурхай встретил «Мать болезней», поскольку он кидал в нее камни, она напустила на него болезнь.

Говорят, что Сурхай проболел целый год. Для того, чтобы изгнать из него болезнь, надо было прочитать молитвы. Когда люди для чтения молитв направлялись к дому Сурхая, он протестовал и просил родственников не пускать их. Люди, читающие молитвы, объясняли его сопротивление следствием болезни, насланной «Матерью болезней».

Мифологический образ Рохдулай и связанный с ним обряд

В прошлом тиндинцы верили в существование мифологического персонажа Рохдулай ⁽¹⁾, который представлялся им в виде женщины огромного роста; с вывернутыми назад ступнями, длинными черными волосами на ногах, одетой в лохмотья. Как считали тиндинцы, она обитала в скалах, откуда могла в любой вечер придти в селение, появиться в любом его доме. Увидевший ее человек заболел и, мучимый лихорадкой, впав в беспамятство, умирал. Считалось, что она вступала в поединок со встреченным ею человеком и всегда его одолевала. Так, в сел. Эчеда рассказывают, что некогда чабан по имени Хабуча пас овец неподалеку от селения. Женщина-демон (здесь ее называют, как у аварцев, *Унтул эбел*) пришла к нему вся в рванье, с окровавленными босыми ногами и предложила ему бороться, заявив, что если победит она, чабан заболит. Они долго боролись, и чабан оказался побежденным; у него началась лихорадка, на четвертый день он умер.

В начале каждого нового календарного года, который, в отличие от хозяйственного года, начинался с зимнего солнцеворота, тиндинцы производили обряды, имевшие целью предохранение селения от Рохдулай на целый год. В первый день зимы, 22 декабря, на центральном годекане селения

ставили 5—6 огромных котлов и варили в них ритуальную злаковую кашу из продуктов, собранных со всего селения. Вечером, до наступления темноты, варево раздавали во всех домах селения, а предварительно производили такую процедуру: черпаком сливали горячий бульон, в котором варились ритуальное блюдо, в кувшины и деревянные ведра, и несколько девушек шло с ними к скалам, находящимся за селением. Здесь черпаками брызгали горячий бульон на скалы; считалось, что этим они сжигали Рохдулай. Кончив эту процедуру, девушки, не оглядываясь, бежали в селение, чтобы их не догнала Рохдулай и не передала бы им болезнь, поэтому для этих действий выбирали быстроногих молодых девушек. Это проделывалось одновременно на всех тропинках, ведущих в селение. Все это девушки должны были проделывать молча. Молодые люди, зная это, заранее занимали наблюдательные пункты на путях следования девушек туда и обратно; они старались, смеясь ради, заставить девушек заговорить: отпускали в их адрес шутки, насмешки, признавались в любви, но девушки никак на это не реагировали.

В каждом доме селения также варили это блюдо в первый день зимы и бульоном поливали вокруг дома, им обрызгивали все углы жилища, деревянные кровати, на которых спали, хлебные лари, поливали стены и углы сеновалов, курятников, хлебов. Нельзя было без обрызгивания оставить ни одно место, где могла спрятаться Рохдулай. Одновременно с проведением этого обряда внутри селения мальчики и подростки за селением, на скалах, сжигали все остатки растений в их расщелинах; особенно нельзя было оставлять несожженными длинные сухие скользкие былинки травы *кзури*, которые считались волосами Рохдулай.

Там (внизу) на склоне Зури...

Там (внизу) на склоне Зури
 Девушка (есть, которая) ходит-кружит,⁽¹⁾
 На верхушке Большого, Хека
 Женщина (есть, которая) ходит—выворачивается⁽²⁾,
 Которая слышит то, что сказано тихо,
 Которая видит то, что в темноте.
 Гумар-хеку,⁽³⁾ да станет землею!
 Гумар-хеку да станет камнем!

Малик, забытый в поле...

Когда еще селение Лабко было на положении хутора от селения Мекеги, произошел такой случай. Одна жительница селения Мекеги, семья которой в Лабко имела свои посевные

поля, возвращаясь домой с жатвы, забыла в поле грудного ребенка. Спohватившись дома поздно вечером, она с мужем отправилась в поле за дитём и там они застали странное зрелище.

Повсюду горели костры, странные существа, хлопая в ладоши, бегали по кругу и, приплясывая, пели песню:

Малик—лепешек⁽¹⁾ стопка!
 Малик—халвы кусок!
 Малик, который был забыт в поле,
 Малик, которого вспомнили дома!⁽²⁾

Бережно привязанного к снопу ребенка мать с отцом увидели в центре круга. Они поспешили домой. Мать быстро приготовила лепешек и халвы и, вернувшись в поле, положила их на меже. Тогда, к ее изумлению, странные существа, развлекавшие ее ребенка, моментально исчезли³.

Она взяла своего ребенка, которого к ее приходу уберегли эти странные существа, и вернулась домой.

Мямма и Кибирхан

Говорят, когда Мямма, очень уставший после тяжелых дневных крестьянских работ, ложился спать, его посещал Кибирхан⁽¹⁾, который очень мучил его. Не давая возможности пошевелиться, он так схватывал все суставы тела, как будто тяжелая скала навалилась на Мямма, и так душил его, что Мямма начинал задыхаться.

Думая о том, как бы избавиться от мук Кибирхана, Мямма в свою домашнюю постель положил каток с гумна, накинув на него одеяло, сам же лег спать на гумне, положив рядом с собою вынутый из ножен кинжал, и, не засыпая, стал дожидаться, решив про себя убить своего мучителя, если он заявится и на гумно.

Вдруг Мямма слышит, как к нему приближается Кибирхан, повторяя себе под нос: «Мяммури-Мугури, Мяммури-Мугури, Мяммури-Мугури...»

Мямма тогда быстро ударил его кинжалом, сказав: «Да! Вот он я—Мямма, готовый встретить тебя!...»

Как только кинжал коснулся Кибирхана, Мямма услышал, как что-то с шумом рассыпалось. Это были рассыпавшиеся по всему гумну пряслица. Их украл Кибирхан у женщин селения и носил на своей шее, нанизав на нитку, как бусы.

Шарвили

Как-то снежным зимним днем, сидя у очага, Наз-Пери чесала шерсть. Вдруг в ноздрю ей залетела муха.

— Откуда мухе быть среди зимы?

Девушка забеременела. Хотели изгнать ее из дома, но она все как было рассказала отцу о мухе. Наз-Пери не тронули. Пришел срок и родился сын с полным ртом зубов. С месячного возраста сел, стал говорить. Разорвал свивальники, пошел по дому:

— Такой герой, как я; залеживается ли?

Названному Магомедом-Наби мальчику мать дала прозвище Шарвили. Рос ребенок не по годам, а по дням. Годовалым уже он подминал под себя самых сильных богатырей, стремителен был как огонь.

Однажды дед сказал ему:

— Дитя мое, недужится мне сегодня. Сможешь ли ты пойти на выпас коз и не растерять стадо?

— С удовольствием, отец, это я смогу.

Коз сосчитали, помогли выгнать за ворота. Шарвили был очень мал возрастом и был не тверд в счете. Поэтому он был особенно осторожен. Всех мелких зверушек: зайцев, лис, кого коснулся в тот день его взгляд, он сгонял в стадо. И вечером вернулся домой с огромным стадом коз и разных зверей. Дед спросил у Шарвили:

— Дитя мое, сильно ли беспокоили тебя козы?

— Нет, отец. Только вот эти длинноухие козлята меня извели!

Когда вырос, Шарвили построил себе и матери дом. Пошел в рутульский лиственный лес. Самый большой ствол, такой, что и двадцати мужчинам не под силу, вырвал с корнем. Когда он с бревном на плече перешагивал реку, большой палец его ноги коснулся воды. Шарвили отрубил и выбросил палец со словами:

— Ты не мой, ты речной.

Рана тут же зажила. Раны на нем вообще заживали моментально.

Где бы о Шарвили ни зашла речь, он мгновенно появлялся среди говоривших. И как ни тщательно укрывали от него богачи серебро-золото, оно всегда перекочевывало в его дом. Потом он начинал раздавать его беднякам. Бедняки очень любили Шарвили, сельские богачи его ненавидели.

Не было среди людей подобного Шарвили. Много чудес о нем рассказывают. Например, говорят, будто за раз он съедал целого быка, хлеб из двух мешков муки, выпивал несколько кувшинов воды. Когда никому его осилить не удалось, богачи стали искать способ убить его.

— Если ты действительно богатырь, пригони с гор волков и медведей,— говорили они.

Шарвили исполнил повеление. Когда не удалось избавиться от богатыря, разработали другой план.

Рассыпали на току горох, заставили обуться в башмагар.⁽¹⁾ и танцевать. Знал Шарвили, что его собираются убить, но послушался. Когда танцевал, поскользнулся, растянулся на горохе. И тогда богачи вытащили приготовленные острые кинжалы и все вместе убили его.

Когда Шарвили погиб, мать его заколотила двери дома и, выбрасывая из окна в реку золото, причитала:

В стойле богатырский конь плачет,
Джан Шарвили, сын матери!
В селе любимая плачет,
Джан Шарвили, сын матери.

На горе Келез хев⁽²⁾ щепень говорит (осыпается)
О Шарвили, сын матери.
Со дна реки золото говорит
О Шарвили, сын матери.

Тебе доставшееся мне пусть не достанется,
Ших³ Шарвили, матери,
Твое добро врагам пусть не достанется,
Ших Шарвили, матери⁴.

И поныне из развалин дома иногда по ночам слышен плач, мерцают в проемах окон огоньки и летят в реку белые монеты. Если понести еду и оставить там, потом ее не находят. И безнаказанно проникнуть в дом Шарвили невозможно. Разве что очень редкому человеку это удастся, тому, за кем нет ни одного греха.

Шарвили — защитник отечества

Шарвили происходит из тухума Мустафаевых. Жил в XVI—XVII веках. То было время, когда побеждали сильные.

Рожден без отца. Одни говорят рожден от черта. Другие— от мухи, проникшей к матери через ноздрю.

Овец, коз собирал. Зайцев вылавливал, в отару сгонял. Волки, звери боялись, убегали от него.

Богачи ненавидели его, говорят. Скрывались от него в домах. Беднякам, вдовам помогал. Добро богачей отнимал, взламывал ворота.

В Миграхе был хан по имени Сам-Сам. Пришел он со своим войском к Ахтам, чтобы покорить его себе. Его встретили во главе с Шарвили сотни ахтынской молодежи у мес-

тетка Казын хыр (склон горы), что у Гурун-Кам (овраг). Был бой. Войско Сам-Сама было разбито.

Воевал с рутульцами. Рутул был подвластен закатальским ханам. Покорить Ахты закатальским ханам не удалось.

Ханы яхулов (кюра-казикумухские) тоже хотели завладеть Ахтами, но пока жил Шарвили, все их попытки кончались поражением.

Когда Шарвили исполнилось 28—29 лет, богачи захотели убить его. Прибегли к хитрости. Весною, в пору праздника цветов, на джабинской горе, подготовили 20—40 юношей. Устроили большой ток в лощине, где пал Шар (*Шар алыкьей тыл*). Возвратившиеся с джабинской горы по «вершине Гар» (*Гарын хев*), сотни девушек и юношей собрались на этом току. А здесь уже был рассыпан горох. Предназначенные в убийцы молодые люди были обуты в шерстяные *кемечар* (плотно связанная шерстяная обувь), чтобы не поскользнуться на горохе. Один из них говорит:

— Кто сможет станцевать Ковха (быстрый танец) на току, обувшись в туфли с высокими каблуками?

— Я станцую, — отвечал Шарвили.

Танцует Шарвили под зурну и барабан. Стоят вокруг молодые люди с запрятанными под чохи кинжалами. Шарвили скользит, падает, встает, падает. И тут на него набрасываются с кинжалами, зарубают.

Получив труп сына, мать так причитала:

Как же быть отарам овец,
Шарвили, душа матери?
Козье стадо разбрелось,
Шарвили, душа матери.
Волк, завидев тебя,
Шарвили, душа матери,
Убегал от твоего грозного вида
Шарвили, душа матери,
Когда вернулся, пантеру убив,
Шарвили, душа матери,
Шкурой пантеры грудь украсил,
Шарвили, душа матери.
Родовались, глядя на тебя, бедняки,
Шарвили, душа матери.
Ослепли богачи,
Шарвили, душа матери.
Целью поставили убить тебя,
Шарвили, душа матери.
Сговорились обо всем,
Шарвили, душа матери.
Горох сделали капканом,

Шарвили, душа матери.
На высокие каблуки тебя поставили,
Шарвили, душа матери.
Когда танцевал на горохе,
Шарвили, дитя матери,
Поскользнулся, упал — тебя зарубили,
Шарвили, дитя матери!

Умирая, Шарвили обещал, что придет на помощь народу, когда над родиной нависнет угроза покорения. От стариков слышал, будто в 1942 году, когда немцы приближались к Кавказу, с вершины Келез хев слышен был голос Шарвили.



instituteofhistory.ru

Курчлу -- Сито (лак.). Зап. Х. М. Халилов от М. Джанаева* в сел. Хосрек Кулинского р-на. — Рукоп. фонд Ин-та истор., яз. и лит-ры Дагфиллиала АН СССР (далее ИИЯЛ), ф. 9, оп. 1, д. 432.

Хамиттурци — Орион (лак.). Зап. Х. М. Халилов в 1980 г. в сел. Вачи Кулинского р-на от А. Шамхаловой, 1921 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, д. 432.

Как стали поклоняться солнцу (авар.). Зап. М. Халидова в 1968 г. в сел. Хоштода Цумадинского р-на от А. Закарьяева, 1918 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 360.

1. В мусульманской религии не упоминается Адам как пророк. В предании Адама называют пророком для большего его возвышения, что было характерно для мусульманского восприятия.

Завещание матери (лезг.). Зап. Ф. Вагабова в 1973 г. в сел. Курах Курахского р-на от И. Игибекова, 1921 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 432.

Спор между небом и землей (авар.). Зап. М. Халидова в 1968 г. в сел. Хоштода Цумадинского р-на от А. Закарьяева, 1918 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 360.

Женщина, змея, лев, мужчина (дарг.). Зап. М. Халидова в 1974 г. в гор. Махачкале от З. М. Магомедова, 1935 г. рожд.

Поклонение козлу (авар.). Зап. М. Халидова в 1974 г. в сел. Миарсо Ботлихского р-на от М. Магомеджанова. 1901 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 398.

Сув-анасы «Мать воды» (кум.). Зап. И. А. Халипаева в 1978 г. в сел. Башлыкент Каякентского р-на от А. А. Пашаевой, 1918 г. рожд.

Ер-анасы «Мать земли» (кум.). Зап. И. А. Халипаева в 1978 г. в сел. Башлыкент Каякентского р-на от С. Рустамова.

1. Ак-герек — небольшой населенный пункт, примерно в 10—15 км. от Башлыкента.

Авдал (лак.). Зап. Х. М. Халилов в 1978 г., в сел. Вихли Кулинского р-на от К. Чупановой, 1928 г. рожд.

* Здесь и далее возраст сказителей не всегда указывается, в связи с тем, что информация о нем отсутствует в паспортизации к некоторым текстам.

Об охотнике Айтемыре (цахур.). Зап. Ф. Ибрагимова в 1968 г. в сел. Мишлеш Рутульского р-на от Ш. Шахбанова, 1947 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, д. 391.

Охотник и маралы (рут.). Зап. Ф. Ибрагимова в 1969 г. в сел. Ихрек Рутульского р-на от Ш. Муслимова, 1931 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, д. 392.

О марале (рут.). Зап. Ф. Ибрагимова в 1969 г. в сел. Рутул Рутульского р-на от М. Ибрагимова. 1910 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, д. 392.

Охотник на скале (рут.). Зап. Ф. Ибрагимова в 1969 г. в сел. Ихрек Рутульского р-на от Ш. Муслимова 1931 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, д. 392.

Месть Албаслы (кум.). Зап. И. А. Халипаева в 1978 г. в сел. Башлыкент Каякентского р-на от А. П. Пашаевой.

В настоящее время в кумыкском фольклоре некоторых мифологических персонажей (покровительницу зверей, леса, саблегрудого человека (Кылычтеш) называют Албаслы, Пери, Аждаха и т. д.

Албаслы и жена охотника (кум.). Зап. И. А. Халипаева в 1978 г. в сел. Башлыкент Каякентского р-на от У. Пашаевой, 1970 г. рожд.

Бусы «вайкут-майкут» (кум.). Зап. И. А. Халипаева в 1975 г. в сел. Башлыкент Каякентского р-на от К. И. Исаевой.

1. Значение слова «вайкут-майкут» неясно.

Дикий человек (авар.). Зап. М. Халидова в 1972 г. в сел. Бежта Цунтинского р-на от А. Алиевой, 1935 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 383.

В гостях у будуалов (авар.). Зап. М. Халидова в 1968 г. в сел. Хоштода Цумадинского р-на от А. Закарьяева, 1918 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 360.

1. Думается, что у дагестанцев наименование персонажей легенд и преданий — Абдал (цахурск.), Авдал (лак.), будуалы (авар.) является модификацией арабского слова *бадал*. Как полагает ст. науч. сотрудник Института ИЯЛ М.-С. Д. Саидов, в аварском языке, как в арабском, слово *будулаъ* в единственном числе (в форме *абдал*) не употребляется.

Под влиянием ислама, в процессе изменения социально-экономического уклада жизни народа, его воззрений, некогда могущественные покровители охоты, зверей выступают в роли мусульманских святых и юродивых. Таковы аварские будуалы. (См. подробнее: Халидова М. Образ покровителя охоты, зверей в преданиях, легендах Дагестана. — В кн.: Дагестанская народная проза. Махачкала, 1982 г., с. 24—41).

Будуалы (авар.). Зап. М. Халидова в 1977 г. в сел. Советское Советского р-на от П. Магомедовой, 1918 г. рожд.

Самудилы (авар.). Зап. М. Халидова в 1977 г. в сел. Ботлих Ботлихского р-на от М. Азаева. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 398.

б. Предание, о самудилах — характерный образец смешения языческих представлений с мусульманскими. Соответственно оно делится на две резко противоположные части. На сюжет домусульманского мифа о божествах наслаивается повествование о самудилах, восходящих к семудянам из Корана, местное языческое наименование божеств под влиянием ислама заменено на *самудилы*.

Белая борода (лак.). Зап. Х. М. Халилов в 1980 г. в сел. Вачи Кулинского р-на от П. Адамовой, 1930 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 420.

Белая борода — голодный дух.

Белая борода. (лак.). Зап. Х. М. Халилов в 1980 г. в сел. Хойхи Кулинского р-на от З. Омаровой, 1936 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 420.

Мантули (лак.). Зап. Х. М. Халилов в 1980 г. в сел. Вачи Кулинского р-на от Х. Курбановой 1901 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 9, оп. 1, д. 420.

Желтая Бати (лак.). Зап. А. Г. Булатова в 1977 г. в сел. Ахар Новолакского р-на от П. Магомедовой, 1880 г. рожд.

Ожерелье Аццалов (лак.). Зап. А. Г. Булатова в 1965 г. в сел. Кумух Лакского р-на от С. П. Кажлаевой, 1890 г. рожд.

1. В приведенных выше текстах показаны два однотипных, относящихся приблизительно к одной функциональной категории, образа низшей мифологии лакцев — Сухалуту и Аццалов. Возможно, в древности каждый из мифологических персонажей этого типа имел свои более четко разграниченные особенности, определенную прикрепленность к той или иной конкретной стороне человеческого бытия.

Из приведенных здесь двух лакских текстов видно, что по своему функциональному содержанию эти персонажи амбивалентны: с одной стороны, они — добрые духи, хранители домашнего очага, которые, хотя и допускают некоторые вольности, но вполне лояльны к обитателям дома и даже оказывают им определенную физическую и материальную помощь. С другой же стороны, персонажи наделены негативной характеристикой (душат человека). Надо полагать, в этом нашли отражение разные ступени мифологического осмысления человеком окружающей природной среды.

Любопытно, что для Аццалов не страшен ларь с зерном, она бессильна только перед маслбойкой, т. е. элементом скотоводческого уклада хозяйства.

Можно предположить стадийную связь этого персонажа

с земледелием, а не с более ранним охотничье-скотоводческим образом жизни. В других своих разновидностях (Сухасулу) этот персонаж обитает вообще за хлебным забором, охраняя его.

Три брата, сестра и Энем (кум.). Зап. И. А. Халипаева в 1979 г. в сел. Башлыкент Каякентского р-на от У. Шахнавазовой.

1. Энем — сказочно-мифологический образ типа бабы-яги.

2. Вуя! — междометие, выражающее удивление, восторг, готовность к чему-либо и т. п.

Кан-тулук (кум.). Зап. И. А. Халипаева в 1976 г. в сел. Башлыкент Каякентского р-на от А. А. Пашаевой, 1918 г. рожд.

1. Демонологический образ кан-тулук переключается с персонажем из русского фольклора вампиром.

Унтул эбел — Мать болезней (авар.). Зап. М. Халидова в 1975 г. в сел. Миарсо Ботлихского р-на от Д. Тагирова, 1940 г. рожд. — Рукоп. фонд ИИЯЛ, ф. 3, оп. 5, д. 432.

1. Дух «Мать болезней» аварцы называют по-разному. В сел. Хунзах его называют *Унтул эбел*, в сел. Анди — *Рукъурли ила*, в сел. Миарсо — *Годальи ила* и т. д. Приход «Матери болезней» предвещает несчастье: если она назовет человека по имени, он умрет, если попросит еду — ожидается голод, если попросит тряпку, не будет мануфактуры, если попросит шкуру — мор скота. Обычно она подкарауливает людей ночью. Чтобы умиловить ее и уберечь себя от бед, надо дать ей выкуп.

По поверью аварцев (сел. Хунзах), «Мать болезней» называют и «Стонущей травой», тот, кто услышит стон этого мифологического существа, должен задобрить его обещанием: «Дам тебе масло растереть твои потрескавшиеся руки, ноги; иди вверх на гору, вниз по горе, перейди на траву, на землю». Форма словесного обращения-изгнания служит средством воздействия на дух.

У рутульцев «Мать болезней» также является в образе огромной женщины с распущенными густыми волосами, в белом или в черном платье. Согласно народным представлениям, видит ее люди, которых ожидает какое-то несчастье. Она накликает на человека беду.

Мифологический образ Рохдулай и связанный с ним обряд (авар.). Зап. А. Г. Булатова в 1977 г. в сел. Акнада Кизилюртовского р-на от Ж. Магомедовой, 1912 г. рожд.

1. Рохдулай — это персонификация болезни, воплощение злого, враждебного человеку начала, созданное народной фантазией. Персонифицированные образы существуют и у других народов Дагестана и Кавказа, например, кумыкская

Албаслы катын, лезгинская Албаб, дахурская Алны еди, лакская Сухасулу, абхазская Дзызлан и др.

С ними Рохдулай роднит главным образом внешнее сходство и заключенная в них злая сила.

Этот мифологический персонаж тиндинцев, надо полагать, представляет собой одно из доземледельческих божеств, т. к. по существовавшим поверьям, только злаковый бульон, т. е. продукт земледелия, мог убить его.

Там (внизу) на склоне Зури... (дарг.). Зап. А. А. Алиханова в 1972 г. в сел. Мекеги Левашинского р-на от Х. А. Арсланбекова, 1928 г. рожд.

Этот и следующие за ним два текста под названиями «Малик, забытый в поле»... и «Мямма и Кибирхан», записанные и прокомментированные А. А. Алихановой, могут быть объединены под общим названием «фрагменты архаического фольклора сел. Мекеги».

О принадлежности текста «Там (внизу) на склоне Зури...» подлинно мекегинскому фольклору говорит указательное местоимение «там (внизу) (дарг.: «их»), определяющее местоположение склона Зури относительно сел. Мекеги, и употребление в качестве поэтической параллели к нему «верхушки Большого Хека». Большой Хека — самая высокая гора в горной цепи, окружающей сел. Мекеги, самый высокий склон которого также находится со стороны этого селения.

1. Словосочетанием «ходит-кружит» мы перевели слово *ласруклуле*, которое буквально означает: «ходит в круг», и имеет значение: «носится беспрестанно» (имеется в виду движение в относительно большом пространстве).

2. Словосочетанием «ходит—выворачивается» мы перевели слово *силруклуле*, которое буквально означает: «ходит, выворачивая пятки наружу» (или «в сторону»). Это манера ходьбы. Например, употребляемое в быту устойчивое выражение *кьячла кьошликер силрухьо...* «вывернувшись на пятке...» обозначает выражение тем или иным лицом своего психологического состояния, внутренней отчужденности, неприятия чего-то.

3. Слово *гумар-хеку* (даргинское: *гьумар-хлеку*) отсутствует в современном даргинском языке. Но контекст, в котором оно употреблено в седьмом и восьмом стихах этого восьмистишия, проклятия, выраженные в них, — допускает возможность высказать предположение о том, что это собственное имя лица, на котором лежит какая-то вина. Может быть, вина выхода девушки за пределы селения («на склон Зури») и женщины («на верхушку Большого Хека...»), этих персонажей, наделенных сверхъестественными способностями слышать, что «сказано тихо» и видеть «то, что в темноте».

Малик, забытый в поле... (дарг.). Зап. А. А. Алиханова

в 1972 г. в сел. Мекеги Левашинского р-на от Х. Муслимовой, 1913 г. рожд.

1. Словом «лепешка» мы перевели даргинское *бехлцари*, обозначающее тонкую лепешку. Пекут ее на сковороде; наряду с домашней халвой — это один из видов поминальной еды.

2. Последние два стиха имеют и другой вариант:

Малик, забытый матерью,

Малик, которого не вспомнил отец...

3. Словосочетанием «моментально исчезли...» мы перевели даргинское словосочетание: *кундациле детахиле сари...*

Бережное отношение «странных существ» к ребенку, мотив их моментального исчезновения, а также наличие в угощении (которое преподносится им в виде вознаграждения за доброе отношение к ребенку) такого вида еды, как халва, роднят эти странные существа с *кьуне* (даргинское: *кьуне*), встречающимися в описанных нами ранее сюжетах из фольклора селения Мекеги. (Более подробно см.: Алиханова А. А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги. — В кн.: Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1979, с. 156—161).

Мямма и Кибирхан (дарг.). Зап. А. А. Алиханова в 1972 г. в сел. Мекеги Левашинского р-на от Х. Муслимовой, 1913 г. рожд.

1. Текст интересен тем, что здесь встречается несколько трансформированный образ доброго домашнего духа. В народе считается, что Кибирхан посещает избранных людей — к большой удаче или к большому несчастью, к перемене судьбы. Тому, кто сможет у него спросить «Что мне?» он предсказывает судьбу. Рассказы подобного рода в русской фольклористике относятся к разряду «бывальщин», в отличие от «небывальщин», расцениваемых «самими сказочниками как явная и преднамеренная нелепость» (Краткая литературная энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1962, с. 799).

Шарвили (лез.). Зап. Ф. Вагабова в 1965 г. в сел. Ахты от Г. Э. Эфендиева, 1885 г. рожд.

1. Башмагар — мужская обувь на высоких каблуках.

2. Келез хев — «холка» крепости.

3. Ших — шейх.

4. Каждый отдельный исполнитель песни строго соблюдает единый для всех строк — рефрен. Варьирование рефрена нашей записью объясняется очевидной целесообразностью дать единый сводный текст однохарактерного материала.

Шарвили — защитник отечества. Зап. Ф. Вагабова в 1965 г. в сел. Ахты от Я. Гасанова в 1896 г. рожд. и от Ж. Абдурахманова, 1875 г. рожд.

Предисловие	3
В. М. Котович. Следы тотемических верований в древних изобразительных памятниках Дагестана	11
М. М. Маммаев. О семантике сюжета борьбы двух коней на зооморфных пряжках Дагестана VIII—X вв.	23
М. А. Агларов. Языческое святилище на вершине горы Бахарган	36
А. М. Аджиев. Сюжет о гибели охотника (о ритуально-мифологических истоках баллады)	43
Х. М. Халилов. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев	63
А. Г. Булатова. Идеологические представления аварцев, нашедшие отражение в празднике первой борозды (XIX—нач. XX в.)	82
М. Р. Халидова. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана	99
Ф. З. Абакарова. Отражение мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана	119
К. С. Кадыраджиев. Структура и генезис кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения	130
Н.-И. С. Джидалаев. Заметки о двух древнебулгарских магических терминах	149
Приложение — фольклорные тексты.	160
Примечания к фольклорным текстам.	182

МИФОЛОГИЯ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

(Сборник статей)

Редактор *Э. А. Колмакова*
Техн. ред. *Е. А. Жукова*

Сдано в набор 30.10.84. Подписано в печать 7.01.85. Формат 84×108¹/₃₂. Усл. печ. л. 9, 87. Уч.-изд. л. 12. С04951. Заказ 920. Тираж 300. Цена 70 коп.

Типография Дагестанского филиала АН СССР,
Махачкала, 5-й жилгородок, корпус 10.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru