

Р.И. Сефербеков

ПЕРСОНАЖИ  
НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ  
НАРОДОВ ДАГЕСТАНА



**ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО БЮДЖЕТНОГО  
УЧРЕЖДЕНИЯ НАУКИ ДАГЕСТАНСКОГО  
ФЕДЕРАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ЦЕНТРА  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

---

**Р.И. Сефербеков**

**ПЕРСОНАЖИ  
НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ  
НАРОДОВ ДАГЕСТАНА**

Махачкала 2019

УДК 398.4+293  
ББК 63.5+86.31  
С-33

**Ответственный редактор:**  
доктор исторических наук М.С. Гаджиев

**Рецензенты:**  
доктор исторических наук И.Г. Семенов  
кандидат исторических наук М.К. Мусаева

*Рекомендовано к изданию ученым советом  
Института истории, археологии и этнографии  
Дагестанского научного центра РАН  
(протокол № 4 от 2 февраля 2016 г.)*

**Р.И. Сефербеков.** Персонажи низшей мифологии народов Дагестана. – Махачкала: ИИАЭ ДФИЦ РАН, 2019. – 360 с.

Монография посвящена характеристике типологически классифицированных персонажей низшей мифологии народов Дагестана – «домовых змей», домовых, демонов-антагонистов беременных, рожениц и новорожденных, демонов болезней, демонов кладбища, ведьм, джиннов и шайтана. Рудименты представлений о них сохранились в мифах, обычаях, обрядах, верованиях, играх, фольклоре, лексике и фразеологии народов Дагестана. Для тех, кто интересуется этнографией Дагестана.

**ISBN 978-5-4447-0063-1**

© Р.И. Сефербеков, 2019  
© ФГБУН Институт ИАЭ ДФИЦ РАН, 2019

## ВВЕДЕНИЕ

В начале XXI века в связи с процессами всемирной экономической, политической и культурной интеграции и унификации, сближением деловой и потребительской культур разных стран мира и ростом международного общения, вытеснением или утратой национальных культурных ценностей и/или превращения их в интернациональные, на повестку дня становится проблема сохранения этнической идентичности. В условиях глобализации и в связи с кризисом идентичности остро стоят проблемы этнической, национальной, конфессиональной, языковой, культурной, гендерной, территориальной (ландшафтной) и др. идентичностей.

Следует отметить, что формирование идентичностей в Дагестане в современных условиях протекает в немирной и нестабильной обстановке на фоне общемирового экономического кризиса, военных конфликтов на Украине и в Сирии, экономической и политической нестабильности в России, продолжающегося много лет вооруженного противостояния властей и религиозных экстремистов на Северном Кавказе. Исследования показали, что даже в этих условиях в Дагестане продолжают сохраняться и развиваться значимые культурные феномены этнической идентичности. Некоторые из них оказались изменены и модернизированы. Это относится к отдельным компонентам семейного (брак, свадебная и родильная обрядность и др.) и общественного (праздники, досуг и др.) быта. Часть этих культурных феноменов продолжает устойчиво сохраняться (в основном сферы традиционной духовной культуры и обрядности). Это относится и к домонотеистическим верованиям, составной частью которых являются мифологические персонажи былого пантеона и пандемониума народов Дагестана.

Целью данной работы является реконструкция типологически классифицированных персонажей низшей мифологии народов Дагестана. В рамках этой цели определяются и задачи исследования. Основными задачами исследования являются:

- изучение обрядов, обычаев и верований, мифов, фольклора, лексики и фразеологии дагестанцев с целью выявления персонажей низшей мифологии;

- описание, характеристика и анализ образов демонологии народов Дагестана с указанием наименования, ипостасей, локусов обитания, модусов проникновения и исчезновения, времени появления, функций и атрибутов;

- проведение аналогий и параллелей с выявлением общего и особенного демонологических персонажей дагестанцев с подобного рода мифологическими персонажами у других народов Северного Кавказа и мира.

Хронологические рамки исследования охватывают традиционную духовную культуру народов Дагестана, то есть в основном XIX – начало XX в., хотя большинство описываемых верований и обрядов зародилось в древности, многие из них сохранялись в советское время, а некоторые – бытуют и в наши дни.

Объектом исследования является традиционная духовная культура и домонотеистические верования и обряды дагестанских этносов, расселенных в Горном, Южном и Равнинном Дагестане. Это позволило охватить персонажей низшей мифологии большинства этносов Дагестана практически в полном объеме.

Предметом нашего исследования являются мифологические персонажи, зародившиеся в эпоху первобытного общества с его культом природы во главе с *Великой Богиней-матерью*, а также божества-хозяева определенных локусов и связанные с покровительством хозяйственной и иной деятельности человека. Эти божества впоследствии, в период перехода от варварства к цивилизации, политогенеза, переворота в положении полов вошли в пантеон богов во главе с *Богом-отцом*. Часть из них (в основном – женские) в связи с переоценкой роли божеств перешли в разряд демонов (главным образом) с отрицательной характеристикой и составили демонологию народов Дагестана.

Источниковой базой работы послужил полевой этнографический материал, собранный в 2013-2015 гг. методами индивидуального и группового интервьюирования у респондентов разного пола и возраста. Были также использованы материалы Научного архива Института ИАЭ ДНЦ РАН, в которых сосредоточены данные по домонотеистическим верованиям и обрядам народов Дагестана. Особый интерес в этих фондах представляют работы Г.А. Гаджиева, посвященные изучению доисламских религиозных верований различных дагестанских этносов. Привлечен

фольклор народов Дагестана, жанры которого – мифология, обрядовая поэзия, сказки, легенды, предания, былички, формулы запугивания детей, приметы, пословицы, поговорки, колыбельные песни – являются одним из источников по характеристике персонажей низшей мифологии. Помимо них использованы нарративные и исторические источники, данные археологии, лингвистики, искусствознания и др.

Касаясь историографии вопроса, отметим, что наиболее раннее упоминание о мифологических персонажах дагестанцев и других народов Кавказа встречается в 70-х гг. XVIII в. в труде И.А. Гильденштедта<sup>1</sup>. Определенную информацию о демонологии дагестанцев приводит и Анучин<sup>2</sup>.

Интересующие нас сведения содержатся в периодической печати того времени – Сборниках материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК), Сборниках сведений о кавказских горцах и др.

В советское время изучением домонотеистических верований народов Дагестана в большей степени занимался Г.А. Гаджиев. Итогом его деятельности стали многочисленные статьи, тезисы докладов и рукописные материалы. Особого внимания заслуживает его научное исследование по доисламским верованиям и обрядам дагестанцев, где имеются материалы и по демонологии<sup>3</sup>.

Значительный вклад в изучение домонотеистических верований и обрядов и в частности – персонажей низшей мифологии народов Дагестана внесли этнографы А.Г. Булатова<sup>4</sup> и А.О. Булатов<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 350.

<sup>2</sup> См.: Анучин Д.Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года, совершенной при содействии Императорского Русского Географического общества // Оттиск из ИРГО. 1884. Т. XX. Вып. 4. С. 357-449.

<sup>3</sup> См.: Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991.

<sup>4</sup> См.: Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – нач. XX в. Л., 1988; она же. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб., 1999; она же. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000 и др.

<sup>5</sup> См.: Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1990; он же. Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX в. Пушкино, 2004 и др.

Много сведений по демонологическим персонажам содержатся в разделах «Религиозные верования» историко-этнографических исследований по отдельным народам Дагестана<sup>1</sup>.

Ряд вопросов по традиционным религиозным верованиям и мифологическим персонажам народов Дагестана затронут в статьях, изданных в последние десятилетия в периодических изданиях<sup>2</sup> и сборниках статей<sup>3</sup>.

Заслуживают внимания диссертация Ш.И. Омарова<sup>4</sup>, монографии З.А. Исрапиловой<sup>5</sup> и З.А. Алигаджиевой<sup>6</sup>, в которых имеются разделы по демонологии.

Сведения о персонажах низшей мифологии народов Дагестана содержатся в диссертациях, монографиях и сборниках текстов по фольклору, авторами которых являются известные даге-

---

<sup>1</sup> См.: Алимova Б.М. Табасаранцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992; Алимova Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993; Алимova Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997; Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М., 1990; Она же. Дагестанские азербайджанцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М., 1999; Она же. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. Махачкала, 2000. Кн. 1; 2005. Кн. 2; Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2005; Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994; Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Дидойцы (цезы). XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2000; Лугуев С.А. Ахвахцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008; Мусаева М.К. Хваршины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995; Ризаханова М.Ш. Гунзибцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001; Она же. Лезгины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005; Она же. Гинухцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006 и др.

<sup>2</sup> См.: Вестник Дагестанского научного центра, Вестник Института истории, археологии и этнографии, ДЭС, Лавровский сборник, СЭ, Ученые записки ИИЯЛ, ЭО и др.

<sup>3</sup> См.: Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984; Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988; Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989; Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991 и др.

<sup>4</sup> См.: Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX – начале XX в.: Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2008.

<sup>5</sup> См.: Исрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010.

<sup>6</sup> См.: Алигаджиева З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2012.

станские фольклористы М.Р. Халидова<sup>1</sup>, Х.М. Халилов<sup>2</sup>, А.А. Алиханова<sup>3</sup>, Ф.О. Абакарова и Ф.А. Алиева<sup>4</sup>, Х.А. Юсупов<sup>5</sup>, Ю.М. Муртузалиев<sup>6</sup>.

Таким образом, как это видно, нашими предшественниками проделана довольно значительная работа по изучению отдельных персонажей демонологии народов Дагестана. Однако ни одно исследование не было посвящено комплексному изучению приведенных по определенным критериям (базовые основания) в иерархию демонических персонажей дагестанцев. Это исследование предпринимается нами впервые.

Описание персонажей низшей мифологии дается нами в основном по схеме, предложенной Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой<sup>7</sup>.

Основные положения работы опубликованы нами в статьях международных и российских периодических научных изданий, сборниках статей, материалах научных конференций. Они представлялись в виде докладов на международных, всероссийских, региональных и республиканских научных форумах.

---

<sup>1</sup> См.: Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992; она же. Устное народное творчество аварцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004.

<sup>2</sup> См.: Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004.

<sup>3</sup> См.: Алиханова А.А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 156-161 и др.

<sup>4</sup> См.: Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. Махачкала, 1999.

<sup>5</sup> См.: Юсупов Х.А. Обрядовая поэзия даргинцев (Общее и локально-особенное). Махачкала, 2009.

<sup>6</sup> См.: Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис... кандидата филологических наук. Махачкала, 2008.

<sup>7</sup> См.: Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 16-44.

## ГЛАВА 1. ТИПОЛОГИЯ ПЕРСОНАЖЕЙ НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ

Мифологические персонажи принято делить на божества и демоны. Как правило, божествам противопоставляются злые духи, бесы или демоны. Демоны – это сверхъестественные персонажи, которые не являются богами и занимают по сравнению с ними низшее место в иерархии. В более узком и точном смысле демоны – злые духи. В греческой мифологии демон – обобщенное представление о некоей неопределенной и неоформленной божественной силе, злой или (реже) добродетельной, часто определяющей жизненную судьбу человека. Это мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная роковая сила, которую нельзя назвать по имени, с которой нельзя вступить ни в какое общение. Внезапно нахлынув, он молниеносно производит какое-либо действие и тут же бесследно исчезает<sup>1</sup>. В мифах и фольклоре различных народов духи рассматриваются в качестве сверхъестественных существ, непосредственно связанных с человеком. Духи, как правило, бывают добрыми и злыми. Кроме того, духи делятся на природных и домашних; бывают также духи-хранители и покровители. Духов как существ, следует отличать от духов-призраков, бесплотных созданий, которые являются душами умерших<sup>2</sup>.

Уже само естественное противопоставление богов и демонов, населяющих разные миры космоса (боги – небо, демоны – преисподнюю), наводит на мысль о возможности использования основных взаимосвязанных бинарных оппозиций при классификации демонов. Основным водоразделом здесь служат этические категории, выражающиеся в оппозиции *добро* – *зло*, и подразделение демонов в большинстве своем на однозначно враждебных, злокозненных («Нечистой силой (в узком смысле слова), или злыми духами, называются те демонические образы, главной чертой которых является их склонность разными способами вредить лю-

---

<sup>1</sup> Иванов В.В. Демон // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 366-367.

<sup>2</sup> Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 165.

дям»)¹ и реже добродетельных человеку, а в отдельных случаях сочетающих эти и другие черты (синкретизм, амбивалентность и полифункциональность некоторых демонов, например, домовых). Демоны составляют персонажи низшей мифологии.

Исходя из разработанных нами базовых оснований, персонажи низшей мифологии народов Дагестана классифицируются по следующим признакам: пространственно-временные параметры, критерии иерархичности и этно-территориальной масштабности влияния, гендерный признак, этические категории².

1. Пространственно-временные параметры основаны на трехчленной структуре космоса по вертикали: верхний мир – небо, где обитают боги, средний мир – земля, где обитают люди, нижний мир – преисподняя, где обитают демоны)³. Это деление пространства, «характерное для древних представлений о мироздании, универсально по своему смысловому содержанию: положительный верх (божественный мир) – середина (место проживания людей, смешение добрых и злых начал) – отрицательный низ (потусторонний мир)»⁴. Например, оно полностью соответствует религиозным представлениям хантов, по которым в верхнем мире обитают только добрые существа, в среднем – злые и добрые, в нижнем – только злые; обитатели верхнего мира живут вечно, среднего – живут и умирают, в нижнем мире живут вечно мертвые существа⁵.

Что касается пространственных характеристик, то используя бинарную оппозицию *близко – далеко*, к ним, прежде всего, относится *локусность*: каждому пространству соответствует определенный хозяин («полем, лесом, рекой, каждой хороминой распоряжается «хозяин» в образе деда»⁶; «в лесу – леший, в реке – во-

---

¹ Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л., 1957. С. 100.

² См.: Сефербеков Р.И. Проблемы типологической классификации мифологических персонажей народов Дагестана // Историческая наука Дагестана: Тезисы докладов научной сессии. Махачкала, 2003. С. 62-63.

³ Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 10.

⁴ Лушникова А. О священности севера и левой стороны в мировоззрении индоиранских народов // Астрономия древних обществ: Материалы конференции «Астрономия древних цивилизаций» Европейского общества астрономии в культуре. Москва, 23-27 мая 2000 г. М.: Наука, 2002. С. 290.

⁵ Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 170.

⁶ Соколов Ю.М. Русский фольклор. М.: Учпедгиз, 1941. С. 130.

дяной, в доме – домово́й и т.д.»<sup>1</sup>; «баня – жильё банного духа, рига – духа риги, хлев – дворового, печь и порог – домового»<sup>2</sup>). К этому же разряду систематизации можно отнести и классификацию по степени близости к человеку, то есть населяющие освоенное человеком пространство (жилой дом и его двор, село и его окрестности) и неосвоенное и даже враждебное ему пространство (за селом, за рекой, в лесу, в горах, в поле, на кладбище и т.д.)<sup>3</sup>.

Это противопоставление освоенного и неосвоенного пространства в мифологии осмысливается как противопоставление Космоса и Хаоса. Как отмечает Мирча Элиаде, «для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределённым пространством, которое их окружает. Первое это «Мир» (точнее, «наш мир»), Космос. Все остальное – это уже не Космос, а что-то вроде «ино́го мира», это чужое и хаотичное пространство, населённое злыми духами и привидениями, демонами, «чужими» (приравняемыми, впрочем, к демонам и привидениям)»<sup>4</sup>.

Относительно категории «время», то «равно как и пространство, Время для религиозного человека не однородно и не непрерывно. Есть периоды Священного Времени. Это время праздников (большинство из которых повторяется с определённой периодичностью). С другой стороны, есть Мирское время, обычная временная протяжённость, в которой разворачиваются действия, лишённые религиозной значимости. Главное различие между двумя качествами Времени, на первый взгляд, поразительно: Священное Время по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее»<sup>5</sup>.

К временным параметрам, на наш взгляд, относится и степень (хронологическая) архаичности мифологических персона-

---

<sup>1</sup> Левкиевская Е.Э. Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 252.

<sup>2</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. С. 403.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И., Махмудова Э.М. Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 85-86.

<sup>4</sup> Элиаде Мирча. Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 27.

<sup>5</sup> Там же. С. 48.

жей, связанная с естественноисторическим переходом человечества от первобытности к цивилизации, к классовому обществу.

2. Одним из важных признаков классификации мифологических персонажей является иерархический критерий, в большей степени относящийся к богам, так как «уже с низших ступеней цивилизации начинают зарождаться основы некоторой иерархии божеств»<sup>1</sup>. В иерархически построенной системе, к которой относятся пантеон и пандемониум, имеют место как структурная, так и функциональная дифференциация мифологических персонажей. Следует подчеркнуть, что «наличие признаков иерархичности характерно для сравнительно развитых мифолого-религиозных традиций»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что при изучении мифологических персонажей народов Дагестана мы не обнаружили никаких признаков их иерархической упорядоченности. Зародившись сравнительно поздно и будучи слепком гражданского общества в идеале, пантеон и пандемониум народов Дагестана не получили своей четко оформленной структуры, что вообще характерно для мифологий кавказских народов<sup>3</sup>. Относительно позднее зарождение дагестанского пантеона и пандемониума, связанное с особенностями социально-экономического и историко-культурного развития, сложения классового общества, государственных форм организации и цивилизации, определило своеобразие его состава и структуры. Это можно объяснить значительным этнополитическим многообразием Дагестана, начиная с начала I тыс. н.э. Эта незавершенность сложения упорядоченного, иерархически структурированного пантеона и пандемониума была усугублена распространением и влиянием идеологии и культуры ислама (с середины VII в.)<sup>4</sup>, который привел к деформации и разрушению процесса создания законченных систем пантеона и пандемониума. Эти же причины

---

<sup>1</sup> Харузин Н.Н. Этнография: Лекции, читанные в императорском Московском университете: Верования. СПб., 1905. Т. IV. С. 161.

<sup>2</sup> Петрухин В.Я. Человек и животное в мифе и ритуале // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии / Отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. С. 16.

<sup>3</sup> См.: Очиаури Г.А., Сургуладзе И.К. Кавказско-иберийских народов мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 604.

<sup>4</sup> См.: Шихсаидов А.Р. О проникновении христианства и ислама в Дагестан // Учен. зап. ИИЯЛ Даг. филиала АН СССР. Махачкала, 1957. Т. 3. С. 54-76.

обусловили другую особенность пантеона и пандемониума народов Дагестана – деформацию и определенный синкретизм мифологических персонажей в рамках исламской традиции и идеологии<sup>1</sup>.

3. Исходя из критерия этно-территориальной масштабности влияния мифологических персонажей, можно различать богов и демонов: 1) общих для северокавказской (северовосточнокавказской нахско-дагестанской и северозападнокавказской абхазо-адыгской) этнической и языковой общности; 2) общих для ряда этнических и языковых общностей (например, для аваро-андо-дидойской и нахской этнической и языковых общностей, для нахов и адыгов и т.д.) в рамках северокавказской общности; 3) общих для отдельных дагестанских этносов, нахов, адыгов, абхазов; 4) общих для союзов сельских обществ и 5) отдельных (групп) сел<sup>2</sup>.

4. Критерий по гендерному признаку определяется в соответствии с бинарным противопоставлением: *мужской – женский* (изредка встречаются андрогинные персонажи). Давая характеристику этому признаку, исследователи обращают внимание на то, «что самые фундаментальные культурно-мировоззренческие константы («Бог и дьявол») и самое фундаментальное деление человечества (мужчина и женщина) именно бинарны»<sup>3</sup>. Как отмечает А.И. Егорова, «символы мужского и женского начал наиболее ярко представлены в космогонических, зооморфных и антропоморфных мифах, в культах божеств и духов, числовой символике полов, а также в бинарных оппозициях»<sup>4</sup>. В последних оппозиция «женский», как правило, связана с негативным, потусторонним (сравните ряды: женский – левый – внутренний – закрытый – чужой – «нечистый»<sup>5</sup>; женский – левый – плохой – мертвый – западный –

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон и пандемониум народов Дагестана: становление, развитие, распад // IV Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Нальчик, 20-23 сентября 2001 г. М., 2001. С. 278.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. К вопросу о локальных божествах и демонах сельских общин Дагестана // Материалы региональной научной конференции «Сельская община Дагестана и Северного Кавказа». Махачкала, 2003. С. 115.

<sup>3</sup> Рыбаков С.Е. Этничность и этнос // ЭО. 2003. № 3. С. 11.

<sup>4</sup> Егорова А.И. Элементы полового символизма в традиционной этнической культуре якутов // ЭО. 1996. № 4. С. 45.

<sup>5</sup> Там же. С. 45-51.

нелицевой<sup>1</sup>; левый – внизу – тьма – позади – женский – противоположное движение (против Солнца) – юго-запад<sup>2</sup>). Эта оппозиция характерна и традиционным горским обществам Кавказа, в которых существовал определенный порядок гендерных связей. Согласно этому порядку, мужчины и женщины, «мужское» и «женское» пространства четко разъединены: за первыми закреплены верх, правая сторона, а также центр, за вторыми – низ, левая сторона и периферия<sup>3</sup>.

Интересно отметить в этой связи, что большинство дошедших до нашего времени дагестанских богов (исключая аграрных) – мужского рода, а демонов – женского (или сочетающих в себе оба эти признака, то есть андрогинные), что связано с естественноисторическим переходом человечества от материнского рода к отцовскому, а с переходом к патриархату женское начало «в религии вытесняется мужским, женские духи превращаются в мужских»<sup>4</sup>, причем, «при закреплении патриархальных отношений женские божества или ниспровергаются с пьедестала и становятся олицетворением злых сил, или подчиняются мужским божествам, отходят на второй план, или же просто забываются»<sup>5</sup>.

Итак, «общей тенденцией развития мифологических систем (при их распаде) является «превращение» богов в демонов и сохранение последних только в качестве злых демонов»<sup>6</sup>. Приведенное справедливо и по отношению к мифологическим персонажам народов Дагестана, в демонических персонажах которых угадываются черты богов (женского рода) времен культа природы.

---

<sup>1</sup> См.: Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый – левый, мужской – женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 180-181.

<sup>2</sup> Якушенков С.Н. «Вертикальная» экология и семантика пространства в представлениях аймара // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988. С. 276-286.

<sup>3</sup> См.: Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 9-15.

<sup>4</sup> Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры / Отв. ред. Д.И. Кардашев. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 151.

<sup>5</sup> Аджиев А.М. Героико-эпические сказания и песни // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 31.

<sup>6</sup> Иванов В.В. Духи // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 413.

Таким образом, исследование представленного материала в гендерном аспекте привело нас к выводу, что дошедшие до нашего времени мифологические персонажи сформировались в разное время и опосредованно отражали процессы, происходившие в обществе. Некоторые из них зародились при первобытнообщинном строе с его культом природы и плодородия, воплощенном в облике *Богини-матери*. Другие сформировались в эпоху разложения первобытнообщинного строя и возникновения раннеклассового общества с его пантеоном богов, во главе которого стоял *Бог-отец*. Эти процессы сопровождались постепенным падением роли *Богини-матери*, расщеплением ее образа на ряд составных женских образов, занявших второстепенное место в пантеоне или даже низвергнутых с него. Последние образы заняли свое место в пандемониуме, как правило, в качестве демонов с отрицательной характеристикой. Параллельно с переоценкой роли божеств в пантеоне и пандемониуме шел процесс трансформации и смены их гендерных ролей<sup>1</sup>.

5. Критерий по этическим категориям больше применимый к демонологическим персонажам пандемониума. Их описание можно представить, исходя из оппозиции *добро – зло*, хотя встречаются нейтральные (не добрые и не злые) мифологические персонажи или сочетающие в себе добродетельность и злокозненность (амбивалентные). Домовые змеи, с которыми у народов Дагестана связывались патронаж семьи, домашнее благополучие и достаток, были в целом благодетельны. Синкретичный образ домового был амбивалентен и сочетал в себе дуализм злого (наваливается и душит человека во сне) и доброго (наваливается не на всяких, а в основном на хороших и безгрешных людей, которые после смерти попадут в рай, исполняет желания, предсказывает будущее, связан с изобилием) начал. Демоны-антагонисты беременных, рожениц и новорожденных, демоны болезней, кладбища и ведьмы были в основном злокозненными.

Итак, исходя из предложенной классификации, структурная соподчиненность персонажей низшей мифологии народов Даге-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Алиев М.О. Гендерные роли мифологических персонажей народов Дагестана (генезис, эволюция, трансформации) // Материалы региональной научной конференции «Гендерные отношения в культуре народов Северного Кавказа». Махачкала, 29 февраля 2008 г. Махачкала, 2008. С. 126-127.

стана, предстает в следующем виде: 1) домовые змеи; 2) домовые; в) демоны-антагонисты беременных, рожениц и новорожденных; г) демоны болезней; д) демоны кладбища; е) ведьмы; ё) джинны и шайтан<sup>1</sup>.

Таковы в общих чертах наши соображения относительно типологии персонажей низшей мифологии, входивших в языческий пандемониум народов Дагестана<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Seferbekov R.I. Gods and Demons of the Dagestania peoples (A tentative typology and classification) // Иран и Кавказ: Труды Кавказского центра иранистики. Тегеран, 1999-2000. Т. 3-4. С. 133-134; Сефербеков Р.И., Исмаилов Р. Пантеон и пандемониум народов Дагестан (типологическая классификация) // Кавказский вестник: Альманах. Тбилиси, 2000. № 2. С. 124; Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи народов Дагестана: гендерные статусы и их пространственно-временные трансформации // Материалы Шестой международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории «Российская гендерная история с «юга» на «запад»: прошлое определяет настоящее». 3-6 октября 2013 г., Нальчик. В 2-х т. Нальчик: М., 2013. Т. 1. С. 94.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Опыт классификации персонажей низшей мифологии народов Дагестана // Материалы международной научно-практической конференции «Проблемы сохранения черкесского фольклора, культуры и языка», посвященной памяти М. И. Мижаева (пос. Нижний Архыз, 26–28 ноября 2014 г.) / Сост. М. М. Паштова. Нальчик: «Тетраграф», 2015. С. 263-269.

## ГЛАВА 2. ПЕРСОНАЖИ НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

### § 1. «ДОМОВЫЕ ЗМЕИ»

Переход в неолите (VII-VI тыс. до н.э.) и энеолите (V – первая половина IV тыс. до н.э.) от раннепервобытной общины охотников и собирателей к позднепервобытной общине земледельцев и скотоводов<sup>1</sup>, привел к кардинальным изменениям во всех сферах жизнедеятельности первобытных коллективов населения Горного Дагестана и отразился на их бытовом укладе, образе жизни, идеологии, и в конечном итоге, на общественном строе. С переходом к оседлому образу жизни связано и появление постоянных поселений с фундаментальными каменными жилищами вместо прежних охотничьих стоянок<sup>2</sup>.

Наши представления о хозяйстве, быте и культуре неолитического населения Горного Дагестана основываются на материалах верхнего неолитического слоя Чохского поселения<sup>3</sup>, а также остатков поселений Сага-Цука, Какала-Кадала-Хар и кремневых мастерских Арача-бек, Дузани в Акушинском районе, на скальных изображениях в Харитани I и др. в Гунибском районе<sup>4</sup>.

Прогрессивные изменения, произошедшие в жизни северокавказских племен в эпоху энеолита, лучше всего характеризуют материалы из Горного Дагестана. Здесь известно несколько поселений рассматриваемой эпохи, но наиболее изученным является Гинчи, находящийся в Гидатлинской долине близ с. Тидиб Шамильского района<sup>5</sup>.

Переход к производящему хозяйству вызвал переворот и в духовной жизни древнейших земледельцев, наложив свой отпе-

---

<sup>1</sup> История первобытного общества: Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза / Отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1983. С. 25; История первобытного общества: Эпоха первобытной родовой общины / Отв. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. С. 294-295.

<sup>2</sup> История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х т./ Отв. ред. А.И. Османов. М.: Наука, 2004. Т. 1. С. 23.

<sup>3</sup> См.: Амирханов Х.А. Чохское поселение: Человек и его культура в мезолите и неолите Горного Дагестана. М., 1987.

<sup>4</sup> История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 25.

<sup>5</sup> См.: Гаджиев М.Г. Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. М., 1991.

чаток на их верования и культы. Некоторое представление об этом дают памятники искусства неолитической эпохи. Весьма интересно в этом отношении святилище Харитани I, где на стенах труднодоступного грота нанесены контурные и силуэтные рисунки, выполненные красной охрой. Над всеми изображениями как бы доминирует крупная фигура человека с поднятыми руками. Ее поза, обнаженные руки и грудь, ромбический рисунок – символ женского начала *Богини-матери*<sup>1</sup>, часто встречаемого в древних памятниках искусства ранних земледельцев Передней Азии. На Хаританинском панно богиня плодородия изображена в окружении быков и пятнистых хищников, а ниже изображены значительно меньшие по размерам изображения людей, быков, оленей, собак, хищников и змей<sup>2</sup>.

В эпоху энеолита культ *Богини-матери*, культ плодородия оставался ведущим. Но наряду с ними, у раннеземледельческих племен Горного Дагестана существовал культ предков. Своих со-родичей они хоронили на территории самого поселения, как бы предоставляя духам умерших возможность участия в делах живых<sup>3</sup>.

Эти культы – плодородия и предков – нашли свое воплощение в мифологическом образе «домовой змеи», встречающимся в религиозных представлениях населения Дагестана. Следует отметить, что змея, как мифологический символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем, а также мужским оплодотворяющим началом – с другой, представлена почти во всех мифологиях мира<sup>4</sup>. Как важнейший древний символ, она удивительным образом сочетает в себе огромное количество противоречивых значений. У некоторых народов она была символом жизни и магической силы, мудрости и прорицания, земли и плодородия, покровительства и защиты, целительства и обновления, другие видели в ней устрашающее воплощение опасности и угрозы, олицетворение тьмы, хаоса и смерти<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 178-180.

<sup>2</sup> Котович В.М. Древнейшие писаницы Горного Дагестана. М., 1976. С. 65-90.

<sup>3</sup> История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 38.

<sup>4</sup> См.: Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. Т. 1. С. 469-471.

<sup>5</sup> Вовк О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. М.: «Вече», 2005. С. 152.

Как указывает Дж. Купер, змея сопровождает все женские божества, в том числе *Великую Мать*. Это посредник между Небом и Землей, между землей и подземным миром<sup>1</sup>. Культ змей, как обитателей страны мертвых, восходит к палеолиту<sup>2</sup>. Но «уже в мезолите змея, как тотемное животное, была отвергнута и вместе с другими атрибутами матриархата приобрела отрицательную окраску», – отмечает В.Г. Власов<sup>3</sup>.

В мифологиях народов Дагестана также присутствует образ «домовой» или «фундаментной змеи». Например, довольно устойчивые представления об этом образе сохранились в мифологической системе народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности<sup>4</sup>. Так, в соответствии с верованиями **андийцев**, «домовая змея» обитает в каждом жилище. В с. Анди ее называли *Гьакьулъи берча*, в с. Гагатли – *Гьакьулъи берка*, в с. Муни – *Гьакьулъи бирка*, в с. Кванхидатль – *Авалъи берка*, в с. Зило – *Милкилъи берка*. По свидетельству якобы видевших ее людей, она длинная (с. Зило), с локоть длиной (сс. Анди, Гагатли, Кванхидатль), толстая (с. Муни), толщиной в палец (сс. Анди, Гагатли, Кванхидатль), пестрого (сс. Анди, Гагатли), желтого (с. Кванхидатль) или черного цвета (с. Зило) или же разноцветная (с. Муни).

Обитала она будто бы под фундаментом дома (с Анди), в его стене (сс. Анди, Гагатли, Муни, Кванхидатль), в пространстве над дверным порогом (с. Гагатли) или на потолке жилища (с. Муни). Ее не убивали – к смерти хозяина дома (с. Анди) или к болезни домочадцев (с. Муни). Для человека она безвредна. Говорят, что она препятствовала проникновению в жилище обычных ядовитых змей (с. Кванхидатль). Для того чтобы человек отличил ее от обычной змеи, при ее появлении необходимо было трижды произнести мусульманскую формулу единобожия «Шагьада». Если после произнесения этой формулы змея не ис-

---

<sup>1</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 102.

<sup>2</sup> Старшая Эдда. М.: Л., 1963. С. 50.

<sup>3</sup> Власов В.Г. Формирование календаря славян: Ранний период // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука, 1993. С. 124.

<sup>4</sup> См.: Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев // VII Конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 366.

чезала, значит, это была обычная змея, и ее следовало непременно убить (с. Зило).

С наличием в доме «домовой змеи» связывали присутствие в нем достатка и изобилия («баракат»). Интересно отметить, что в с. Гагатли наличие благополучия и достатка, наряду с «домовой змеей», связывали и с присутствием в доме также мифического и зооморфного (в образе ласки, куницы, хорька) существа *Итракьуси*, якобы обитавшего в стене жилища.

Обычно «домовая змея» была безмолвна, но иногда она обнаруживала свое присутствие издаваемыми звуками: из стены слышался шум, напоминающий тиканье часов (с. Анди)<sup>1</sup>.

У **годоберинцев** мифическая «домовая змея» называлась *Авалалъи беркя*. По рассказам будто бы видевших ее людей, она величиной чуть больше ужа, серого цвета. Считалось, что она обитает в одной из расщелин стены дома. Ее не убивали. С ней связывали наличие достатка и изобилия («баркяти») в доме<sup>2</sup>.

Некоторые народности андийской этноязыковой группы считали, что локусом обитания мифической змеи был фундамент жилища. Например, вера в существование «фундаментной змеи» – *КьучИалъул берка* сохранилась у **каратинцев**. Они представляли ее в облике змеи серого цвета, с «глазами как огонь» и длиной в два локтя. С ней связывали достаток и благополучие в доме. Ее не убивали, так как существовало поверье: «если убьешь «фундаментную змею» – хозяин дома умрет»<sup>3</sup> или случались другие несчастья – погибал скот, зерновые давали скудный урожай, возникали пожары и проч.<sup>4</sup>

**Ахвахцы** также верили в существование «фундаментной змеи» – *Гъассагессе бека*. Считали, что если эта змея не обитает в жилище, то фундамент строения не будет крепким. Ее представляли в образе змеи серого цвета с желтыми продольными полос-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. 2013. № 3. С. 79.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи годоберинцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 4. С. 72.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каратинцев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 5. С. 57.

<sup>4</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Каралал (каратинцы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2009. С. 164.

ками, с головой удлинённой формы и длиной в четыре локтя. «Фундаментную змею» не убивали, так как в противном случае хозяин жилища будто бы мог попасть в беду. Как и у других аварцев, с фундаментом у ахвахцев были связаны определенные верования. Для того чтобы строящееся жилище было крепким и долговечным, а также чтобы в доме и семье был достаток и благополучие, под первый камень фундамента клали серебряные монеты<sup>1</sup>.

У **дидойцев** покровителем дома и семьи считался *КӀине*, которого представляли в зооморфном облике – в виде змеи, белой ящерицы, лягушки, сверчка. К этому образу дидойцы мысленно обращались с просьбами о достатке и благополучии, его же благодарили за удачи и успех. Прежде чем приступить к трапезе, хозяева дома оставляли в различных углах комнаты кусочки еды для *КӀине*. Если в течение трех дней еда не исчезала, это считалось дурным предзнаменованием, утратой покровительства *КӀине*<sup>2</sup>. Этот персонаж упоминает и К.П. Данилина. Она писала: «В каждом доме живет дух, невидимый хозяин дома»<sup>3</sup>.

По верованиям **гинухцев** покровителем дома и семьи был *Кьин*. Он являлся людям в обликах белой или серой мыши, паука, сверчка. Считалось, что этот дух отводил от дома и его обитателей всякое зло – болезни, смерть, бедность и проч. Его почитали и на него тайком молились. К нему с мольбой о помощи гинухцы обращались в беде и в затруднительных ситуациях<sup>4</sup>.

В мифологических представлениях **бежтинцев** подобный дух-покровитель назывался *Цин*. Его представляли в виде ужа, жабы, белой мыши, сверчка и др. Он обитал в жилище, был невидим, но иногда ненадолго показывался людям. *Цин* мог покинуть жилище и, перевоплотившись в другую зооморфную ипостась, вернуться обратно. Во время трапез домочадцы клали для него по

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. № 4. С. 142.

<sup>2</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Дидойцы (цезы). XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2000. С. 185.

<sup>3</sup> Данилина К.П. Этнографическое обследование дидоев. 1928 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37. Л. 67.

<sup>4</sup> Ризаханова М.Ш. Гунзибцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 157.

углам комнат кусочки пищи. По поверьям, в наказание за неправомерные поступки *Цин* мог покинуть дом, и в таком случае его обитателей ожидали горести и невзгоды. Обращаться с какой-либо просьбой к *Цину* следовало незаметно для посторонних<sup>1</sup>.

В соответствии с верованиями **хунзахцев** в фундаменте каждого дома обитала «фундаментная змея» – *КьочIчIол борохь*. Облик этой змеи описывается ими по-разному: она тонкая (сс. Тануси, Харахи), с палец (сс. Батлаич, Гортколо) или с два пальца (с. Гозолоколо) толщиной, длиной в локоть, черного (сс. Батлаич, Харахи), серого (с. Геничутль), землистого (с. Гозолоколо) с голубоватым оттенком цвета (с. Тануси), на спине у нее черная полоска (с. Гозолоколо) или же спина черно-белая, а брюхо белое (с. Гортколо).

Она редко выползает из фундамента дома и показывается на глаза людям. С ее появлением у хунзахцев связана примета негативного характера: если «фундаментная змея» показывается на глаза людям, значит, дом, в котором она обитает, опустеет (с. Гозолоколо), если она выползет – это к несчастью (сс. Геничутль, Гозолоколо): к смерти хозяина дома (сс. Батлаич, Тануси, Гонох, Харахи). Для того чтобы предотвратить несчастье, связанное с ее появлением, в ряде сел (сс. Геничутль, Гортколо, Харахи и др.) считали, что выползшую «фундаментную змею» надо обязательно убить. В других селах (сс. Гонох, Батлаич, Гозолоколо, Тануси и др.) полагали, что убивать такую змею нельзя.

Несомненно, большое влияние на негативное отношение хунзахцев к змее оказала мусульманская религия. Под влиянием последней сложились определенные приметы, поверья и предписания, отражающие отрицательное отношение к ней со стороны человека. Так, например, существовала примета: если змея заползет в дом, то это к ссоре между домашними. Для того чтобы предотвратить ссору, такую змею надо было обязательно убить. Если же змее все-таки удавалось уползти невредимой, вслед за ней надо было обязательно бросить камень, иначе на том свете она будто бы заползет к тебе в могилу и скажет: «И здесь мы с тобой тоже друзья» (с. Обода). Перед тем как убить любую змею,

---

<sup>1</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 238.

надо было обязательно произнести следующие слова: «Жакъа дуниялалда бихъананиги, метер ахираталъул рокъобе бачӀунгеги» («Даже если я увижу тебя сегодня, пусть завтра, в судный день, ты не приползешь к нам домой») (с. Харахи). Вообще, когда убиваешь любую змею, нужно было обязательно произнести один из аятов Корана – «Салат», который помогает разграничивать простую змею от ангела, который может иногда являться в облике змеи (с. Цада) («В мусульманской религии тоже есть представления о святых, принимающих облик животных»<sup>1</sup>).

Возвращаясь к «фундаментной змее», отметим, что в некоторых хунзахских селениях она приобрело негативную окраску: любопытную, многознающую женщину в с. Харахи называли *КъочӀол борохь*<sup>2</sup>.

**Андалалъцы** также верили в существование «домовой» или «фундаментной змеи». В с. Бацада ее называли *Ригъиха жо*, в с. Кудали – *Ригъил борохь*, в сс. Согратль и Чох – *КъочӀол бурухь*, в с. Ругуджа – *КъочӀол борохь*, в с. Шуланиб – *КъочӀо борохь*.

Внешний вид «домовой змеи» описывается по-разному: она тонкая, небольшой длины, серого (с. Чох) или зеленого (с. Ругуджа) цвета, с узорами на спине (с. Согратль), голова красного цвета (с. Кудали). Она живет в фундаменте каждого дома. По всеобщему представлению благополучие и достаток («баракат») дома и семьи связаны с домовой змеей. Ее нельзя трогать (с. Бацада), а тем более убивать: из дома уйдет «баракат». В с. Бацада в четверг вечером (сакральное для мусульман время) для нее на горячие угли бросали кусочки старого, залежавшегося нутряного бараньего или говяжьего жира («басраб жо»), а также шепотки муки и сахара, что являлось своеобразным жертвоприношением домовой змее.

Примечательно, что в с. Шуланиб «домовая змея» считалась негативным персонажем: ее именем называли злого человека. Видимо, это связано с негативным отношением к змее вообще. Сохранилось подменное название змеи – *малгӀун* (араб. «прокля-

---

<sup>1</sup> Соколова З.П. Культ животных в религиях М.: Наука, 1972. С. 170.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 92-93.

тый», «лишенный милости Всевышнего»). Полагали, что «главный шайтан – это *Иблис*, а затем – *Малгун*»<sup>1</sup>.

С частями тела змеи, и в частности со змеиным языком, у андалальцев связаны определенные верования. Так, полагали, что, если у живой еще змеи вырвать язык, обвязать его красной ниткой и держать в кармане, то можно приворожить полюбившуюся девушку, а также победить в спорах, не бояться сглаза. Змеиный язык клали в обувь, в носки, «чтобы ноги не уставали»<sup>2</sup>.

У каралальцев «фундаментная змея» называлась *КьочИол бурухь*. Ее представляли в образе тонкой чуть больше пальца змеи серого цвета с локоть длиной. Эту змею называли еще *кьучИ хьурай бурухь* («змея, держащая фундамент»). Для умиловивления этой змеи, а также для того чтобы в будущем жилище и в семье царили благополучие и был достаток, при закладке фундамента дома в него клали серебряные монеты и амулеты («сабаб») с *аятами* из Корана.

Примечательно, что, несмотря на то, что с «фундаментной змеей» связывали благополучие и достаток, ее именем обзывали сварливых женщин, что свидетельствует об амбивалентности этого образа и в мифологии каралальцев. Считали, что если какая-либо женщина препятствует своим родственникам в оказании помощи другим людям, а также их хождению по гостям, значит, ее удерживает в этих благих намерениях «фундаментная змея». Несмотря на некоторую негативную характеристику, «фундаментную змею», когда она якобы показывалась на глаза людям, не трогали и не убивали. В противном случае это грозило лишением достатка и изобилия в семье – «баракат уйдет», могло привести к беде – «к смерти хозяина дома»<sup>3</sup>.

Мифическая «фундаментная змея» у келебцев называлась *КьочИол бурухь*. Она в палец толщиной и в два локтя длиной, пепельного или темно-зеленого цвета (с. Сомода). Считали, что эта

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 57.

<sup>2</sup> Алигаджиева З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2012. С. 116-117.

<sup>3</sup> Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир. Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2013. № 16. С. 123.

змея обитает в фундаменте каждого дома. Полагали, что, если в доме не будет «фундаментной змеи», то он разрушится (с. Хиндах), так как «жилище держится на ней» (с. Урчух). «Фундаментную змею» не трогали, а тем более не убивали – к смерти хозяина дома (с. Хонох). Келебцы не убивали не только «фундаментную змею», и вообще любую заползшую в дом змею. Ее осторожно выпроваживали. Говорят, однажды один человек убил заползшую в дом змею. Его поступок осудили все односельчане. Вскоре после этого случая он сам умер. Если в пути встречали змею, то было принято накидывать на нее какую-нибудь одежду и просить чего-нибудь (с. Урчух). В некоторых селениях «фундаментную змею» побаивались (с. Сомода) и считали ее негативным персонажем (с. Ругельда). Если в доме вдруг разрушалась стена, считали это проделками «фундаментной змеи» (с. Ругельда). Чтобы умиловать ее, в сакральное время (вечер с четверга на пятницу и с воскресенья на понедельник) в углах жилища для нее клали угощение – ячменное толокно («тIехх») (с. Хонох)<sup>1</sup>.

**Койсубулинцы** также верили в то, что в каждом доме имеется «фундаментная змея» *КьорчIхIол борохь* или «домовая змея» *Рукьальул борохь*, которая обитает под притолокой. С этими змеями связывались благополучие и достаток в доме и семье. Убить их – тяжкий грех. В противном случае семья будто бы распадется, а дом разрушится. Со змеями у койсубулинцев связаны и некоторые предписания: если змея переползает дорогу перед путником, ее нельзя было убивать – к неудаче. Если же встретишь змею ночью – обязательно убей ее<sup>2</sup>.

**Салатавцы** также верили, что в каждом доме обитает «фундаментная змея» *КьочIол борохь*. По словам людей, видевших ее, она серого цвета, в локоть длиной (с. Инчха). Эту змею ни при каких обстоятельствах не убивали – «не поздоровится членам семьи». С ее существованием в доме связывали наличие благодати и достатка («баракат») (с. Гертма) Интересно отметить, что в по-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г. Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3. С. 78.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета правительства Республики Дагестан по делам религий. Махачкала, 2002. С. 65.

вседневной жизни название *Кьорчио борохь* имело негативный оттенок. Этим словом обзывали сплетниц (с. Дылым) и непослушных, не уважающих своих родителей детей (с. Инчха)<sup>1</sup>.

Среди мифологических персонажей, сохранившихся в традиционной духовной культуре ряда этнических групп аварцев, определенное место занимал *Каж/Карж*<sup>2</sup>. Некоторые верования, связанные с *Каржем*, описал в 1927 г. известный этнограф-кавказовед Г.Ф. Чурсин<sup>3</sup>.

В соответствии с верованиями **гидатлинцев, андалальцев, караральцев и тленсерухцев**, *Каж/Карж* являлся покровителем дома, семьи, детей и домашнего скота. Гидатлинцы считали, что *Карж* – это домовая змея, но он мог появиться и в других зооморфных обликах: «то в виде барашка, то в виде петушка или курочки»<sup>4</sup>. Андалальцы также полагали, что *Карж* имеет зооморфные ипостаси (змея, лягушка, насекомое, улитка, вышедшая из своего домика). В с. Чох полагали, что *Карж* – это белая змея, за убийство которой будет неминуемое наказание. Каралальцы и тленсерухцы также верили, что *Каж* мог явиться в образе змеи с зеленым узором на спине, а также в других зооморфных (цыплята, кошка, козел), аморфных (бесформенный, волосатый, пятнистый), фитоморфных (трава, прорастающая между камнями стены в хлеву) и антропоморфных (старик с бородой) обликах. Интересно отметить в этой связи, что у восточных славян домашней также появлялся в зоо- (кошка<sup>5</sup>, собака, змея, крыса<sup>6</sup>, лягуш-

---

<sup>1</sup> Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45. С. 73.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 366.

<sup>3</sup> См.: Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995. С. 56-58.

<sup>4</sup> Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. С. 56.

<sup>5</sup> См.: Мировоззрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. В.И. Власова. М.: Наука, 2006. С. 71.

<sup>6</sup> Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К.Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 157.

ка, корова<sup>1</sup>) и антропоморфных («в виде старика с длинными седыми спутанными волосами и бородой»<sup>2</sup>) обликах.

В соответствии с верованиями аварцев, локусами обитания *Кажса/Каржса* были фундамент, кладовая, притолока и пространство над порогом жилища и хлева или же углы хлева. Как считали каралальцы и тленсерухцы, он обитал в жилище только у хороших людей. Андалальцы считали, что в доме *Карж* обитал на притолоке («мокърокъ») или в пространстве над дверным порогом жилища («нуцІил къонода») или же хлева («михІти»). По свидетельству тленсерухцев селений Могроб и Косрода, *Каж* в темное время суток обитал в хлеву, а днем грелся на солнышке, лежа на валуне недалеко от их селений. Примечательно, что у гидатлинцев с. Гента имелся «холм, с которого вызывали *Каржса*» («*Карж* ахІулеб гохІ») <sup>3</sup>.

Андалальцы с. Чох считали, что он обитал на хуторах вблизи скал в местностях «Ноходиб», «Хугариб» и «БецІ ицІ» («Темный колодец»). Один мужчина якобы видел *Кажса* в облике змеи в колодце, когда хотел набрать воды.

Известно, что колодец, наряду с прорубью, окном, печной трубой, межой, глазами покойника, относился к пограничным локусам, «входам» из одного мира в другой»<sup>4</sup>. У славян локусами обитания «доброго домашнего божка» – домового были жилище, амбары, закрома и погреб»<sup>5</sup>.

По свидетельству андалальцев, *Карж* иногда издавал звуки: «цІи-цІи» (с. Кудали), «цІир-цІир» (с. Согратль), наподобие звуков сверчка (с. Чох) или тиканья часов (с. Шуланиб), что считалось предвестником беды и несчастья («балагъ»). В с. Кудали вообще считали, что *Карж* приносит только беду. В с. Чох старухи, услышав звуки, издаваемые *Каржем*, приговаривали: «ЛъикІалъе

---

<sup>1</sup> Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая российская энциклопедия, 1998. С. 195.

<sup>2</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. С. 413.

<sup>3</sup> См.: Абакарова Ф.З. Отражение мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 127.

<sup>4</sup> Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 125.

<sup>5</sup> См.: Киреевский И.Р. Мифы древних славян: боги, духи, растения, животные. Харьков, 2006. С. 88.

батаги!» («Пусть будет к добру!») и клали для него под притолоку *эрен чед* – лепешки, обмазанный сверху медом или халвой *бахъухъ*. В с. Кудали как только слышали стрекотание *Каржа*, сразу же клали под притолоку халву, чтобы он, отведав ее, покинул этот дом. В с. Шуланиб было принято в четверг вечером «создавать запах» («махI тIамула»): раскаленную сковородку мазали нутряным жиром или кидали на нее высушенную пчелиную головку, растертую на ладони вместе с медом или воском. Это было своеобразным жертвоприношением *Каржу*, что может быть свидетельством того, что этот мифологический персонаж покровительствовал и пчеловодству.

Примечательно, что у русских Севера звуки, доносившиеся из сакральных локусов (передний угол, притолока), служили вестью, ниспосланной предком, домашним духом, «дедом», домовым<sup>1</sup>. Для того чтобы задобрить домового славяне клали ему под печку краюху хлеба или оставляли кашу<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что у андалальцев *Карж* имел в целом негативную характеристику, у гидатлинцев, каралальцев и тленсерухцев с ним связывали семейный достаток («баракат») и хозяйственное благополучие, что также роднит этот персонаж с русским домовым, у которых он являлся хранителем и покровителем домашнего очага, членов семьи и домашних животных<sup>3</sup>.

Для того чтобы заручиться покровительством *Каж* домашнему скоту, для него в качестве жертвоприношения под притолокой и по четырем углам хлева клали в яичной скорлупе молоко или лепешки *панкъ*, обмазанные топленным маслом, или же лепешки *глоко*, *рахлул чед*, смазанные сверху медом. Каралальцы в этих же углах на кольях вешали овечьи бурдюки, в которых выдерживали сыр. Когда свеживали только что зарезанного барана, от его шкуры отрезали кусочек кожи с шерстью – *къохъол чIартил* (букв. «тряпичная шкура») и подвешивали ее к потолочным балкам в том углу, откуда будто бы появлялся *Каж*. В тот же

---

<sup>1</sup> Криничная Н.А. Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // ЭО. 2009. № 2. С. 36.

<sup>2</sup> Киреевский И.Р. Мифы древних славян: боги, духи, растения, животные. С.88.

<sup>3</sup> Мировоззрение и культура севернорусского населения. С. 71.

угол сыпали и горсть куриных перьев после того как резали курицу.

У каралальцев своеобразным знаком пребывания в доме *Кажса* служила примета: если из яиц из под курицы вылуплялись цыплята, значит он присутствовал в жилище, если же яйца протухали – его в доме не было. Существовало поверье, что *Каж* покидал жилище хозяев, отличавшихся своей нечистоплотностью.

В народе верили, что *Карж* покровительствует домашним животным и от его присутствия скот становился более плодовитым и меньше болеет. Как рассказывает Аминат Магомедалиева из каралальского селения Урух-сота, однажды ее корова неожиданно отелилась ночью в отсутствие хозяйки. Родившийся теленок все время дрожал мелкой дрожью, что посчитали следствием того, что «*Карж* давил его» («*Кажид цун*»). Для того чтобы *Карж* больше не давил теленка, она положила ему в качестве жертвоприношения кусочки хлеба по четырем углам хлева. По словам других информаторов, *Каржу* клали в качестве подношения не только хлеб, но и кусочки материи от одежды людей.

Схожие обряды совершали и андалальцы. Так, если в хозяйстве корова была стельная, то в яичную скорлупу наливали молоко коровы-первотелки и клали под притолоку, туда, где были слышны звуки, издаваемые *Каржем*, со словами: «*Кажидца чИкИизе*» («Чтобы *Карж* лизнул [это молоко]»). При рождении недоношенного теленка или ягненка говорили: «*Карж* бакъун буго!» («*Карж* проголодался»). Лепешку, обмазанную сверху медом – *тIерен чед* клали как угощение для *Каржса* над порогом входной двери хлева.

В соответствии с верованиями аварцев, *Каж* не только покровительствовал скоту, но был иногда его антагонистом. Об этом свидетельствует случай, происшедший в прошлом с Патимат Джаватхановой из каралальского селения Урух-сота. У нее была корова, которая летом паслась в стаде на хуторе «Гъуланиб-кули». Случилось так, что у этой отелившейся коровы, которая кормила теленка, вдруг пропало молоко. Это насторожило Патимат, и она с сыном решила проследить за коровой, заночевав в хлеву. Ночью она проснулась от того, что корова начала вести себя беспокойно. Присмотревшись в темноте, она увидела, что ее корову сосет некое существо величиной чуть больше кошки. Ис-

пугавшись, Патимат начала читать вслух мусульманские молитвы. Существо тот час же исчезло. После случившегося молоко у коровы вновь появилось. Однажды она обнаружила в хлеву своего теленка мертвым. Из рта у него сочилось молоко. Пожилые женщины объяснили эту смерть тем, что теленка задушил *Каж* в отместку за то, что ему не давали пить молоко. Говорят, что раньше подобные случаи происходили часто. У славян домовый также иногда мучил домашних животных<sup>1</sup>.

Чтобы нейтрализовать злокозненные действия *Кажа*, у каралальцев хозяева коров, которых он мучил, выдаивая их в хлеву, прибегали к определенным приемам. По развороченной копытами скота земле они определяли угол хлева, в котором обитал *Каж*. Для того чтобы он больше оттуда не выходил и не беспокоил скот, в этот угол втыкали ножницы для стрижки овец. Туда же клали угощение и подвешивали на кол бурдюк, в котором выделывали сыр.

Как это видно из представленного материала, у аварцев одним из локусов обитания *Кажа* были пространство над дверным порогом и углы хлева. Известно, что в мифологиях народов мира порог – граница миров<sup>2</sup>. «Порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, так как вместе они являются символами и средствами перехода»<sup>3</sup>, – указывал Мирча Элиаде. Дж. Купер также указывал на порог как на граничный символ, который означал место встречи естественного и сверхъестественного. «Тонуть в воде, войти в темный лес или в дверь в стене – это пороговые символы вхождения в опасную неизвестность»<sup>4</sup>, – писал он.

Большой символикой обладали и углы жилища, которые в мифопоэтическом сознании «отличаются особой семантической насыщенностью» и «осмысляются как объемно-пространственные локусы, в которых может появиться и дей-

---

<sup>1</sup> См.: Киреевский И.Р. Мифы древних славян: боги, духи, растения, животные. С. 89.

<sup>2</sup> См.: Энциклопедия суеверий / Сост. Э.и. М.А. Рэдфорд; Е. Миненок / Пер. с англ. Д. Гайдук. М.: Миф: Локид, 1995. С. 341-342.

<sup>3</sup> Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 25.

<sup>4</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М, 1995. С. 256.

ствовать мифический «хозяин», покровительствующий/не покровительствующий живущей здесь семье»<sup>1</sup>. У славян углы, определяющие границы дома, состояли «под охраной родовых пенатов», обеспечивая замкнутость находящегося под их покровительством жилого пространства<sup>2</sup>. Калмыки обосновывали свое предпочтение селиться в круглоплановых жилищах (кибитки, юрта) тем, что в них отсутствуют углы, которые, в соответствии с их верованиями, были местом обитания зловредных духов, характеризующихся ими как «хозяева дома»<sup>3</sup>. У славян к четырем углам дома относились как «к сакральному месту, чаще всего как к месту пребывания домашнего духа – домового либо душ предков»<sup>4</sup>.

Помимо углов жилища у народов Северного Кавказа особым почитанием пользовалась притолока, именовавшаяся часто «верхний порог»<sup>5</sup>.

По мнению В.Н. Топорова, в указанных локусах нередко локализуется «малые» или периферийные мировые деревья, боже-ства; в них, в частности, персонифицируются страны света, разного рода эмблемы, подчас восходящие к основным космическим элементам или стихиям<sup>6</sup>.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что отдельные характеристики (локусы, патронаж семье, детям и скоту) *Кажса/Каржа* характеризуют его и как домового.

В соответствии с верованиями каралальцев, *Каж* был не только антагонистом домашнего скота, но и детей. Боясь козней *Кажса*, детей не оставляли одних. Если нужно было отлучиться ненадолго, то в качестве оберегов под подушку ребенку клали амулеты в виде треугольников материи, вовнутрь которых помещали листочки с *аятами* из Корана («сабаб»), а также острые же-

---

<sup>1</sup> Криничная Н.А. Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам). С. 28, 39.

<sup>2</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. М., 1994. Т.2. С. 111

<sup>3</sup> Калмыки / Отв. ред. Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2010. С. 120.

<sup>4</sup> Толстой Н.И. «Без четырех углов изба не строится» // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 280.

<sup>5</sup> Дмитриев В.А. Концептуальное пространство традиционной культуры и пространственное поведение народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 99.

<sup>6</sup> Топоров В.Н. Квадрат // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд-е. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 630-631.

лезные предметы (ножницы, нож); у изголовья ребенка ставили веник. Для того чтобы *Каж* не приходил к ребенку, в комнате, где он находился, рубили воздух кинжалом.

Если ребенок вдруг заболел, считали, что болезнь на него наслал *Каж*. Для излечения ребенка проводили специальный обряд жертвоприношения *Кажу*. Для его проведения приглашали богобоязненного и благочестивого человека, который, произнося молитву, резал черную или белую курицу. Мясо и кровь этой курицы варили и употребляли в пищу все члены семьи ребенка, а кости, не сломав их, хоронили в местности «Кьюри тирараб бакI» («Место, где закругляется скала»), находившейся при въезде в с. Урух-сота и считавшейся местом встреч *Кажей*. Интересно отметить, что данный обряд предусматривал употребление в пищу крови курицы, что запрещено в исламе. Это свидетельствует об архаичности и доисламских корнях обряда.

Примечательно, что у анадалальцев *Карж* считался патроном детей. Если ребенок улыбался во сне, считали, что это *Карж* «нагоняет ему добрые сны». Взрослым в этот момент нельзя было улыбаться, так как *Карж* якобы мог обидеться, думая, что его передразнивают. Каралальцы в случае, когда младенец улыбался во сне, полагали, что «это ангелы показывают ребенку рай». У калмыков, если ребенок во сне улыбался, это считалось хорошей приметой – «с ребенком в это время говорит его ангел-хранитель»<sup>1</sup>.

Пигментацию на теле человека в виде родимых пятен каралальцы и тленсерухцы объясняли тем, что к этому месту прикоснулся *Каж* («*Каж* тIад хьен бугу» – букв. «*Каж* упал на человека») или же их считали «следом от удара ладони *Кажа*» («*Кажид* хьат кьабун бугу»). Седые пряди волос на голове также объясняли тем, что их «облизал *Каж*» («*Кажид* чIекIун», «*Кажид* мацI бан»). Говорят, что *Каж* облизал бровь у одной женщины, в результате чего одна бровь у нее была белого цвета, а другая – черного. Андалальцы тоже при виде волос, расположенных торчком на лбу (в просторечье – «корова языком лизнула») или пигментных пятен на теле человека говорили: «*Каржид* мацI бан» («*Карж* лизнул») (в большинстве селений). В с. Согратль суще-

---

<sup>1</sup> Калмыки / Отв. ред. Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская. С. 245.

ствовало иное объяснение – «*Каржид* кварал» («*Карж* [на этом месте] покушал»), а в с. Кудали – «*Карж* кълун» («*Карж* [на этом месте] родил»). Андалальцы полагали, что пигментные пятна бывают только на хороших людях. Считалось, что от людей, которых «лизнул *Карж*» исходит «баракат». В соответствии с верованиями гидатлинцев с. Гента, пигментные пятна на теле детей являлись «следами *Каржа*» («*Каржалъул* шатI»). В сс. Тидиб и Мачада появление этих пятен на теле объясняли тем, что на это место «наступил *Карж*» («*Каржид* бох чIун»).

Родимые пятна, приписываемые контакту с *Кажем*, получались и при некоторых других обстоятельствах. Так, например, по словам Айшат Тинамагомедовой из с. Урух-сота, однажды ее мать вечером зашла в свой хлев, и увидела среди скота зооморфное существо, похожее на козу, но без рогов. Поняв, кто оно, женщина, испугавшись, крикнула: «*Каж!*», и ударила себя рукой по колену. Существо тотчас исчезло. После случившегося она обнаружила у себя на колене отпечаток своей руки в виде родимого пятна, который впоследствии почернел.

С *Кажем* связывали и другие верования. Так, у каралальцев существовало поверье, что когда люди теряют монеты, *Каж* подбирает их и прячет. Если люди находили деньги, то считали, что они принадлежат *Кажу*. Их нельзя было забирать себе, так как в противном случае этот человек будто бы обязательно умирал. Если в доме терялась какая-нибудь вещь, считали, что на нее «сел *Каж*» и в объяснение пропажи говорили: «*Каж* кIусун буго, кодоб шолѐб гьечIо» («*Каж* сидит [на этой вещи], поэтому [я ее] не нахожу»).

Итак, приведенный материал о *Каже/Карже* позволяет сделать определенные выводы. Изучение облика, локусов обитания и функций *Кажса/Каржса* показало полиморфность, многофункциональность и амбивалентность этого мифологического персонажа, бывшего в прежнем языческом пантеоне аварцев патроном дома, семьи, детей и домашних животных (коров, овец, кур, пчел). С течением времени, в связи с формационными процессами, его первоначально добродетельный человеку образ воспринял в себя ряд негативных функций и характеристик, что при-

вело к превращению этого персонажа в демона-антагониста детей и скота<sup>1</sup>.

Следует отметить многообразие ипостасей *Каж*/*Карж* в мифах и быличках аварцев: он мог являться в облике змеи и других зоо- (барашек, петушок или курочка, коза безрогая, козел, кошка, цыпленок, насекомое, лягушка, улитка), антропо- (старик с белой бородой), фито- (трава, проросшая между камнями стены хлева) и аморфных (бесформенный, волосатый, пятнистый) образах.

Ряд его характеристик и функций (патронаж дома, семьи, детей и домашних животных) сближают этот персонаж с домовым.

Интересно отметить в этой связи, что, если у андалальцев, гидатлинцев, тленсерухцев и каралальцев *Каж*/*Карж* – это, как правило, домовая змея, то у аварцев Джаро-Белокана *Каж*ем называли домового<sup>2</sup>.

Трансформация образа змеи в домового, наблюдается и у других народов мира, например, у славян (чехов)<sup>3</sup>.

Интересно отметить, что Ф.З. Абакарова зафиксировала у аварцев обряд-заклинание, сопровождающий детскую игру в домики. Он был обращен к хранительнице домашнего очага *Карж*, представляемой в образе белой змеи, чтобы она во избежание несчастий поселилась в доме. По старинному обычаю, после того как отстраивали дом, его хозяева ставили в углу жилища чашку с молоком для божества. Таким образом они приглашали *Карж* в этот дом. Близ гидадтлинского с. Гента имеется холм, называемый «*Карж ахІулеб гохІ*» («Холм, откуда вызывали *Карж*»)<sup>4</sup>.

Итак, приведенный материал о «домовых» и «фундаментных змеях» в верованиях аварцев свидетельствует о том, что эти образы занимали заметное место среди их персонажей низшей мифологии. Патрона дома, семьи, детей и домашних животных аварцы

---

<sup>1</sup> Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Об одном мифологическом персонаже аварцев: Каж/Карж // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2013. № 50. С. 49-53.

<sup>2</sup> Любезное сообщение мл. научного сотрудника Института ИАЭ ДНЦ РАН, кандидата исторических наук Халаева Захида Алиевича, 1978 года рождения.

<sup>3</sup> Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов. С. 52.

<sup>4</sup> См.: Абакарова Ф.З. Отражение мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 126.

представляли в чаще всего в облике змеи, а также в других аморфных, фито-, зоо- и антропоморфных ипостасях. Основным локусом обитания этого персонажа было обжитое человеком пространство – жилище и его конструктивные элементы, а также хозяйственные постройки (чаще всего – хлев). В целом домовая змея была добродетельна человеку, а некоторые патронажные функции сближают ее с характеристиками другого мифологического персонажа – домового. В некоторых случаях этот мифологический персонаж имеет негативную характеристику, что, видимо, связано с двойственностью и амбивалентностью образа змеи в мифологии<sup>1</sup>.

Среди персонажей низшей мифологии даргинцев «домовые змеи» также занимали видное место. По народным представлениям, от их наличия в жилище зависели благополучие, достаток и изобилие в семье. По сведениям Г.А. Гаджиева, у акушинцев эта змея называлась *малгун*. В соответствии с воззрениями акушинцев с. Нахки, *малгун* избегает появляться на глаза людям. Иногда «домовая змея» издает звуки, напоминающие тиканье часов. Услышав эти звуки, хозяйки клали для *малгуна* молоко, сметану, масло, хлеб<sup>2</sup>. Акушинцы также верили, что, если посторонний человек случайно видел в доме *малгуна*, то змея переходила в дом увидевшего ее, забирая с собой благополучие, достаток и изобилие покинутой им семьи. Подобное якобы произошло в с. Нахки. По словам жительницы этого села Разият Кишиновой, такая змея долгое время обитала у ее соседа, который жил в благополучии и достатке, пока она случайно не увидела *малгуна* в его доме. После этого змея перешла в ее дом вместе с достатком, а сосед стал беднеть. Через несколько лет при схожих обстоятельствах змея перешла к другому соседу, а ее семья стала беднеть<sup>3</sup>.

По представлениям акушинцев с. Усиша «домовая змея» *хъала чичла* обитала в фундаменте жилища. С ней связывали

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологический образ «домовой змеи» в верованиях аварцев // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2014. № 4. С. 145-150.

<sup>2</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования и обряды даргинцев. 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 294. Тетрадь 2. Л. 48.

<sup>3</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования народов Нагорного Дагестана в XIX – XX в. (Даргинцы). 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 570. Л. 12-13.

благополучие и достаток в семье и доме, поэтому ее ни при каких обстоятельствах не убивали<sup>1</sup>.

Вера в «домовых змей» бытовала и у цудахарцев. Такую змею не убивали. В противном случае можно было навлечь беду на дом. Хозяйки в укромных уголках жилища специально для «домовых змей» клали на блюдечке толочно («нукьун»)<sup>2</sup>.

Сюргинцы также наделяли «домовую змею» *хъалла члчлал* сверхъестественными свойствами. Они полагали, что от присутствия этой змеи в доме увеличивается его благосостояние, умножается количество скота. Даже случайное убийство «домовой змеи» приводило к несчастью – умирал кто-либо из семьи, утрачивалось благополучие дома. Рассказывают, что такой случай произошел в с. Ураги, где хозяйка одного дома случайно убила «домовую змею». Вскоре после этого нагрянула беда: вначале умер муж этой женщины, а вслед за ним и она сама. В опустевшем доме остались лишь осиротевшие дети, которые впоследствии разъехались. Специально для *хъалла члчлал* в доме клали хлеб с маслом, миску с медом или с молоком<sup>3</sup>.

Харбукцы тоже считали, что «домовая змея» являлась покровительницей домашнего очага и поэтому ее не убивали. Говорят, что некая Канни-Мариям убила такую змею, после чего ее семья вынуждена была покинуть селение, а их дом разрушился. Эту змею угощали толочном<sup>4</sup>.

Мекегинцы верили, что покровители жилища *КIуне* живут под потолком, поселившись в центральной поперечной балке и в опорном столбе. Специально для *КIуне* пекли калачики и *папа* – подслащенную жареную на топленом масле муку, которые клали им под притолоку<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Инф. П.И. Алиева, 1929 г.р., с. Усиша Акушинского района РД.

<sup>2</sup> Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX – XX вв. Махачкала, 1996. С. 120; Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований даргинцев-цудахарцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. I. С. 158.

<sup>3</sup> Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006. С. 179-180.

<sup>4</sup> Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: История и культура. Махачкала, 1997. С. 232.

<sup>5</sup> Алиханова А.А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 158.

Как отмечает М.Р. Халидова, 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 *КӀуни-хьунул*<sup>1</sup>. Согласно поверьям даргинцев, *КӀуни-хьунул* обитает только в счастливом доме. А если она покидает его, то семья лишается благосостояния. Ее основная функция – «вещунья»<sup>2</sup>.

У мегебцев мифическую змею, обитавшую в фундаменте дома, называли *Дешала ган*. У нее был желтый узор на спине, а на голове – два желтых пятна. С ней связывали благополучие и достаток в семье и доме. Эту змею не убивали, так как в противном случае семью будто бы ожидали беды и несчастья. Хозяева домов, которые были выстроены на скальных плитах и, следовательно, не имели фундамента, в любой день недели, кроме времени с вечера четверга на пятницу, клали в качестве угощения «фундаментной змее» лепешки из пресного теста *бачӀури*, замешанные на молоке и испеченные, но только с нижней стороны. Змею также угощали молоком и халвой, но без сахара<sup>3</sup>. Интересно отметить в этой связи, что в некоторых селениях Верхнего Кайтага поминальную еду готовили без соли<sup>4</sup>.

Буркун-даргинцы также верили в существование «домовых змей», которых они называли *хьалла чӀичӀал*<sup>5</sup>. В сс. Ашты и Кунки «домовую змею» называли *Муссалла багь* («Хозяин места»), в с. Худуц – *Мулкла малӀун* («Змея – хранительница собственности»). Ее представляли в облике змеи черного цвета с ушами (с. Кунки), или с желтыми или красными пятнами на голове (с. Ашты), или же с узорами на спине (с. Худуц), обитающей в фун-

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 108.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Мифологические персонажи в современных записях сказочной прозы // Современный фольклор народов Дагестана. Махачкала, 1983.. С. 154-155.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев // Научное обозрение: Сборник статей ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып.7. С. 120.

<sup>4</sup> Алимова Б.М. Кайтаги. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998. С. 133.

<sup>5</sup> Курбанов М.Ю. Буркун-Дарго. История, культура, быт: прошлое и настоящее. 2001 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 897. Л. 64.

даменте (с. Кунки), стене жилища (с. Ашты) или в хлеву (с. Худуц). Длина ее с два локтя. Человеку «домовая змея» вреда не причиняет (с. Худуц). Она редко показывалась на глаза людям. Говорят, что иногда слышно как «домовая змея» шипит, шуршит, издает звуки подобные мышинному писку (с. Кунки). С «домовой змеей» связывали некоторые приметы: если увидеть ее в жилище – это к смерти кого-либо из членов семьи, если же ее убить – к несчастью («бала») (сс. Кунки, Ашты). Ее называли «врагом *Аллаха*» («*Аллагъла душман*») (с. Кунки). Были очевидцы, которые видели, как эта змея выдаивает молоко у коров и овец в хлеву (с. Кунки), или же вылизывает докрасна кожу на ногах, спине и других частях тела у молодняка скота (с. Ашты). Если хозяева замечали, что у их скота на коже отходит шерсть и появляются залысины, то они считали, что животных полизала («ламцІбариб») *Мулкла малгІун* (с. Худуц). Для того чтобы змея не лизала скот, ей в разных местах хлева (углы, дыры в стене) клали мед (с. Ашты) или лепешки *къучни*, обмазанные сверху курдючным жиром (с. Худуц). В с. Ашты мед для змеи клали и в тех случаях, если ее видели у родника «Чимат хьунила къулла» («Родник по дороге в лес Чимаци»). В тех случаях, когда члены семьи случайно натыкались на «домовую змею» в хлеву или сарае, то для того чтобы предотвратить несчастье, связанное с ее появлением, клали в чашку тлеющий кизяк, сушеный чабрец («гинге»), бараний жир («хІули») или топленое масло («нерх») и дымом этой смеси окуривали эти помещения, что можно расценивать и как своеобразное жертвоприношение змее. Помимо этого в хлеву или в сарае клали под притолоку или в одном из его углов творожное *чуду* («магашла чутту») или *чуду* с зеленью («къарла чутту»), обильно смазав его топленным маслом и посыпав толокном (с. Кунки). В с. Ашты для лучшего окота скота весной и осенью тонкие лепешки *хъамкІа*, обмазанные сверху медом, клали для змеи под притолокой в хлеву<sup>1</sup>.

По сведениям Г.А. Гаджиева, буркун-даргинцы с. Ашты клали «домовой змее» блюдо с медом лишь тогда, когда она вдруг начинала издавать определенные звуки. Для того чтобы она

---

<sup>1</sup> Исрапилова З.А., Сефербеков Р.И. Обряды и верования буркун-даргинцев // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2010. № 4. С. 53-54.

не причинила вред скоту, насыпали в чашечку сушеный шалфей и поджигали его, а дымящееся блюдо клали в одном из углов хлева<sup>1</sup>.

Следует отметить, что одно из названий «домовой змеи» у буркун-даргинцев – «Хозяин места» находит свои аналогии в образе осетинского домового *Бынаты хицау*, который также являлся «господином», «хозяином места»<sup>2</sup>. Те обстоятельства, что присутствие «домовой змеи» в доме якобы умножало количество скота, а локусом ее обитания служил хлев, где она выдаивала скот или зализывала у него кожу докрасна и куда ей клали жертвенные продукты, могут свидетельствовать о том, что в ее облике воплотились отдельные черты патрона домашнего скота<sup>3</sup>.

В соответствии с верованиями кайтагцев с. Гулли, локусом обитания «домовой змеи» *Хъадибши* являлась стена жилища, а также притолока. По внешнему облику она темного цвета с желтыми пятнами на голове. Приблизительно с локоть в длину. Иногда она издает звуки наподобие стрекотания сверчка. Ее присутствие в доме к изобилию («баракат»). «Домовую змею» нельзя убивать – «к несчастью». Она редко показывалась на глаза домашних. *Хъадибши* показывалась на глаза людям лишь в том случае, если хозяин по какой-то причине хотел покинуть свой дом.

Кайтагцы с. Чумли также полагали, что «домовая змея» *ХъачИчIала* обитает в фундаменте, стене или под притолокой каждого дома. Она черного или серого цвета с желтыми точками вокруг глаз, в два локтя длиной. «Домовую змею» не убивали, опасаясь несчастья, смерти кого-либо из членов семьи, убытка («зарал»). В качестве угощения ей клали блюдо с молоком.

С домовою змеей *Къалла бекI* (букв. «Глава дома»), вера в которую бытует у кайтагцев с. Турага, связана легенда. В двух десятках километров от этого села, у подножья горы «УцIмидаг», в местности «Къадила дабур», на солнечной стороне горного

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1978 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185. Л. 6.

<sup>2</sup> См.: Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 18-20.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И., Исапилова З.А. Мифологические персонажи традиционных верований буркун-даргинцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. II. С. 180.

склона, находятся развалины поселения «ДавхІни», жители которого будто бы погибли из-за эпидемии холеры («вабагІ»). Рассказывают, что в живых в этом селении осталась только одна женщина с грудным ребенком. Однажды, когда женщина доила корову, она услышала колыбельную песню, доносившуюся из дома, где оставила своего ребенка без присмотра. Обеспокоенная этим обстоятельством, женщина вбежала в комнату и увидела, что, свесившись с перекладины люльки, эту песню напевает домовая змея *Къалла бекІ*. В колыбельной песне змея пророчила, что село это будет возрождено еще в больших размерах, чем оно было раньше, и что в нем будет большое стадо пестрых коров, а жители будут жить в достатке. Увидев эту сцену, женщина пришла в ужас. Она схватила люльку и бросилась бежать из этого села в сторону с. Турага. В пути она переправилась через так называемый «Природный мост» – «ГъурчІила ччима», что на границе Кайтага и Табасарана. Змея преследовала женщину довольно долгое время и на значительное расстояние, умоляя ее остаться в селении и обещая его возрождение. Недалеко от с. Турага, в местности «Баршагъна», женщине удалось оторваться от преследовавшей ее змеи. Обосновавшись в с. Турага, эта женщина положила начало тухуму Къурбанкъадихъала<sup>1</sup>.

Из содержания приведенной легенды следует, что домовая змея *Къалла бекІ* покровительствовала не только отдельному дому, но и, возможно, совмещала в себе функции патрона сельской общины. В прошлом, вероятно, функции домовой змеи были несколько шире. Представления о ней, как и вера в домового, сложились на почве культа предков<sup>2</sup>.

У кайтагцев других союзов сельских обществ также имелись представления о «домовых змеях» – *Хъалла багъбег* (Ирчамуль), *Хъалла зуз бякъ* (Кара-Кайтаг), *Хъалла цІеуІи* (Каттаган). По рассказам старожилов, такая змея бывала в каждом доме. Она являлась покровителем семьи. Если она обитала в доме, в нем всегда был достаток («берекет»). Если змея покидала дом или же вообще не поселялась в нем, то этот дом постигало горе. Рассказыва-

---

<sup>1</sup> Инф. Мирзаханов Джабраил Гасанович, 1962 г.р., с. Турага Кайтагского района РД.

<sup>2</sup> Исрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010. С. 86, 89-92.

ют, что хозяйева постоянно заботились о «домовых змеях». Для того чтобы *Хъалла багъбег* беспрепятственно могла вползти в комнату, чтобы поест, для нее в углу комнаты специально оставляли отверстие (с. Пиляки). Для «домовой змеи» готовили халву без сахара. Змея приползала поест халву, а затем уползала обратно. Никого из домашних он не трогала. Змея была серого цвета, толстая и длинная. Убивать такую змею строго запрещалось. Рассказывают, что один пилякинец убил «домовую змею» у себя во дворе. Змея долго умирала и все время, подняв высоко голову, смотрела на небо. После смерти змеи в доме этого человека начались неприятности: один за другим умерли все члены семьи, включая и его самого. Впоследствии разрушился и дом<sup>1</sup>.

По данным А.О. Булатова, у других даргинцев функции охраны жилища, семьи, обеспечения ей благополучия выполняли *мулка чичIала* («домашняя змея») и *муссалавах* («хозяин земли»). Для семьи считалось хорошим признаком, если такая змея жила в доме. Она представлялась в виде змеи, но не ядовитой, поэтому если в доме или на приусадебном участке видели неядовитую змею, ее не убивали, боясь, что из семьи уйдет благополучие. В некоторых даргинских селениях ее называли *хъабагI* («хозяин») и считали, что если ее убить, то обязательно умрет хозяин дома, то есть змею отождествляли с хозяином дома. Когда она издавала звуки, даргинцы клали для нее толкно, замешанное на воде, или кусочки хлеба, залитые маслом<sup>2</sup>.

Косвенно культ змеи сохранился у кубачинцев, у которых особенно почиталась змеиная кожа: считалось, что если в доме находится змеиная кожа, она сохранит в нем благополучие. Отголоском почитания змеи явилось и ее подменное название – *биша-дадихъан* («неупоминаемая») <sup>3</sup>. Подменное название змеи («чичIала») – *мусгIетти бахъан* («ползущая») сохранилось и у

---

<sup>1</sup> Алимova Б.М. Кайтаги. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998. С. 210-211.

<sup>2</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 129.

<sup>3</sup> Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев / Науч. ред. А.М. Вагидов. Махачкала, 1999. С. 143.

цудахарцев с. Куппа<sup>1</sup>. Отражение культа змеи сохранилось в верованиях и других народов мира<sup>2</sup>.

Итак, из представленного материала видно, что «домовая змея» у даргинцев разных сел и союзов сельских обществ имела различные наименования: у акушинцев с. Нахки – *малгун*, с. Усиша – *хъалла чичла*, у мегебцев – *Дешала ган*, у сюргинцев и буркун-даргинцев – *хъалла чичлал*, у буркун-даргинцев сс. Ашты и Кунки – *Муссала багI* («Хозяин места»), с. Худуц – *Мулкла малгун* («Змея – хранительница собственности»), у кайтагцев с. Гулли – *Хъадибши*, с. Чумли – *хъачичала*, с. Турага – *Къалла бекI* («Глава дома»), общества Ирчамуль – *Хъалла багь-бег*, общества Кара-Кайтаг – *Хъалла зуз бякъ*, общества Каттаган – *Хъалла цлецли*, у мекегинцев – *КIуне*, у других субэтнических групп даргинцев – *мулкла чичлала* («домовая змея»), *муссалавах* («хозяин земли»), *хъабагI* («хозяин»).

Касаясь локусов обитания «домовой змеи», отметим, что ими были фундамент (у акушинцев с. Нахки, мегебцев, буркун-даргинцев с. Кунки, кайтагцев с. Чумли), притолока (у мекегинцев, кайтагцев сс. Гулли и Чумли), стена (у буркун-даргинцев с. Ашты, кайтагцев сс. Гулли и Чумли), центральная поперечная балка и опорный столб жилища (у мекегинцев), хлев (у буркун-даргинцев с. Худуц). Как это видно, местом обитания «домовой змеи» являлись важные и краеугольные в конструктивном плане элементы жилища – фундамент, притолока, стены, поперечная и опорная балки. Один из этих элементов жилища – стена являлась «символом порога, проходом из внешнего профанного пространства ко внутреннему священному. Она символизировала также священное закрытое пространство, являясь одновременно и защитой, и ограничением»<sup>3</sup>. То, что в ряде случаев «домовая змея» обитала и в фундаменте дает нам право называть ее «фундаментной змеей».

---

<sup>1</sup> См.: Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа. С. 209.

<sup>2</sup> См.: Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // ЭО. 2002. № 6. С. 53-56.

<sup>3</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 319.

Обращают на себя внимание звуки, издаваемые «домовой змеей» у даргинцев – тикает как часы; шипит, шуршит, пищит как мышь; стрекочет как сверчок.

Особый интерес вызывает ритуальная пища, которую клали для «домовой змеи» в определенные дни недели в установленных локусах. Этой пищей было толокно (у цудахарцев и харбукцев), молоко, сметана, масло, хлеб (у акушинцев с. Нахки), хлеб с маслом, блюдо с медом или молоком (у сюрьгинцев), блюдо с медом (у буркун-даргинцев с. Ашты), блюдо с молоком (у кайтагцев с. Чумли), калачики и подслащенная жареная на топленом масле мука *nana* (у мекегинцев), лепешки из пресного теста *бачлури*, замешанные на молоке и испеченные, но только с нижней стороны; молоко, халва, но без сахара (у мегебцев), халва без сахара (у кайтагцев с. Пиляки), лепешки *къучни*, обмазанные сверху курдючным жиром (у буркун-даргинцев с. Худуц), творожное *чуду магашла чутту* или *чуду* с зеленью *къарла чутту*, обильно смазанные топленным маслом и посыпанные толокном (у буркун-даргинцев с. Кунки), тонкие лепешки *хъамкла*, обмазанные сверху медом (у буркун-даргинцев с. Ашты), толокно, замешанное на воде или кусочки хлеба, залитые маслом (у других даргинцев).

Итак, можно сделать вывод, что угощением «домовой змее» у даргинцев служили архаические виды ритуальной пищи. Среди этих архаических видов пищи, которыми угощали «домовую змею» часто фигурирует и масло, которое, как известно, «наряду с салом является одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что «домовая змея» у даргинцев выступала покровителем семьи, семейного благополучия и домашнего очага, а в отдельных случаях и как патрон сельской общины<sup>2</sup>.

У **лакцев**, как отмечал Д.Н. Анучин, «в домах живет домовой, *кни*. Это маленький зверек, вроде ящерицы; ему кладут в щели кусочки пищи; если в доме случится несчастье, то говорят –

---

<sup>1</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 137.

<sup>2</sup> Исрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. С. 89-96.

«кини ушла»<sup>1</sup>. По данным Х.М. Халилова, покровитель дома *Кини* представлялся и в виде золоторогой змеи с ногами. Он имел и другие зооморфные ипостаси: пестрой красивой лягушки, хомяка, кошки и т.д. По поверьям лакцев, *Кини* приносит в дом достаток и изобилие. Он располагается в самом чистом и укромном месте, появляется каждую пятницу, проверяет действия и поступки членов семьи. Чтобы задобрить домашний дух, хозяйки готовили халву без сахара и клали в укромное место, протирали горячую печь жирным куском мяса или маслом. Когда из-за шкафа или с потолка раздавался характерный для жука-древоточца звук, то лакцы говорили, что этот звук издает *Кини* и он, мол, покровительствует дому. Иногда *Кини* называли «змеей фундамента» («гъанулул шатта»)<sup>2</sup>.

Этот мифологический персонаж присутствует и в верованиях особой этнической группы лакцев – лакцев сс. Аракул и Верхний Катрух, исторически проживающих в этноконтактной зоне расселения рутульцев и дагестанских азербайджанцев с. Нижний Катрух. Они также верили в существование мифической «домовой змеи» *Къатлул шатта* (с. Аракул) или «фундаментной змеи» *Гъанулул шатта* (с. Верхний Катрух). Она с палец толщиной и в локоть длиной (с. Аракул), в два пальца толщиной и в два локтя длиной, чуть больше обычного ужа, тело коричневого цвета, а на голове желтые пятна (с. Верхний Катрух). Обитает в стене (с. Аракул) или фундаменте дома и в хлеву (с. Верхний Катрух). По утрам она выползает погреться на солнышке на веранду дома, где ее находят лежащей, свернувшись колечком (с. Аракул). Время от времени «домовая змея», обнаруживала свое присутствие в доме, издавая свист. Убивать «домовую змею» грех. В противном случае – быть беде. С ней связывали семейное благополучие и изобилие («баракат»). Говорят, что был случай, когда после смерти главы *тухума*, видели, как «домовая змея» уползала из этого жилища и уносила с собой семейное благополучие и изобилие (с. Аракул). Это обстоятельство косвенно свидетельствует о

---

<sup>1</sup> Анучин Д.Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года, совершенной при содействии Императорского Русского Географического общества // Оттиск из ИРГО. 1884. Т. XX. Вып. 4. С. 440.

<sup>2</sup> Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 71.

том, что вера в «домовую змею» связана с культурами предков и изобилия.

Кроме веры в «домовую» и «фундаментную змею», у лакцев сс. Аракул и Верхний Катрух сохранилось поверье в существование змеи *Кини*. По рассказам, это – толстая и короткая змея с большой головой и с ушами. Обитает она также в фундаменте дома. *Кини* редко появляется на глаза человеку. Вреда человеку от ее присутствия в жилище не было, только польза. По поверьям, присутствие в жилище обеих мифических змей было к удаче для членов семьи, к богатству и изобилию в доме (с. Верхний Катрух)<sup>1</sup>.

Это отмечает и М.Р. Халидова. Он указывает, что у лакцев считалось хорошей приметой увидеть змею, живущую в доме. Стоило человеку заметить *кини* (змею с золотыми рогами), и он будто бы становился счастливым. Если же она покидала дом, в котором обитала, это было предвестием несчастья<sup>2</sup>.

Таким образом, покровитель домашнего благополучия и изобилия – «змея фундамента», «домовая» и «фундаментная змея» *кини* // *Кини*, *Къатлул шатта* // *Гъанулул шатта* выступала у лакцев в различных зооморфных ипостасях – «маленького зверька, вроде ящерицы», золоторогой змеи с ногами, пестрой красивой лягушки, хомяка, кошки и др. Чаще всего этот мифологический персонаж выступал в облике змеи.

У **лезгин** также сохранились представления о неядовитой, безвредной змее – *бибикар алай гъвелегъ* – пестрой, с яркими пятнами на голове, которая поселялась в доме между балками кровли, в щелях стены. По поверьям, она была способна увеличивать благосостояние дома, количество скота. Запрещалось беспокоить ее громкими криками и заглядывать в ее нору. Убийство этой змеи якобы могло привести к несчастью, смерти члена се-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Магомедова П.М. Из демонологии лакцев селений Аракул и Верхний Катрух // Вторые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала: Издательство ДГУ, 2014. С. 226.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Мифологические персонажи в современных записях сказочной прозы // Современный фольклор народов Дагестана. Махачкала, 1983. С. 153.

мы, падежу скота и т.п. Ее угощали в основном молоком и коровьим маслом<sup>1</sup>.

У лезгин Самурской долины «домовая змея» называлась *кІвалин мурдар*. Локусом ее обитания был потолок. «Домовую змею» не убивали – «это к несчастью». Иногда она издавала звуки, напоминающие писк цыплят, что являлось предвестником беды. Змея была невидима для людей, но раз в несколько лет, как бы напоминая о себе, она выползала и показывалась на глаза членам семьи<sup>2</sup>.

У лезгин Карчагской долины мифическая «домовая змея» называлась *кІвалин гъуэлягъ*. По рассказам, она в два локтя длинной и с два пальца толщиной (с. Карчаг, Нютюг), с маленькими ушами (с. Карчаг), коричневого (с. Нютюг), черного, красного, пестрого цвета или же серая, а на спинке черная полоска (с. Карчаг). Локусом ее обитания были фундамент («шиблитІ») (с. Нютюг) или притолока («къавук») жилища (с. Карчаг, Нютюг) или же толща земли территории, на которой был построен дом (с. Карчаг). Ее не убивали – «это к беде, к несчастью». Вообще у карчагцев не принято было убивать любую заползшую в дом змею или другое земноводное. Обычно ее осторожно, не причинив вреда, выпроваживали из дома (с. Экендиль). Говорят, что однажды «домовую змею» обнаружили даже в люльке под подушкой у ребенка (с. Нютюг). Домашних она не кусает. С ее наличием в доме связывали благополучие и достаток в семье. Время от времени *кІвалин гъуэлягъ* якобы издавала звуки – «цІир-цІир». Услышав их, хозяйка клала для нее в углу комнаты угощение – блюдо с топленным маслом (с. Нютюг) или с водой (с. Карчаг)<sup>3</sup>.

Таким образом, как это видно, лезгины связывали благополучие и достаток в семье и доме с мифической «домовой змеей» *би-бикар алай гъвелегъ, кІвалин мурдар, кІвалин гъуэлягъ*.

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Духовная культура лезгин. 20-е гг. XX в. – начало XXI в.: Современные этнокультурные процессы. Махачкала, 2009. С. 160-161.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г. Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 2011. Вып. 5. С. 151.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И., Караханов С.С. Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 2. С. 95.

**Табасаранцы** верили, что в каждом доме имеется «фундаментная змея» – *шибритIарин/шавлутIарин/шаврутIин битI* и «домовая змея» – *хулан битI*. В некоторых селах «домовую змею» называли *Шавгьар*. Слово «шавгьар» помимо обозначения «домовой змеи», на табасаранском языке обозначает еще и «ветер», «ветерок», «зефир». Обитала «фундаментная» и «домовая змея» в обжитом человеком пространстве: фундаменте, но чаще всего – в межпотолочном пространстве, под притолокой («гъвардандин хамхрикк»), что отражает особенности табасаранского жилища. Такой конструктивный элемент жилища как центральный столб у табасаранцев, имевших в прошлом хорошие запасы строевого леса, был распространен слабо. Несущие функции потолочного перекрытия выполняла матица — опорная балка потолка, имевшая иногда длину 12 – 16 м. У рутульцев *лыкмагар* («потолочная змея») также обитала в центральной балке потолка<sup>1</sup>. У даргинцев и аварцев «домовая змея» (*Кини, КIуне, Каж*) обитала в основном в центральном столбе дома<sup>2</sup>.

Обитание змеи в таких важных, краеугольных, несущих конструкциях жилища (фундамент, центральный столб, балка), на которых оно собственно зиждется, на наш взгляд, не случайно. Как не случайно и обязательное участие патронимии в общественной помощи на начальной (укладка фундамента) и завершающей (установка потолочного перекрытия и настил крыши) стадиях постройки дома.

Со слов людей, якобы видевших «домовую змею», она черного цвета с желтым отливом (с. Зильдик) и с красными глазками (с. Нижний Ярак). Ее воспринимали в качестве сакрально «чистого» существа. Говорят, что детенышей у нее не бывает (с. Лака). Домашних она не кусает. С ней связано домашнее благополучие и достаток. Убить ее – большой грех, это значит навлечь на дом и семью беды и несчастья. «Домовая змея» обнаруживала свое присутствие особым стрекотом. В таких случаях старики говорили: «*Шавгьар-битI равхура, садакья ча кIура*» («*Шавгьар-змея стрекочет, милостыню просит*»). Интересно отметить в этой свя-

---

<sup>1</sup> См.: Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 130.

<sup>2</sup> См.: Халидова М.Р. Демонологические рассказы // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 268-269.

зи, что, когда в тихую погоду вдруг начинала издавать вой священная пещера «Дюрхъ», табасаранцы также говорили: «Дюрхъи садакьа ча кІура» («Дюрхъ просит жертвоприношений»).

В четверг вечером специально для «домовой змеи» хозяйки клали под притолоку угощение – хлеб, намазанный сверху халвой «аварша», но без соли и сахара («тум ктру аварша»).

Более полное представление о «домовой змее» можно получить из текста, записанного нами в с. Нижний Ярак: «*Шавгьар* обитает в фундаменте каждого дома, вследствие чего в нем имеется благополучие и достаток. Раз в 7 лет змея выползает и становится видимой для обитателей дома. Ее находят в сосуде с маслом, в ларе с мукой, или же у очага. При ее виде нельзя восклицать: «Вай-гьарай!». Специально для этой змеи хозяйки выпекают хлеб, намазанный сверху халвой «аварша», но без соли и сахара. Если змея поест сладкое или соленое, змеиный род прекратится, а дом разрушится. Хлеб с «аварша» кладут под притолокой («гьвардандикк»). Змею осторожно вытаскивают из сосуда с маслом, из ларя с мукой, из под очага и отпускают, после чего она уползает поест выставленное для нее угощение. Если эту змею выбросить из дома или, если она сама уползет – дом разрушится, а семья вымрет.

«Домовая змея» не пьет молока. Если в дом вдруг заползет змея, то для того чтобы выяснить – что это за змея (мифическая или обычная?), перед ней ставят блюдо с молоком. Если она пьет молоко, значит это обычная змея, приползла голодная с намерением покусать людей. Ее выбрасывают за порог дома. Домочадцам ее нельзя убивать, а посторонним можно. Если же змея не пьет молока, значит, это *Шавгьар*, приползла напомнить о себе»<sup>1</sup>.

В этом повествовании обращают на себя внимание сакральные промежутки времени (раз в 7 лет «домовая змея» становится видимой), связь змеи с символами достатка и изобилия (сосуд с маслом, ларь с мукой, очаг). Примечательно и угощение змее – хлеб, намазанный халвой «аварша», но без двух важных вкусовых компонентов – сахара и соли. Возможно, что здесь идет речь

---

<sup>1</sup> Инф. Муталимова Зулфи Шахмурадовна, 1925 г.р., с. Нижний Ярак Хивского района РД.

об очень архаичном блюде – халве, готовившейся просто из смеси масла (сала, жира) и муки в те времена, когда человек еще не знал соли и сахара (но знал мед). Вероятно, этим хотели подчеркнуть сакральность, потусторонность блюда – то, что в этом мире едят с солью и сахаром, в том, ином, потустороннем, перевернутом, мире, где обитают духи умерших предков, едят без этих пищевых компонентов. Возможно также и то, что в реальной жизни змеи действительно не едят соленой и сладкой пищи<sup>1</sup>.

Довольно ценные сведения о «домовых» и «фундаментных змеях» мифологии табасаранцев собраны Ю.М. Муртузалиевым. Считаю необходимым привести эти данные.

«В с. Вечрик имелось представление о «фундаментной змее» («хандкIарин битI»), «домовой змее» («хулан битI») и *Шавгар-битI* («змея *Шавгар*»). Особой разницы между ними не было.

В с. Хив верили в существование «домовых змей» *Бенегют* и *Уьбран*. В этом селении верили, что *Бенегют* в пятницу бывает в облике змеи, а в остальные дни – в образах других животных. Существовало поверье, что, если убить *Бенегют*, то обязательно умрет тот, кто убил его, либо кто-нибудь из членов его семьи.

В с. Лака о человеке, имеющего ненасытную жажду к знаниям, сравнивали с *Уьбран* («*Уьбрансир ву*» – «подобен *Уьбрану*»). В с. Хоредж *Уьбраном* называли человека, якобы знающего змеиный язык («*БитIран чIал агъюрис Уьбрансир кIуру*» – «Змеиный язык знающего *Уьбраном* называют»).

В с. Пилиг существовало поверье, что «фундаментную змею» *шаврутIин битI* нельзя убивать – «у нее есть семь братьев, и они отомстят».

В с. Лака верили, что змея *Шавгар* является «основой» любого жилища. С момента начала строительства дома она будто бы заползает в фундамент жилища, неся с собой счастье, богатство и благополучие.

В с. Ничрас под окна дома, в котором, по поверьям, обитала змея *Шавгар* не выбрасывали шелуху лука и чеснока, ибо это еда

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 16-17; он же. Из демонологии табасаранцев (типологическая классификация и характеристика) // Дагестанский этнографический сборник, посвященный памяти С.Ш. Гаджиевой. Махачкала, 2006. № 2. С. 133.

шайтана. Как только слышали стрекотанье, якобы издаваемые этой змеей, через окно во двор выливали тазик чистой воды»<sup>1</sup>.

Итак, исходя из приведенного материала, можно сделать вывод, что табасаранцы верили в существование «домовой змеи» хулан битI, «фундаментной змеи» шаврутIин битI, а также змей Шавгъар, Бенегют, Уьбран, с которыми связывали благополучие в семье, достаток и изобилие в доме<sup>2</sup>.

Наряду с верованиями, связанными с «домовыми» и «фундаментными змеями», в мифологии табасаранцев сохранился сюжет, повествующий о выпадении змей с неба («завъан битIар гъургъну»). В силу своего географического и стратегического положения Табасаран в древности и средневековье часто подвергался вторжениям иноземных завоевателей<sup>3</sup>. Поэтому, особое значение здесь имел оборонительный фактор, который выдерживался в основном за счет сложностей рельефа. Одной из особенностей поселений табасаранцев являлось слабое развитие в них каких-либо фортификационных сооружений (сигнальные и оборонительные башни, дома-крепости), если не считать дошедшую до нашего времени крепость «7 братьев и сестры» (около XVII в.) У с. Хучни. В то же время у других народов Дагестана<sup>4</sup> и Северного Кавказа<sup>5</sup> такие сооружения имелись. Все же, несмотря на выбор места для поселения и защитные мероприятия, табасаранские села были более уязвимы, чем поселения горной части Дагестана. Свидетельством тому – руины десятков разрушенных поселений вокруг нынешних сел, фигурирующих у местных жителей под названием «чIуру гьул» или «Ккаравхъи гьул» («Разрушенное село»). Среди причин, вызвавших гибель жителей этих сел, обычно называют выпадение с неба змей, от укусов которых

---

<sup>1</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис. ... кандидата филологических наук. Махачкала, 2008. Л. 63, 71, 73, 74, 75, 76, 77.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Мифологический образ «домовой змеи» в верованиях табасаранцев // Вторые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала: Издательство ДГУ, 2014. С. 223-225.

<sup>3</sup> См.: Гасанов М.Р. Очерки истории Табасарана. Махачкала, 1994. С. 88-92, 118-126.

<sup>4</sup> См.: Магомедов Д.М. Оборонительные сооружения жителей Юго-Западного Дагестана в XIX в. // Материальная культура народов Дагестана в XIX-начале XX в. Махачкала, 1988. С. 66-72.

<sup>5</sup> См.: Кобычев В.П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX-XX вв. М.: Наука, 1982. С. 182-187.

якобы и погибли люди. Сохранились многочисленные мифы, повествующие об этом.

Так, в с. Чувек такой миф связывают с историей 7 разрушенных поселений, находящихся вблизи этого селения. Говорят, что из всего населения этих сел выжил лишь один ребенок в люльке, которого впоследствии выкормили молоком эти же змеи<sup>1</sup>.

Бытующий в с. Межгюль миф повествует о том, как в далеком прошлом, в день какого-то языческого праздника, жители этого села узнали, что на них и на селения их соседей собираются выпасть с небес змеи. Для того чтобы предотвратить эту беду и умилостивить змей, жители 7 окрестных селений приготовили для них угощение – ритуальную мучную халву «аварша» без соли и сахара. Ее выставили на медных подносах в местности «Машкврин гьулгнин мист» («Мечеть праздничной молитвы»), где на высоком холме находилось культовое сооружение, сохранившееся до нашего времени<sup>2</sup>. Отведав халву, змеи будто бы не тронули жителей этих селений, а повернули на другие места<sup>3</sup>.

В с. Тураг сохранился миф о том, что выпавшие с неба змеи разрушили поселение «Инжларин гьул», которое было способно выставить на скачки 40 белых и 40 пестрых коней. Выпавшие с неба змеи, заползали в жилища и жалили людей. Они также поедали приготовленную людьми пищу, заползая в миски с едой. Малые дети, наблюдая за этой картиной, будто бы говорили змеям: «Бакди, бакди мипіанай, мучври, мучври ипіинай» («Лапкой, лапкой не ешьте, ложкой, ложкой кушайте»)<sup>4</sup>. Схожие мифы сохранились и в других табасаранских селениях.

Анализируя этот не встречающийся у других народов Дагестана мифологический сюжет табасаранцев, можно отметить, что выпадавшие с небес на землю змеи, возможно, рассматривались в народе как воплощение космического зла (например, Змей Горы-

---

<sup>1</sup> Инф. Сефербекова Ханбича Мурадовна (1908 -1985 гг.), с. Чувек Хивского района РД.

<sup>2</sup> См.: Сефербеков Р.И. «Праздничные камни» и «Мечеть праздничной молитвы» – культовые сооружения табасаранцев // Исламоведение. Махачкала, 2014. № 3. С. 55-56.

<sup>3</sup> Инф. Нуралиев Такедин Урцмиевич, 1947 г.р., с. Межгюль Хивского района РД.

<sup>4</sup> Инф. Азимов Азим Азизович, 1926 г.р., с. Тураг Хивского района РД.

ныч у русских<sup>1</sup>), как трансформация образа врага, как животные не только нижнего, но и верхнего мира (бинарное противопоставление верх – низ), соединяя в себе признаки змеи и птицы, объединяя небо и землю, этот и потусторонний мир<sup>2</sup>. Этой многозначностью и амбивалентностью образа змеи можно объяснить и то обстоятельство, что в мифах они иногда выкармливают молоком грудных детей или, насытившись ритуальной халвой, щадили людей в селениях. Рассматривая в качестве основной причины гибели поселений выпадение с небес змей, следует учитывать и то, что слово «битар» в табасаранском языке помимо «змеи», обозначает еще и «оспу», от которой вполне вероятно могли погибнуть люди<sup>3</sup>.

Таким образом, можно отметить архаичность, глубокий символизм и амбивалентность мифологических персонажей сюжета «змеи, выпадающие с неба» у табасаранцев<sup>4</sup>.

Мифическая «домовая змея» у **агулов** называлась *Хулан гамз* (с. Дулдуг) // *Хулан илан* (с. Гоа) // *Мулкун илан* (с. Рича), *Кьаррум*, *Шагьмар* (с. Хутхул). По поверьям, она желтого (с. Дулдуг), черного, зеленого, белого или же пестрого цвета (с. Гоа). Обитала «домовая змея» на потолке или в фундаменте (с. Дулдуг) жилища или же во дворе (с. Хутхул).

О присутствии «домовой змеи» в доме люди узнавали по издаваемым ею звукам: «цЦир-цЦир» (с. Хутхул), «тик-так» (сс. Гоа, Дулдуг).

Она считалась носителем благополучия в семье, достатка и изобилия («баракат») в доме (с. Хутхул). Существовало поверье, что, если змея уползет из дома, она уносит с собой его благополучие, достаток и изобилие (с. Гоа). По рассказам, в прошлом «домовая змея» обитала в доме Гададовых из с. Дулдуг. В погребе их дома находился глиняный сосуд («чІакь»), в котором хра-

---

<sup>1</sup> См.: Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К.Королев. М.: Миф: Локид, 1997. С. 178.

<sup>2</sup> Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. Т. 1. С. 468.

<sup>3</sup> См.: Лавров Л.И. Землетрясения и мор на Северном Кавказе до XIX в. // Краткое содержание среднеазиатско-кавказских чтений. Апрель 1983 г. Л., 1983. С. 29.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И. Об одном мифологическом сюжете табасаранцев: «змеи, выпадающие с неба» // Лавровский сборник: Материалы XXXVI и XXXVII среднеазиатско-кавказских чтений 2012-2013 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2013. С. 288-292.

нилось молоко. Сверху горловину этого кувшина закрывали круглым плоским камнем, чтобы молоко не загрязнялось пылью и насекомыми. «Домовая змея» якобы отодвигала этот камень и подала сливки. Хозяин дома знал об этом, но не трогал змею, так как считал, что она носитель изобилия в его доме.

«Домовую змею» не трогали, а тем более – не убивали, в противном случае – к беде, к несчастью (с. Хутухул, Дулдуг). Говорят, что в прошлом один мужчина убил «домовую змею» и у него вскоре, в течение двух недель, умерли один за другим дочь и сын (с. Дулдуг).

Рассказывают также, что у «домовой змеи» бывает двенадцать детенышей (с. Гоа). Она редко появляется на глаза людям (с. Рича). Если же она показывалась на глаза людям, это было предвестием беды (с. Гоа).

Помимо представлений о «домовой змее» агулы верили в существование и других змееподобных чудовищ. К таковым относился *Шагьмар*. Говорят, что в прошлом одна женщина родила это чудовище. Нижняя часть тела у него была как у человека, а верхняя – как у дракона с распущенными на голове волосами и с двумя лапами. После появления на свет, змея начала метаться по комнате, стараясь найти выход из нее. Ее накрыли сверху ковриком и задушили. Злых, сварливых и коварных женщин агулы и сейчас называют *Шагьмар* (с. Хутухул).

Следует отметить некоторое сходство рассматриваемых змеевидных демонических персонажей у агулов и табасаранцев – *Шагьмар* // *Шавгьар*. Возможно, что в прошлом в период существования пралезгинской этноязыковой общности существовал единый имевший зооморфную ипостась образ патрона жилища, семейного благополучия и достатка, чьи характеристики у агулов со временем изменились с позитивных на негативные.

В обыденной жизни отношение к змеям у агулов негативное. При встрече со змеей, ее следовало непременно убить. Существовала примета, если путнику переползет дорогу змея – к неудаче. Говорят, что имеется заклинание, от которого змея цепенеет на три дня. Для того чтобы освободить змею от оцепенения, произносили непереводимое на русский язык другое заклинание:

«Амри рувай рувайдан» (с. Хутхул)<sup>1</sup>. Подобные заклинания существовали и у табасаранцев: «Ан гына нугъайда, манаф кѳули кафиру, къаскъасина афину» (с. Хив), «Инна кейданна кейдун, сабагылиль кафиригы, амгы ругъум. Ругъайд» (с. Зильдик)<sup>2</sup>.

Таким образом, можно отметить наличие в мифологии агулов «домовой змеи» *Хулан гамз // Хулан илан // Мулкун илан, Къаррум, Шагъмар*.

Рутульцы благополучие дома связывали с обитанием в нем лыкмагар (досл. «потолочная змея»), которая, как считалось, обитала в центральной балке потолка и иногда издавала звуки, похожие на писк. Полагали, что пока она живет в доме, у его обитателей все будет благополучно и сохранится достаток<sup>3</sup>.

Наряду с лыкмагар у рутульцев имелась вера и в других «домовых змей» – Халды гар (сс. Рутул, Шиназ), Лыкъмад гар («Потолочная змея») (с. Лучек) // Лыкъмаде гар (с. Ихрек) // *Лыкъмады гъар* (с. Мюхрек). Она в пядь длиной и с палец толщиной (с. Лучек) или с локоть длиной и толщиной в два пальца (сс. Ихрек, Мюхрек), коричневатая с зеленым узором на спине (с. Ихрек) или же пестрого («кыырчид») цвета (сс. Мюхрек, Лучек). Обитала в стене («мас») (сс. Ихрек, Лучек), в углу («выт») (сс. Мюхрек, Лучек), под притолокой («къав») или в фундаменте («бын») жилища (с. Лучек). С ее присутствием в доме связывали изобилие («баракат») (сс. Ихрек, Лучек) и достаток («ризкъ») (с. Мюхрек). Говорят, что хозяйки находили ее в ларе («саклан»), где она лежала, свернувшись колечком на муке. Существовало убеждение, что пока «домовая змея» обитала в доме, мука в нем не будет иссякать (сс. Мюхрек, Лучек), поэтому ее присутствие в жилище скрывали. Говорят, что, если «домовой змее» чем-то не нравилось поведение кого-либо из членов семьи в доме, в котором она обитала, она уползала из него, унося с собой благополучие и достаток (с. Мюхрек). Ее не беспокоили (сс. Рутул,

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии агулов: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 8 (58). Ч. II. С. 176-177.

<sup>2</sup> См.: Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 41.

<sup>3</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 130.

Мюхрек), а тем более не убивали, в противном случае – к беде (с. Лучек), к несчастью (сс. Рутул, Ихрек), к смерти хозяина дома (сс. Ихрек, Мюхрек). Существовало поверье, что, умирая, змея проклинает род убившего ее в семи поколениях (с. Лучек).

Иногда «домовая змея» издавала звуки: «цар-цар» (с. Лучек), свист (сс. Ихрек, Мюхрек, Лучек), бляенье ягненка, что предвещало беду (с. Лучек). Было не к добру, если она вдруг выползала из своего убежища и показывалась на глаза людям. В этом случае, чтобы предотвратить беду, обязательно произносили вслух какую-нибудь мусульманскую молитву («дуІа») (с. Ихрек). Заслышав звуки, издаваемые змеей, хозяйки в сакральное для мусульман время (четверг после полудня и пятница) на ночь для «домовой змеи» клали угощение: хлеб с маслом под притолоку (с. Рутул), что-либо из еды в углу жилища (с. Мюхрек), что-нибудь из съестного и сладости на обеденном столе (с. Лучек)<sup>1</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что рутульцы верили в существование «домовых змей» *Халды гар, Лыкмагар // Лыкмад гар // Лыкмаде гар // Лукьмады гъар*.

Заметное место в религиозных представлениях **дагестанских азербайджанцев** занимала вера в «домовых змей» *Юрт иланы* (с. Зиль) // *Юрт илани* (с. Дарваг) // *Юрт илан* (сс. Ерси, Арак) и «фундаментных змей» *Шарвад илан* (с. Арак) // *Шарван илан* (с. Цанак). По внешнему облику змея была с палец толщиной и длиной в локоть (с. Зиль), синего (с. Зиль), черного, серого, темно-зеленого (с. Дарваг), коричневого (с. Арак), пепельного (с. Цанак) цвета или же она черная, но с красной мордой (с. Ерси). Если у нее на голове были пятна, то это не домовая, а простая змея (с. Дарваг). «Домовая змея» не кусает людей, а только шипит. Детеньшей у нее не бывает (с. Зиль). Локусом ее обитания являлся фундамент дома. На глаза людям она попадалась редко (сс. Зиль, Дарваг), в основном – летом, в жару (с. Дарваг). Ей клали блюдце с водой (с. Зиль). Саид Небиев из с. Цанак помнит, как в детстве, в доме своего отца, домовая змея приползала на второй этаж и на глазах у всей семьи пила воду из кувшина.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. II. С. 175.

Считалось, что от присутствия «домовой» или «фундаментной змеи» зависело наличие достатка («берекет») в доме. Домовую змею не трогали, а тем более не убивали – «грех, к несчастью». Верили, что, если убить домовую змею, это могло привести к падежу скота (с. Цанак)<sup>1</sup>.

Итак, как это видно, в мифологии дагестанских азербайджанцев имелись «домовые змеи» *Юрт иланы // Юрт илани // Юрт илан* и «фундаментные змеи» *Шарвад илан // Шарван илан*.

В соответствии с верованиями **горских евреев** *Ождехоје-мар* – доброе божество, не наносящее людям вреда и покровительствующее семье. В мифологическом сознании она представлялась в виде семиглавой змеи, локусом обитания которой были подпол и фундамент жилища, или же – потолок и стена. Она была невидима для людей. Ее не трогали и не убивали. Верующие клали домовую змее чашку меда в качестве жертвоприношения<sup>2</sup>. У горских евреев считалось большой удачей заманить кислым молоком или молоком с медом и приютить у себя во дворе или на чердаке хранительницу домашнего очага змею *Эждоо-Мар*. Считалось, что змея *Эждоо-Мар* способна одарить богатством, круто изменить судьбу семьи. Место обитания этого символа благополучия хранилось в тайне от чужих, дабы ее не переманили и не сглазили, иначе дом постигнет несчастье<sup>3</sup>.

Таким образом, можно отметить определенное сходство ипостасей, мест обитания, модусов появления, функций и предикатов «домовых змей» у народов Южного Дагестана<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 100.

<sup>2</sup> Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы / Под ред. С.И. Вайнштейна. М., 2002. С. 58; Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений горских евреев Дагестана // Материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. В 2-х ч. М: «Сэфер», 2008. Ч. 2. С. 307; он же. Труды И.Ш.Анисимова как источник по мифологии горских евреев // Тезисы докладов региональной научной конференции «История, историография и этнография горских евреев». Дербент, 29-30 марта 2009 г. Дербент, 2009. С. 71.

<sup>3</sup> Микдаш-Шамаилова Л. Горские евреи: некоторые поверья и обряды // Материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2. С. 137.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И. Мифологический образ «домовой змеи» в верованиях народов Южного Дагестана // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2014. № 17. С. 223-230.

Вера в «домовых змей» бытовала и у других народов Дагестана<sup>1</sup> и Кавказа. Например, у армян, среди духов, связанных с домом и домашним хозяйством, «была широко распространена вера в то, что каждый дом и каждая семья имеют своего духа-хранителя, покровителя семьи и семейного богатства. Армяне называли этот дух *тан довлат* (богатство дома). Чаще всего *тан довлат* рисовался в виде змеи, которая регулярно являлась обитателям дома»<sup>2</sup>.

Славяне воспринимали змею как «гиперболизированное олицетворение реальной опасности»<sup>3</sup>. Однако домашних змей они почитали. «Их кормили молоком, сыром и лепешками. Если змеи уползали из дома, это предвещало несчастье. По поверьям южных славян, домашняя змея воплощала и душу умершего родственника, и ныне живущего хозяина или другого члена семьи, двойником которого она является. В других поверьях усматривается связь змеи с коровой»<sup>4</sup>. Как отмечает Н.Н. Велецкая, образ змея в славянском фольклоре олицетворял связь с миром предков, с космическим «тем светом»<sup>5</sup>.

Культ домашней змеи, тесно связанный с культом предков, имелся в мифологиях и других народов мира<sup>6</sup>.

Таким образом, как это видно из представленного материала, связанный с культом предков покровитель семьи и домашнего благополучия у народов Дагестана выступал в следующих ипостасях: у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности он мог являться в облике змеи и других зоо- (барашек, петушок или курочка, коза безрогая, козел, кошка, цыпленок, лягушка, жаба, белая ящерица, белая или серая мышь, улитка, ласка, куница, хорек, паук, сверчок), антропо- (старик с белой бородой), фито- (трава, проросшая между камнями стены хлева) и

---

<sup>1</sup> См.: Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 107-108.

<sup>2</sup> Харатян З.В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // СЭ. 1980. № 2. С. 104.

<sup>3</sup> Новиков Н.В. Обряды восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 191.

<sup>4</sup> Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов. С. 52.

<sup>5</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 35.

<sup>6</sup> См.: Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов. С. 48, 52.

аморфных (бесформенный, волосатый, пятнистый) образах; у даргинцев, лезгин, табасаранцев, рутульцев, дагестанских азербайджанцев – в облике змеи; у лакцев – в виде маленького зверька, наподобие ящерицы, золоторогой змеи с рогами, пестрой красивой лягушки, хомяка, кошки; у горских евреев – в виде семиглавой змеи.

Следует отметить, что у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности и у лакцев патрон семьи и домашнего благополучия наряду с доминирующим обликом в виде змеи встречается и в других (чаще всего) зооморфных (а также аморфных, фитоморфных и антропоморфных) ипостасях.

То обстоятельство, что каралальцы и тленсерухцы воспринимали *Кажу* в том числе и в облике старика с бородой, а мекегинцы – *КӀуне* и в виде женщины в белом одеянии с распущенными волосами и светящимся телом свидетельствует о трансформации зооморфного образа в антропоморфный.

Приведенный материал свидетельствует о том, что у андалальцев, каралальцев, тленсерухцев и гидатлинцев некоторые патронажные функции *Кажу/Каржу* во многом совпадают с функциями домового. У аварцев Джаро-Белокан *Кажем* называли домового. В отдельных случаях *кӀини* у лакцев тоже называли домовым. Мы уже отмечали, что у кайтагцев с. Турага «домовая змея» совмещала в себе и функции патрона сельской общины. Исходя из всего приведенного, можно сделать вывод, что тенденцию мифологизированного мышления у народов Дагестана можно представить в виде следующей схемы: культ предков → культ домово́й змеи → культ домового → культ патрона сельской общины.

Как уже отмечалось, локусами обитания мифической змеи были: у андийцев – фундамент, стена, пространство над дверным порогом, потолок; у годоберинцев – расщелина стены; у койсубулинцев – фундамент и притолока; у всех остальных народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности – фундамент; у акушинцев с. Нахки, мегебцев, буркун-даргинцев с. Кунки, кайтагцев с. Чумли – фундамент; у мекегинцев, кайтагцев сс. Гулли и Чумли – притолока; у буркун-даргинцев с. Ашты, кайтагцев сс. Гулли и Чумли – стена; у мекегинцев – центральная поперечная балка и опорный столб жилища, у буркун-даргинцев с. Худуц – хлев; у лакцев – фундамент; у лезгин – пространство между бал-

ками кровли, щель в стене, потолок; у табасаранцев – фундамент, межпотолочное пространство, притолока; у агулов – потолок, фундамент, двор; у рутульцев – центральная балка потолка, стена, угол, притолока, фундамент; у дагестанских азербайджанцев – фундамент; у горских евреев – фундамент, подпол, потолок и стена. Следует также подчеркнуть, что у гидатлинцев, андалальцев, каралальцев, тленсерухцев, буркун-даргинцев локусом обитания мифической змеи был и хлев, а у лезгин и дагестанских азербайджанцев убийство этой змеи приводило к падежу скота. Данные обстоятельства свидетельствуют о том, что, вероятно, что в функции «домовой змеи» входил и патронаж скота. Правда, у каралальцев, тленсерухцев и буркун-даргинцев в отдельных случаях эта змея выступала и как антагонист скота.

«Домовая змея» выдавала свое присутствие определенными звуками: у андийцев она издавала шум, напоминающий тиканье часов; у андалальцев *Карж* издавал звуки «цИи-цИи», «цИир-цИир», а также стрекот наподобие звуков сверчка или тиканья часов; у буркун-даргинцев она шипела, шуршала, издавала звуки наподобие мышиноного писка; у кайтагцев с. Гулли – звуки наподобие стрекота сверчка; у лакцев – звуки, характерные для жука-древоточца; у лезгин – звуки, напоминающие писк цыплят; у табасаранцев – стрекот; у агулов – звуки «цИир-цИир», «тик-так»; у рутульцев – звук «цАр-цАр», писк, свист, бляенье ягненка.

Как уже отмечалось выше, в мифологическом образе «домовых змей» у народов Дагестана в трансформированном виде воплотились представления о старейшине дома – мудром хранителе устоев семейного очага и традиций. В.Н. Басилов отмечал, что «в основе культа предков лежит вера в загробную жизнь душ умерших, которые интересуются судьбой оставшихся на земле родственников и оказывают влияние на их дела. Чтобы это влияние было полезным, живые стараются умиловить души покойников жертвоприношениями и другими способами»<sup>1</sup>.

В качестве жертвоприношения мифической змее в сакральные дни недели и в особых локусах (углы или притолока) жилища или хлева клали жертвоприношение: дидойцы и бежтинцы – кусочки еды; андалальцы с. Бацада – бросали щепотки муки и са-

---

<sup>1</sup> Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. С. 69.

хара или кусочки бараньего или говяжьего жира на раскаленные угли; андалальцы с. Шулани мазали раскаленную сковородку нутряным бараньим жиром или кидали на нее высушенную пчелиную головку, предварительно растертую на ладони вместе с медом и воском; андалальцы с. Чох клали лепешки *эрен чед*, обмазанные сверху медом или халву *бахъухъ*; анадалальцы с. Куда-ли – халву; каралальцы – в яичной скорлупе молоко или лепешки *панкъ*, обмазанные топленным маслом, или же лепешки *глоко*, *рахлул чед*, смазанные сверху медом; акушинцы с. Нахки – молоко, сметану, масло, хлеб; цудахарцы – толокно *нукъун*; сюргинцы – хлеб с маслом, тарелочку с медом или с молоком; харбукцы – толокно; мекегинцы – подслащенную жареную на топленном масле муку *пана*; мегебцы – лепешки из пресного теста *бачлури*, замешанные на молоке и испеченные, но только с нижней стороны, а также – молоко и халву, но без сахара; буркун-даргинцы – мед или лепешки *къучни*, обмазанные сверху курдючным жиром, творожное *чуду* или *чуду* с зеленью, обильно смазанное топленным маслом и посыпанное толокном, тонкие лепешки *хъамкла*, обмазанные сверху медом; кайтагцы с. Чумли – блюдце с молоком; кайтагцы с. Пиляки – халву без сахара; лакцы – кусочки пицци или халву без сахара, а также протирали горячую печь жирным куском мяса или маслом; лезгины – молоко и коровье масло; табасаранцы – хлеб, намазанный халвой *аварша*, но без соли и сахара; рутульцы – хлеб с маслом, сладости; дагестанские азербайджанцы – блюдце с водой; горские евреи – чашку меда.

Итак, можно констатировать, что угощением «домовой змее» служили архаические виды пицци, являвшиеся в некоторых случаях и символами плодородия. Обращает на себя внимание ритуальная халва, но без сахара (мегебцы, кайтагцы с. Пиляки, лакцы, табасаранцы) и соли (табасаранцы). Примечательна табуированность «домашней змеи» – ее ни при каких обстоятельствах не убивали, так как, по общепринятым представлениям, в противном случае это могло навлечь на семью различные беды и несчастья (смерть хозяина дома, распад семьи, разрушение жилища). Объясняя этот феномен, Л.Я. Штернберг писал: «Змеи, живущие в домах, оказываются привязанными к дому, и обитате-

лям дома они кажутся существами, с которыми связана их жизнь»<sup>1</sup>.

Можно также отметить, что в мифологиях народов Дагестана «домовая змея» – амбивалентный персонаж – добродетельный (чаще всего) и (реже) злокозненный. Эта двойственность, на наш взгляд, связана с тем, что в мировых мифологиях символика змеи многогранна и противоречива: как существо, убивающее, она означает смерть и уничтожение; как существо, периодически меняющее кожу, – жизнь и воскресение. Это и солнечное начало, и лунное, жизнь и смерть, свет и тьма, добро и зло, мудрость и слепая страсть, исцеление и яд, хранитель и разрушитель, возрождение духовное и физическое. Фаллический символ. Змея сопровождает все женские божества, в том числе *Великую Мать*. Это посредник между Небом и Землей, между землей и подземным миром<sup>2</sup>.

Анализируя истоки почитания «домовых змей», Н. Харузин писал: «Безвредная змея, смело вползающая в жилище, должна была обратить на себя внимание нецивилизованного человека уже оттого, что он привык видеть в змеях своих врагов. Он охотно признает безвредную змею тотемом, а с забвением тотемических представлений он может объяснить благосклонность данной породы змей только предположением, что в них переселяются души его соплеменников»<sup>3</sup>. Культ добрых змей (ужей), охраняющих содержимое сосуда и жилище, известен еще с энеолита<sup>4</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что в многогранном, амбивалентном, полиморфном, многофункциональном, мифологическом образе «домовой змеи» у народов Дагестана воплотились, связанные с зоолатрией, культом предков и культом плодородия черты «хозяина места», «хозяина земли», патрона дома, семьи, детей и домашних животных (коров, овец, кур, пчел).

Факты, свидетельствующие о морфологических (аморфные, фито-, зоо- и антропоморфные) трансформациях исконного змеи-

---

<sup>1</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 309.

<sup>2</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. 101-102.

<sup>3</sup> Харузин Н.Н. Этнография: Лекции, читанные в императорском Московском университете: Вераования. СПб., 1905. Т.4. С. 194.

<sup>4</sup> См.: Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 2. С. 35-37.

ного образа в иные ипостаси, а также те обстоятельства, что мифическая змея иногда выступала в роли антагониста домашних животных и детей свидетельствует, на наш взгляд, о деградации первоначально добродетельного человеку образа, что связано с естественно-историческими общественными, социально-экономическими и культурными процессами, происходившими в Дагестане в различные исторические эпохи.

## § 2. ДОМОВЫЕ

Также как и «домовая змея» связан с куклами предков и плодородия, и обитает в обжитом человеком пространстве другой мифологический персонаж народов Дагестана – домовый. Этот мифологический персонаж широко представлен в мифологических системах народов Кавказа, что видно, например, из номенклатуры названий домовых у кавказцев, приведенных Г.А. Климовым и М.Ш. Халиловым<sup>1</sup>.

Он занимал видное место в демонологии аварцев<sup>2</sup>. В различных селениях **андийцев** домовый назывался почти одинаково: *Чинкал* («Тряпка») (с. Анди), *Челкан* («Тряпка») (сс. Ашали, Гагатли), *Чинквел* («Тряпка») (с. Зило), *Чивкан* («Тряпка») (с. Муни). И лишь в с. Кванхидатль он назывался *Писусур*. Его представляли в аморфном, зооморфном и антропоморфном обликах, что видно из следующих фраз при его описании: «что-то похожее на тряпку» (с. Анди), «что-то мягкое», (с. Гагатли), «величиной чуть больше кошки», «с хвостом» (с. Гагатли), «волосы как у кошки», «величиной с кошку», «ползает», «ходит на четырех лапах» (с. Зило), «волосатый», «мужского пола» (с. Муни), «не мужского и не женского, а среднего пола» (с. Кванхидатль), «тяжелый» (повсеместно). Где он обитает – неизвестно.

Для контакта с человеком домовый приходил в дом извне ночью (с. Гагатли), после полуночи (сс. Муни, Кванхидатль). Обладая способностью открывать все закрытое (с. Кванхидатль), домовый проникал даже в запертое жилище (с. Муни) через дверной порог (сс. Гагатли, Кванхидатль) или дымоход (с. Зило). Как

---

<sup>1</sup> См.: Климов Г.А., Халилов М.Ш. Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики / Отв. ред. Я.Г. Тестелец. М.: «Вост. лит.» РАН, 2003. С. 291.

<sup>2</sup> См.: Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 366.

он проникал в жилище – неизвестно, был только слышен шум от топота его ног и скрипа открываемой им двери, когда он входил в комнату через дверной порог (с. Кванхидатль). Проникнув в жилище, домовый наваливался на спящего на спине и в одиночку человека, и, соприкасаясь каждой частью своего тела с телом человека, душил его своей тяжестью. Человек, на которого «упала тряпка» («*Чинкал* букку») (с. Анди), «сел *Чинквел*» («*Чинквел* гьобкЮ») (с. Зило), «лег *Писусур*» («*Писусур* гирди») (с. Кванхидатль) цепенел, не мог пошевелинуть ни одной частью своего тела, начинал хрипеть и задыхался. По поверью, у домового не было одной ноздри, благодаря чему человек, на которого он навалился, имел возможность дышать одной ноздрей. В противном случае, как говорят, домовый передушил бы всех людей. Имелось представление, что, если человек сопротивлялся домовому и смог при этом пошевелинуть пальцем руки или ноги, тот сползал с него и уходил. Несмотря на злокозненные действия (наваливался и душил человека) домового андийцы не относили к разряду нечистой силы, хотя после визитов этого демона люди заболели.

Считали, что человека, которого душил домовый, в дальнейшем ожидала счастливая и благополучная жизнь (с. Анди). Верили, что, если сумеешь пойти вслед за ним и пересечь при этом реку – исполнится любое твоё желание (с. Гагатли).

Домовой обладал волшебным предметом – шапкой-невидимкой (сс. Гагатли, Муни), «шапкой *Писусура*» («*Писусу*рольи тЮгъора»), «*Писусу*рольи кьота») (с. Кванхидатль), мужским головным убором «такъия» или женским головным убором «чухтЮ» черного цвета (с. Зило). Эту волшебную шапку домовый носил на себе или же, прежде чем зайти в комнату и навалиться на человека, клал в проем («гьаркьун») над дверным порогом (сс. Муни, Зило). Верили, что, если сумеешь выскользнуть из-под домового, схватить шапку с дверного проема или сорвать ее с его головы и надеть на себя, будешь невидим для окружающих (с. Кванхидатль), он исполнит любые твои желания (с. Гагатли), предскажет судьбу (с. Кванхидатль), будешь всю оставшуюся жизнь жить в достатке (с. Зило), больше в этот дом он уже никогда не придет (с. Муни). Для того чтобы стать обладателем волшебной шапки, нужно было добежать с похищенной у домового шапкой до дверного порога. За дверной порог (граница ми-

ров) домовой уже не преследовал. Но, как говорят, сделать этого не удавалось никому, так как домовой настигал похитителя, отбирал у него свою шапку и с размаху бил человека своей лапой по задку. Отпечаток от пятерни домового навсегда оставался на теле человека, и его невозможно было скрыть никакой одеждой.

Материя на этом месте будто бы постоянно рвалась. Даже в наши дни, если видят на человеке порванную одежду, его в шутку спрашивают: «Домовой ударил что ли?» (сс. Зило, Муни, Кванхидатль).

Для того чтобы обезопасить себя от визитов домового трижды перед сном читали молитву «Къулгъу» (с. Кванхидатль) или *аят* «Курси» из Корана (с. Анди), клали под подушку кинжал, нож, ножницы, серу (сс. Анди, Гагатли, Зило), амулет с вшитым вовнутрь листочком, на котором были написаны *аяты* из Корана (с. Муни)<sup>1</sup>.

У *годоберинцев* домовой назывался *Рисаса*. У него не было одного уха и одной ноздри. Он мог принять облик змеи, черного кота, чудовища с волчьей пастью и ослиной головой и др. О его присутствии и приближении люди узнавали по шлепанью по полу босых ног и скрипу дверей<sup>2</sup>. Считалось, что он обладал способностью проникать в жилище через любую даже самую малую щель. Например, говорили, что он может проникнуть в дом через замочную скважину. Проникнув в жилище ночью, *Рисаса* наваливался всей своей тяжестью на спящего в одиночку и на спине человека и душил его. Человек, на которого навалился *Рисаса*, находился как бы в оцепенении, не мог пошевелинуть ни одной частью своего тела, хрипел и начинал задыхаться. Говорят, что когда *Рисаса* наваливался на человека, он соприкасался каждой частью своего тела с телом последнего. То обстоятельство, что у *Рисаса* не было одной ноздри, позволяло человеку дышать одной ноздрей, в противном случае домовой передушил бы весь род людской.

Домовой обладал волшебным предметом – шапкой-невидимкой. Говорили, что, если сумеешь изловчиться и схва-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. 2013. № 3. С. 79-80.

<sup>2</sup> Алимova Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. XIX– начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997. С. 154-155.

тить ее, домовый выполнит любое твоё желание, покажет местонахождение клада. Рассказывают, что в с. Годобери в прошлом жила женщина по имени Кистаман, которая будто бы владела этой шапкой<sup>1</sup>.

Домовой у **хваршин** был известен как *Рисисан*. По их представлениям, *Рисисан* приходит к спящему человеку и пытается его задушить. Если человек проснется и ударит домового, а тот ответит тем же – куда приложит лапу *Рисисан*, там все время будет портиться одежда, то есть человек получит своеобразную метку домового<sup>2</sup>.

Примечательно, что домовый *Рысиса* у **тиндинцев** с. Акнада имел треугольную шляпу<sup>3</sup>.

У **ботлихцев** домовый назывался *Бисиси* // *Бисисир* (с. Ботлих) // *Бис-бис* (с. Миарсо). По поверью, *Бисиси* выступал в образе огромного волосатого мужчины. Это очень сильный и невидимый человеку дух. Он приходит в темное время суток и внезапно наваливается на спящего человека и душит его. Навалившись на человека, домовый упирается ногами в потолок так, что тот не может ни пошевелить пальцем, ни сказать что-нибудь. Избавиться от *Бисиси* можно, если сумеешь произнести про себя мусульманскую молитву или пошевелить хотя бы рукой. В с. Ботлих считали, что *Бисисир* представляет опасность для людей всех возрастов, а в с. Мирсо, что *Бис-бис* душит только маленьких детей<sup>4</sup>.

У **ахвахцев** домового называли *Рехье*. Он не виден для людей, но мог принять любой облик. Некоторые считали, что *Рехье* может явиться в облике какого-либо домашнего животного (с. Тадмагитль), другие отождествляли его с котом (с. Кудияб-Росо). Иногда он появлялся в образе женщины, а мог принять форму глиняного кувшина («шегГильльги азо»): «Если сумеешь ударить

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи годоберинцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 4. С. 72.

<sup>2</sup> Мусаева М.К. Хваршины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 174.

<sup>3</sup> См.: Гаджиев Г.А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1978 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185. Л. 33.

<sup>4</sup> Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. С. 178.

*Рехье*, то слышен звук как от удара о глиняный кувшин» (с. Логонитль).

При описании внешнего облика *Рехье*, говорили, что он «волосатый» и «тяжелый как камень». Приходил он домой извне в темное время суток через дверной порог или дымоход. Закрытые наглухо окна и двери не являлись препятствием для его проникновения в жилище. Домовой был безмолвен. У него не было одной ноздри. *Рехье* обладал чудесным предметом – шапкой («такъия»), украшенной золотом и драгоценными камнями, которую он, проникнув в дом, клал в нишу над дверным проемом или оставлял за порогом. Появление *Рехье* в доме было предвестием беды. Проникнув в жилище, он всей тяжестью наваливался на спящих в одиночку и на спине людей, главным образом женщин. Когда *Рехье* наваливался на человека и душил его, каждый орган домового совпадал с человеческим органом, и лишь отсутствие одной ноздри у демона давало возможность человеку дышать второй ноздрей и спасало от удушья. Говорят, что когда домовой наваливался на человека, то по телу последнего проходила дрожь. Если в тот момент, когда домовой навалился, человек сумеет пошевелить кончиком пальца руки или ноги, или же моргнет, то *Рехье* будто бы исполнял любое его желание<sup>1</sup>.

Близок к *Рехье* другой персонаж ахвацев – *Цициххаро*. Его представляли в виде высокого и необычайно худого мужчины, с огромными глазами, свирепым взглядом и огромными руками. *Цициххаро* появлялся у постели спящего обычно глубокой ночью или под утро. Человек во сне чувствовал его близость, дыхание его затруднялось, от тяжелого, давящего чувства он пытался вскрикнуть, вскочить, проснуться, но у него ничего не получалось. Весь в холодном поту человек наконец просыпался. В народе верили, что, если *Цициххаро* доводил дело до конца, человек умирал<sup>2</sup>.

У ахвацев с. Ратлуб домовый назывался *Тамихьо*. Он будто бы имел облик кошки, а обитал в доме или сарае. Навалившись

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвацев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. №4. С. 143.

<sup>2</sup> Лугуев С.А. Ахвацы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 317.

на человека, домовый оставлял его лишь тогда, когда сам уставал<sup>1</sup>.

Схожие функции и характеристики имел дух *Реххе* у **аварцев** сс. Тад-Магитль и Кудияб-Росо. В народных представлениях он не имел четко выраженного образа. Жители с. Тад-Магитль верили, что он является в облике какого-нибудь домашнего животного, а в с. Кудияб-Росо – в облике кота<sup>2</sup>.

Домовой у **каратинцев** назывался *Рисидобо* // *Риситиб* (с. Тукита). Это был персонаж женского пола, сакрально чистый: «ничего плохого людям *Рисидобо* не делала, только хорошее». Она была невидима, «на ощупь мягкая», «с волосами как у кошки», «тяжелая, как каменный каток». Локусом ее обитания было чистое укромное место в сарае для сена рядом с домом. Она приходила домой в темное время суток, проникая в него через дверной порог или дымоход. Когда *Рисидобо* уходила из дома, было слышно, как она со скрипом закрывает дверь. Проникнув в жилище, домовый наваливался на спящих на спине и в одиночку людей (главным образом женщин) и душил их. Домовой был безмолвен. Он обладал чудесными предметами – ожерельем из крупных жемчужин («магьи»), которое он носил, обернув в два оборота, на шее. Если в тот момент, когда *Рисидобо* навалилась и душила человека, последний ухитрялся дотронуться до ее ожерелья, то сила и энергия домового будто бы переходила к человеку. Другим чудесным предметом домового была шапка-невидимка («кьвапа»), которую он оставлял за порогом, либо клал в нишу над дверным проемом, или же надевал на кувшин с водой. Существовало поверье, что, если человек, схватив эту шапку, сумеет добежать с ней до мечети, то *Рисидобо* потом исполнит любое его желание. Однако, как говорят, *Рисидобо* всегда настигала таких смельчаков, отбирала свою шапку и с размаху била ладонью по телу человека, оставляя на нем свой отпечаток. Этот отпечаток ладони домового на теле человека якобы невозможно было скрыть никакой, даже железной одеждой: ткань на этом месте постоянно портилась. Даже в наше время, встретив человека, у которого на одежде что-то порвано, его в шутку спрашивают: «Это

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1977 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 176. Л. 35.

<sup>2</sup> Лугуев С.А. Ахвахцы. С. 317-318.

не *Рисидобо* тебя ударила?». Если хозяйева придя домой вдруг обнаруживали разбитой посуду или другие домашние предметы и не находили виновника поломок, они строили догадки: «Это не *Рисидобо* случайно разбила, когда убегала?».

Говорили, что, если человек, которого часто навещал домовый, загадает желание и напишет его на листке бумаги, то *Рисидобо* будто бы на следующий день приходила исполнять загаданное. Обычно в таких случаях желали ее помощи в домашних и хозяйственных делах, и она якобы выполняла эти работы, пока загадавший спал. Как рассказывала 105-летняя Ярмиханова Маймунат из с. Карата, ее бабушка Джарадат в 1950-х гг. проснувшись однажды ночью, увидела, как *Рисидобо* ткёт ее незавершенный ковер. Джарадат будто бы сказала *Рисидобо*: «Теперь ты уходи, а твое мастерство, чтобы ко мне перешло». После этого случая Джарадат стала ткать ковры лучше и быстрее.

Если кто-то энергично и неутомимо работал в поле или на сенокосе, то ему в шутку говорили: «Наверное, ночью тебя *Рисидобо* посетила и исполнила твое желание». Про такого человека говорили также, что у него колени как у *Рисидобо*.

Все же, несмотря на положительную характеристику («приходит только к хорошим, безгрешным и с чистой душой людям») и патронажные функции (помогает в домашних и хозяйственных работах), люди старались оградить себя от визитов слишком назойливого домового. Для этого в качестве оберегов под подушку клали нож, кинжал, Коран. Верили также, что если удастся схватить домового и укусить его, то он больше не приходит<sup>1</sup>.

Обращают на себя внимание два чудесных предмета домового *Рисидобо* – ожерелье (женский атрибут) и шапка-невидимка (мужской атрибут), что свидетельствует о смещении гендерных ролей, видимо, под влиянием переворота в положении полов и установлением патриархата.

Описанный нами образ *Рисидобо* женского пола несколько отличается от *Рисидобо* мужского пола, характеристику которому приводит С.А. Лугуев. Его представляли маленьким сморщенным старичком с длинной, волочащейся по земле бородой и не по ро-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каратинцев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 5. С. 57.

сту громадными руками. По народным представлениям, он подкрадывался к спящему человеку и душил его руками или бородой. Приходил *Рисидобо* к спящему отдельно от других человеку любого возраста и пола, поэтому люди старались не оставаться на ночь в комнате в одиночестве. Демон не переносил света, поэтому на ночь в комнате, особенно там, где находились дети, оставляли горящий светильник<sup>1</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что в верованиях каратинцев сохранились представления о домовых женского и мужского пола.

Такая же картина наблюдается и в мифологии **дидойцев**. В различных дидойских селениях домовый назывался по-разному. Например, в с. Акди его называли *Лачен*. Облик домового был неясен. По рассказам, *Лачен* приходил в дом в темное время суток, наваливался на человека и душил его. Говорят, что он был тяжелым. Приходил он не ко всем, а только к хорошим, благочестивым людям. *Лачен* обладал волшебным предметом – платком, разукрашенным золотом и серебром («мечЮхЮй»). Обладание им делало *Лачен* невидимым для окружающих. Этот чудесный атрибут домового косвенно указывает на женский пол *Лачена*. Существовало поверье: если сумеешь сдернуть с *Лачен* ее волшебный платок в тот момент, когда она наваливалась на тебя и душил, а затем удержишь его у себя, она становится видимой и исполнит все твои желания. Говорили, что удержать платок у себя можно было только, спрятав его внутри ножен кинжала. Однако сделать это никому не удалось, потому что *Лачен* всегда находила украденную у нее вещь и возвращала его себе<sup>2</sup>.

В с. Кидеро домовый называется *БакъучИи*. Он черного цвета, разукрашенный («чІухІарав»), волосатый, носит на голове маленькую круглую шапочку («кЪакЪа», «кІук»), что также косвенно указывает на мужской пол домового. По поверьям, эта шапка позволяла домовому оставаться невидимым для окружающих. Домовой приходил в жилище извне, ночью. Говорят, что он обладал способностью проникать в него через любую щель и от-

---

<sup>1</sup> Лугуев С.А. Каралал (каратинцы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2009. С. 166.

<sup>2</sup> Инф. Магомедова Сакинат Магомедовна, 1930 г.р., с. Акди Цунтинского района РД.

крывать любую запертую дверь. Домовой был безмолвен. Проникнув в жилище, он наваливался на хорошего и богобоязненного человека и душил его. Нахождение в постели рядом с этим человеком других людей не служило препятствием для домового. Перед тем, как навалиться на человека и душить его, *Бакъучли* оставлял свою волшебную шапку на пороге жилища. По другой версии он клал эту шапку в пространство над дверным проемом. Существовало поверье, что, если в тот момент, когда домовый навалился на тебя и душил, сумеешь увернуться из-под него и схватить его волшебный атрибут, *Бакъучли* становится видимым и исполняет все твои желания. Но такое, как говорят, не удавалось никому.

В народе верили, что, если в тот момент, когда домовый душил, сумеешь пошевелинуться или издать какой-нибудь звук, то *Бакъучли* сползал с человека, забирал свою шапку и уходил во свояси. Говорят также, что он боялся постороннего шума. Для того чтобы домовый не приходил к человеку, перед сном читали вслух мусульманские молитвы<sup>1</sup>.

Таким образом, несмотря на гендерное многообразие, можно отметить общность образов, функций, характеристик и атрибутов домовых у дидойцев.

У **бежтинцев** злой дух, который приходил к спящим людям в предрассветные часы и душил их, назывался *Рохо*. Приближение этого духа обнаруживалось по издаваемым им звукам: покашливанию и шлепанью босыми ногами по полу. В народе верили, что для того чтобы *Рохо* не нанес вреда человеку, нужно было в качестве оберега носить на одежде иголку. Говорят, что *Рохо* предсказывал судьбу. Человек, желавший узнать у домового о том, что его ожидает в будущем, должен был, почувствовав его приближение, зажать иголку в правой руке и произнести молитву, а затем выпытать у духа свою судьбу<sup>2</sup>.

Среди демонологических персонажей **гунзибцев** особый страх вызывал *Рохо* (ср. Гьело, Родор, Тодор) // *Рахил* (ср. Нахада,

---

<sup>1</sup> Инф. Абдулаев Ахмед Омарович, 1962 г.р., Курбаналиева Патимат Абдулаевна, 1934 г.р., Мусаева Сапийат Абумуслимовна, 1930 г.р., Омарова Патимат Абдулхаликовна, 1938 г.р., с. Кидеро Цунтинского района РД.

<sup>2</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 237.

Гарбутль). Считалось, что *Рохо* // *Рахил* обладал способностью к перевоплощению, принимать разные образы. Он представлялся то в виде крылатого чудовища невероятной силы, то в облике человека или медведя, но чаще всего – безликой всесокрушающей силы. *Рохо* душил человека во время сна, закрывал лик светила и таким образом вызывал затмения солнца и луны. Верили, что *Аллах* насылал *Рохо* в наказание людям за их грехи. Избавиться от него можно было только при помощи молитв и заклинаний<sup>1</sup>.

Заметное место среди демонологических персонажей **хунзахцев** занимал домовый *ХъегIело*. Внешний облик домового в разных селах описывается по-разному. Он аморфный с отдельными зоо- и антропоморфными чертами. При описании внешнего облика домового использовались следующие эпитеты: лицо как у кошки (с. Цада) или летучей мыши (с. Батлаич), нет одной (левой) ноздри (сс. Обода, Цада, Гонох, Харахи, Тануси), маленького роста (с. Харахи), кругловатый, с короткими ногами (с. Тануси), волосатый (сс. Обода, Цада, Харахи), лохматый (с. Харахи), грубая шерсть (с. Гортколо), пушистый (с. Гонох), чувствовалось его горячее дыхание (с. Харахи) и мужская волосатая рука (с. Тануси), тяжелый (повсеместно). Говорили, что у *ХъегIело* одна часть тела коричневатого цвета, а другая – белого цвета (с. Тануси). Волосатость, лохматость домового, которая является метафорой густых, обильных всходов зерновых, возможно, могут указывать на то, что в прошлом *ХъегIело* имел отношение к аграрным божествам.

По поверьям у *ХъегIело* не было одной ноздри, вследствие чего, когда домовый наваливался и душил человека, последний имел возможность дышать одной ноздрей. Если бы у домового было две ноздри, он передошил бы весь род людской. Отсутствие ноздри, как и другие физические аномалии (маленького роста, кругловатый, с короткими ногами), невидимость (мифологический символ смерти<sup>2</sup>) указывают на сверхъестественность (потусторонность) этого персонажа и служат символами иного мира<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Гунзибцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 177.

<sup>2</sup> Иванов В.В. Глаз // Мифы народов мира. Т. 1. С. 306.

<sup>3</sup> Иванов В.В. Левый и правый // Мифы народов мира. Т. 2. С. 44.

Считалось, что домовый обитал на мельнице или на потолке, где имелась вилообразная балка (с. Батлаич).

Он приходил домой извне, обычно поздно вечером (с. Обода), ночью (повсеместно), в полночь (с. Хунзах), в предрассветные часы (с. Тануси) или под утро (с. Обода).

Модусами проникновения в жилище *ХъегIело* служили дверной порог и дымоходная труба. Как говорили, даже маленькой щели было достаточно, чтобы он мог проникнуть в жилище (с. Харахи). В с. Геничутль считали, что *ХъегIело* появляется с юга, со стороны *киблы* (Мекки). Его появление сопровождалось определенными телодвижениями и звуками, подчеркивающими его зоо- и антропоморфную природу: шуршит как мышь, когда входит и выходит через дымоходную трубу (с. Гортколо), ползет через дверной порог и мягко, как кошка, запрыгивает на кровать (с. Тануси), были слышны его шаги (с. Гонох) и как он открывает и закрывает дверь, когда входит и выходит из дома (с. Гозолоколо).

Домовой наваливался всей своей тяжестью, сковывая все движения тела и дыхание, в основном на одиночно спящих на спине людей. Существовало представление, что он наваливается не на всяких, а в основном на хороших и безгрешных людей (повсеместно), на тех, кого любит *Аллах* (с. Хунзах), на юношей и девушек еще не вступивших в брак (с. Геничутль). Если человек умирал, задохнувшись под тяжестью домового, то он попадал в рай (с. Гортколо) как «шагид» (воитель, павший за мусульманскую веру) (с. Харахи).

Домовой безмолвен, однако, если удавалось схватить его, то, как говорят, он просил отпустить его и исполнял любое загаданное человеком желание (с. Харахи). Рассказывают также, что иногда, когда *ХъегIело* навалился и душит человека, он, издеваясь над ним, спрашивает: «Шиб хIал бугеб, ле?» («Ну, как ты себя чувствуешь?») (с. Хунзах).

Домовой обладал волшебными предметами – «шапкой *ХъегIело*» («*ХъегIелоялгул тагIур*») (с. Хунзах), шапкой-невидимкой (сс. Обода, Гозолоколо, Харахи) из обожженной глины («шагIил тIагъур») (с. Харахи), золотыми ножницами («меседил кIукъмах») или золотой шапочкой («меседил такъия») (с. Гортколо), которую он, прежде чем навалиться, клал рядом с

собой (с. Обода), на пол (с. Харахи), в пространство над дверным проемом («къанибакI») (с. Хунзах) или в нишу над дверным проемом («къанил хъарши») (с. Гозолоколо), в котором имеется отверстие для дверного засова («нуцил къоно») (с. Гортколо). В этот момент домовый становится видимым для человека. Если человек сумеет высвободиться из-под домового, и в его присутствии сможет схватить и удержать волшебный предмет, то станет его счастливым обладателем (с. Гортколо), сбудется заветное желание (с. Хунзах). Однако домовый старается вернуть свой волшебный предмет и преследует человека до дверного порога. Настигнув человека, он отбирает у него свой предмет и с размаху бьет пятерней («хъатI») по его задку. Отпечаток от пятерни домового навсегда остается на теле человека, и его невозможно скрыть ничем, даже железной одеждой. Одежда на этом месте постоянно рвется. Если на каком-либо человеке была дырявая или с заплатками одежда, или в доме вдруг обнаруживали неизвестно кем разбитые предметы, то это в шутку приписывали домовому: «*ХъегIело* хъат къабгIун буго?» («*ХъегIело* лапой ударил [наверное]?») (с. Харахи).

Судя по некоторым косвенным признакам при описании образа домового («волосатый», «чувствовалась мужская волосатая рука»), локуса обитания (мельница) и атрибуту (шапка), создается впечатление, что *ХъегIело* был мужского пола. Однако другой его атрибут – ножницы дает основание полагать о возможной андрогинной природе этого синкретического и амбивалентного персонажа.

Несмотря на некоторые позитивные характеристики в образе домового (появляется со стороны *киблы*; наваливается не на всяких, а на хороших и безгрешных людей, которые после смерти попадают в рай; исполняет желания), люди старались избежать контакта с домовым. Верили, что, если в тот момент, когда домовый навалился и душит, сумеешь пошевелинуть языком, пальцем руки или ноги, или же издать крик или стон, *ХъегIело* сползает и уходит. Уходил домовый и заслышав посторонний шум (с. Батлаич). Оберегом от домового считались произнесенные на арабском языке молитвы («дугIа») – *Къулгъу*, *АлхIам*, формула единобожия – *Шагъадат*. Так как одним из модусов проникновения домового в жилище был дверной порог, то для того чтобы

он не приходил в дом, в дверной косяк втыкали иголку (с. Цада). Повсеместно существовало представление, что домовый приходил только к хорошим и безгрешным людям. Для того чтобы избежать контакта с ним, люди прибегали к ритуальному самоосквернению: кушали хлеб в отхожем месте.

Как рассказывают, в некоторых селах домового били (сс. Гозолоколо, Батлаич), бросали ему вдогонку тяжелые предметы (с. Гонох) или, застигнув у очажного дымохода, стреляли в него из ружья (с. Тануси). При этом в темноте раздавался грохот наподобие звука, разбиваемой глиняной посуды. Осветив комнату, обнаруживали на полу глиняные черепки («шегI») и шкуру («къехI») (сс. Гонох, Батлаич, Гозолоколо, Гортколо, Тануси, Харахи). Последнее обстоятельство в совокупности с описанными ранее – «тело из обожженной глины», «шапка-невидимка из обожженной глины», наводит на мысль о былых ипостасях и функциях *ХъегIело* в качестве патрона ремесел (гончарство, а также обработка шкур). То, что *ХъегIело* в верованиях хунзахцев был сотворен из обожженной глины подтверждается и данными М.Р. Халидовой<sup>1</sup>.

Таким образом, представленный материал позволяет характеризовать *ХъегIело* как сложный, синкретичный и амбивалентный персонаж, сочетающий в себе многие ипостаси, противоречивые черты и характеристики<sup>2</sup>.

Заметное место среди демонологических персонажей **анда-лальцев** занимал домовый. В с. Ругуджа он назывался *Рекъаб-шегI*, в с. Шулани – *ТIадбокI*, в с. Чох – *ХIераб* («Старое»), в с. Бацада – *Ад бегагылунаб жо* («То, что наваливается»), в с. Согратль – *Лекъаб шайтIан* («Хромой шайтан»), в с. Кудали – *Щай-шайтIан*. Следует подчеркнуть, что в селениях Чох и Бацада, судя по названию, домовый мыслился в среднем роде, к которому аварцы относят животных и неодушевленные предметы. Хромота в наименовании домового в с. Согратль, как и другая физическая аномалия, указывает на потусторонность персонажа.

---

<sup>1</sup> См.: Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 112.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 99-104.

Внешний облик домового в разных селах описывался по-разному. Он мог являться в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях. При описании внешнего облика домового применялись следующие эпитеты: «пушистый» (сс. Бацада, Чох), «лохматый» (с. Кудали), «волосатый» (с. Бацада), «на ощупь мягкий, шерсть как у кошки» (с. Ругуджа), «когда его откидываешь от себя, после того как он на тебя навалился, то ощущаешь его в виде старого одеяла, тряпья или одежды» (с. Шуланиб), «объемный» (с. Чох), «тяжелый» (сс. Чох, Кудали), «тяжесть, как от огромного камня» (с. Согратль), «слышно его тяжелое дыхание» (с. Кудали), «у него одна ноздря (сс. Кудали, Шуланиб) – левая: если было бы две – задушил бы насмерть» (с. Шуланиб), «небольшого роста» (с. Согратль), «воспринимается в облике волосатого (с. Ругуджа) мужчины (сс. Чох, Ругуджа).

Локус обитания домового – скалы, заброшенные постройки, мельницы. Интересно отметить, что по представлениям жителей с. Шуланиб, домового обитал в одном из сухих углов сарая для сена или хлева для скота. Он приходил домой извне обычно ночью (с. Чох) или в предрассветные часы (с. Шулани). Модус появления – через дверной порог (с. Чох) входной двери (с. Шулани) или через дымоходную трубу («тавухин») (с. Шуланиб).

Домовой наваливался, «карабкаясь от ног человека и вверх» (с. Кудали), всей тяжестью, сковывая все движения тела и дыхание, в основном на одиночно спящих на спине людей. Существовало представление, что домового наваливался не на всяких, а в основном на хороших, безгрешных людей. В с. Ругуджа считали, что домового наваливается на человека, который спит на том месте, где на потолке имеется вилообразная балка. В с. Бацада верили, что домового приходит к тем, кто перед сном не «завязал шайтана», то есть не прочитал соответствующую мусульманскую молитву. Если в тот момент, когда домового навалился и душит человека, сумеешь пошевелить пальцем руки или ноги, он сползал с него и уходил. В с. Шуланиб домового силой отбрасывали от себя, а в с. Чох существовало представление, что он дерется с человеком.

Домовой обладал волшебным предметом – шапкой («угъур») (с. Кудали), шапкой из золота («меседил къапа») (с. Ругуджа). Существует представление, что, если в тот момент, когда

домовой навалился и душит, сорвешь с него шапку, он исполнит любое твое заветное желание (его можно было просто загадать, не обязательно произносить вслух) и предскажет судьбу. Домовой безмолвен, однако, если сорвать или ухватиться за его волшебный предмет, то он иногда предсказывал судьбу, отвечая на вопросы (с. Шуланиб). Сорвав с него волшебную шапку, надо было суметь удержать ее, так как домовой старался вернуть свой атрибут и преследовал похитителя до дверного порога. Если домовой настигал похитителя, он отбирал свою шапку и с размаху бил пятерней («хъат») по заду человека. Отпечаток от пятерни домового навсегда оставался на теле человека, и его не возможно было скрыть ничем, даже железной одеждой. Одежда на этом месте постоянно рвалась (с. Кудали).

Несмотря на в целом положительную характеристику домового (наваливается на хороших, безгрешных людей, исполняет желания, предсказывает судьбу) люди старались оградиться от контактов с домовым. Для этого закрывали дымоход и запирали дверь (с. Шуланиб). Верили, что домовой боится острых предметов (нож, ножницы, кинжал), поэтому перед сном их клали под подушку. Полагали также, что он не приходит в тот дом, в котором имеется Коран. Оберегом от домового считалась и произнесенная вслух или про себя мусульманская молитва-вербальный оберег: «АгІузубиллагъи минашцайтІани рраджим» («Сохрани меня, Аллах, от самого проклятого шайтана»), после которой плевались по сторонам (с. Ругуджа). Так как повсеместно существовало представление, что домовый приходит наваливаться и душить только в основном к безгрешным людям, то для того, чтобы он не приходил, прибегали к ритуальному самоосквернению. Для этого, кушая хлеб в отхожем месте, справляли естественную нужду (с. Шуланиб, Бацада).

В с. Шуланиб для того, чтобы задобрить домового вечером с четверга на пятницу или с воскресенья на понедельник в углу сарая или хлева клали угощение для домового – хлеб «Іерен чед», обмазанный сверху халвой или этот же хлеб, но порезанный большими ножницами («КІвекьмах») на треугольные формы.

Иногда для того, чтобы проверить, домовый ли приходит в дом, за дверным порог рассыпали мелкоизмельченную рыхлую

землю или золу (с. Шуланиб). Говорят, однажды нашли большой и бесформенный след от отпечатка войлочной обуви<sup>1</sup>.

Домовой у **гидатлинцев** назывался *Садраахан* («Владыка ночи»). Он был невидим для людей. Говорили, что он являлся людям в аморфном и зооморфном (птица, кошка) обликах. Его описывали следующими эпитетами: «на ощупь что-то жирное» (с. Гента), «тяжелый как дом» (с. Мачада), «он тяжелее свинца и мягче перины» (с. Тидиб). Где обитает – неизвестно. Приходит в дом извне. Модус появления: через дымоход («бухара») или дверной порог: «было слышно, как издает шум засов, которым запирают дверь» (с. Тлях).

*Садраахан* появлялся в доме обычно после полуночи и, проникнув в жилище, наваливался всей своей тяжестью, сковывая все движения тела и дыхание, в основном на одиночно спящих на спине пожилых людей. Имелось представление, что домовой наваливался не на всяких, а в основном на хороших людей (с. Гента). Его визит был хорошей приметой – к добру, к богатству (сс. Гента, Мачада, Тидиб). В с. Мачада полагали, что у *Садраахана* одна часть тела из мяса, а другая – из рыбы. Если он наваливался на человека той частью тела, что была из мяса – к добру, а, если из рыбы – тот вскоре умрет.

Существовало также представление, что, если в тот момент, когда домовой навалился и душил, сумеешь пошевелить какой-нибудь частью тела или издать звук, *Садраахан* сползает с человека и исчезает (сс. Тидиб, Мачада).

Говорят, что прежде чем навалиться на человека, домовой кладет в нишу над дверным проемом («къонил каратI»), в которой имеется отверстие для дверного засова, торбу с деньгами («Гарсол тарпа») (повсеместно) или шапку, украшенную серебром («Гарас бокъараб къугъур») (с. Урада). Если человек, на которого навалился домовой, сумеет вывернуться из-под него и схватить торбу с деньгами или шапку и убежать с ними – эти волшебные предметы достанутся ему. Однако, как говорят, сделать этого не удалось никому, так как домовой преследовал похитителя, настигал его, отбирал свои чудесные предметы и с раз-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 59-61.

маху бил своей пятерней по заду человека. Отпечаток от пятерни домового навсегда оставался на теле человека, и его не возможно было скрыть ничем, даже железной одеждой. На этом месте будто бы постоянно рвалась материя на одежде. Детей, у которых сзади была порвана одежда, и в наши дни в шутку спрашивают: «*Садрааханид хатиш кьабура?*» («*Садраахан* пятерней ударил что-ли?») (ср. Тлях, Мачада). В с. Тидиб так спрашивают у хозяев, если обнаруживают, что за ночь в их доме или за его пределами было что-то поломано или разрушено.

Домовой обычно был безмолвен, но некоторых людей, прежде чем навалиться на них, он спрашивал: «Две щиб?» («Тебе чего?»). Если человек не пугался и высказывал домовому свои желания (хочу денег, скота, красивую невесту и т.п.), *Садрааахан* будто бы исполнял их и исчезал.

*Садрааахан* не имел пола, однако, судя по мужскому имени и его волшебному атрибуту – украшенной серебром шапки, в нем угадываются черты мужского пола.

Несмотря на некоторые положительные характеристики в образе *Садрааахана* (наваливается не на всяких, а на хороших людей, которых в дальнейшем ожидают богатство и достаток; исполняет желания), люди старались избежать контакта с домовым, опасаясь задохнуться под его тяжестью. Для этого они перед сном произносили мусульманскую молитву *Кьулгьу*, закрывали дымоход, через который он будто бы проникал в жилище<sup>1</sup>.

Мифологический персонаж, приходящий в дом извне для контакта с человеком и имеющий отдельные характеристики домового, у **келебцев** назывался *Сесаро*. О нем келебцы говорят в среднем роде, к которому аварцы относят животных и неодушевленные предметы. *Сесаро* представляли в зоо- и антропоморфной ипостасях: в облике черной (с. Хиндах) кошки (ср. Хиндах, Урчух), теленка (с. Сомода), женщины (с. Сомода), старика с белой бородой (с. Хиндах). *Сесаро* приходило домой ночью, проникая в жилище через дверной порог (граница миров): бывает слышно,

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 17. С. 74; Osmanov Akhmed, Seferbekov Magomedkhabib, Seferbekov Ruslan. On Some Pre-Islamic Beliefs among the Gidatli-Avars // Iran and the Caucasus. Leiden: Boston: BRILL, 2018. № 22 (2). P. 158.

как оно открывает дверь, даже, если она заперта на ключ с произнесением традиционной мусульманской формулы «Басмала» – «для него это не преграда» (с. Хиндах). Проникнув в жилище, *Сесаро* молча наваливалось на спящего в основном на спине человека, и давило его своей тяжестью. По словам людей, имевших контакт с *Сесаро*, «оно – тяжелое, как большой камень» (с. Хонох). Говорят, что домовый начинал наползать на человека снизу вверх (с. Сомода), карабкаясь по нему, как по лестнице (с. Хиндах). У человека, на которого навалилось *Сесаро*, сковывалось все тело, он не мог ни пошевелинуться, ни издать какой-либо звук. Человек, подвергнувшийся нападению домового, говорил: «*Сесаро* тIад бегу багIан («*Сесаро* лежало не мне сверху»)» (с. Хиндах), «*Сесаро* баьну багIа, гьанкьчIого хутIу» («*Сесаро* приходило, чуть не задушило»)» (с. Урчух). Узнав утром о контакте кого-либо с домовым, люди говорили: «*Сесаро* баьну багIайла, гьиригьдале ращанал рогIчIойла» («*Сесаро* пришло, человеку двигаться не давало»)» (с. Ругельда). Считалось, что *Сесаро* приходил в основном к хорошим людям (с. Хонох). Говорят, что, если человек, на которого навалился и душит домовый, сумеет пошевелинуть любой частью своего тела или издать крик, *Сесаро* сползало и уходило.

Существовало поверье, что *Сесаро* обладало волшебным предметом – мешочком с серебром («гIарсол чанта»), который оно клало в нишу над дверью («кьини букIди»). В этой нише имелось отверстие для щеколды, которой запирали двери. Если кто-нибудь, услышав хрипы и стоны человека, на которого наваливалось *Сесаро*, догадывался об этом и ухитрялся похитить этот волшебный атрибут домового, его ожидало несметное богатство. Схватив мешочек, необходимо было успеть добежать от преследовавшего домового до мечети. Однако, как говорят, сделать этого не удавалось никому, так как *Сесаро* нагоняло похитителя, отбирало свой волшебный предмет и с размаху било своей лапой по заду человека («*Сесаро*яль росда хат кьабу» – «*Сесаро* по заду лапой ударил»). Потом на том месте, куда приложил лапу домовый, якобы постоянно рвалась одежда.

Для того чтобы избежать контакта с домовым старались спать в помещении рядом с кем-нибудь, так как существовало поверье, что *Сесаро* чаще всего наваливается на спящих в оди-

ночку людей (с. Сомода). В с. Хиндах полагали, что это не являлось препятствием для *Сесаро*, и оно все равно приходило, даже, если рядом со спящим находился другой человек. Чтобы домовый не приходил наваливаться на человека, под его подушку клали зеркало (граница миров) (с. Урчух), амулеты с вшитыми в них листочками, на которых были нанесены *аяты* из Корана – («сабаб») (с. Сомода). Говорили также, что в дом, в котором обитает кошка, он не приходит (с. Хиндах)<sup>1</sup>.

У **койсубулинцев** домовый назывался *ХъегIело* // *ХъегIел*. Говорили, что он серого цвета («на нем серая шерсть как у мыши»), иногда являлся облаченный в белый саван (с. Унцукуль). *ХъегIело* обитал на мельнице. Он был безмолвен. Появлялся в полночь, и, проникнув в жилище, наваливался на человека, спящего лицом вверх, когда тот спал в комнате один. Навалившись на человека, домовый давил его своей тяжестью так, что спящий не мог пошевелиться. Шевелить он мог только большим пальцем правой ноги – «только этот палец не во власти домового». У *ХъегIело* на лице не было одной ноздри, вследствие чего у человека, на которого навалился домовый, была возможность дышать одной ноздрей. Говорят, что, если бы у домового было бы две ноздри – он передушил бы всех людей. Рассказывают также, что у домового было 99 щупальцев, которыми он обвивал и душил человека. Если бы щупальцев было 100 – задушил бы всех людей насмерть.

У жителей с. Унцукуль имелось представление, что домовый наваливается на человека не на всяком месте, а в особых сакральных локусах. Таким локусом было место, на котором лежали носилки с покойником. Обычно под носилки с покойником, пока он находился в доме, клали камень (оберег). Если же камень по каким-либо причинам забывали положить, то после погребения покойника, на человека, который ложился спать на этом месте, будто бы обязательно наваливался домовый.

Домовый обладал волшебным предметом – шапкой-невидимкой – *ХъегIилалъул тIагъур* («шапка *ХъегIело*»), которую

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г. Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3. С. 79-80.

он, прежде чем войти в комнату, клал в нишу над дверным проемом, над порогом (с. Унцукуль) или в отверстие для засова в дверном проеме («кьоно тАмулеб каратЕ») (с. Балахуни). Существовало поверье, что, если сумеешь высвободиться из-под навалившегося домового и схватить эту шапку, то станешь ее обладателем. Завладев шапкой, нужно было успеть добежать с ней до мечети, в которой домовый не преследовал похитителя. Однако, как говорят, сделать этого никому не удавалось, так как *ХъегЕло* всегда настигал похитителя, отбирал свою шапку и с размаху бил человека своей пятерней по его заду. Отпечаток от пятерни домового навсегда оставался на теле человека, и его ничем не возможно было скрыть, даже железной одеждой.

В с. Ашильта имелось представление, что вечером, когда скот возвращался домой с пастбища, на осле, идущим с чабаном впереди стада, сидит *ХъегЕло*, который невидим для окружающих. На нем надета его шапка-невидимка. Человек, решивший завладеть ею, должен был подскочить к ослу и сорвать с невидимого домового его волшебную шапку. С этой шапкой человек должен был добежать до мечети или до помещения для ритуального омовения перед намазом («кьулгІа»). Однако, как и в описанном ранее случае, домовый настигал похитителя, отбирал свою шапку и бил его пятерней по заду. Отпечаток от его пятерни нельзя было скрыть никакой одеждой – материя на этом месте якобы постоянно рвалась.

В народе существовали приемы и средства, призванные убереечь человека от визитов слишком назойливого домового. Для того чтобы он не наваливался, людям, которых он часто донимал, рекомендовалось спать не на спине, а на боку и не в одиночку. Оберегами от домового служили прочитанные перед сном мусульманские молитвы, положенные под изголовье Коран, кинжал или ножницы.

Существовали и другие приемы избавления от визитов домового. Рассказывают, что в с. Балахуни жил некий Хъамал, который в летнее время любил спать на плоской крыше своего дома, где его во сне часто донимал *ХъегЕло*. Однажды Хъамал решил навсегда избавиться от визитов домового. Для этого он накрыл своей одеждой каменный каток для укатывания крыши и положил его на то место, на котором обычно спал. В полночь по-

явился домовый и сразу же навалился на накрытый одеждой Хъамала каменный каток. В это момент Хъамал подскочил к нему и ударил кинжалом. Из домового полилась вода, которая залила всю крышу. После этого случая домовый больше никогда не беспокоил Хъамала.

Интересно отметить, что у некоторых этнических групп аварцев и у табасаранцев имелся особый прием избавления навсегда от визитов домового. Для этого в отхожем месте одновременно надо было есть хлеб и справлять естественную нужду (мочиться), что можно расценивать как способ ритуального самоосквернения. Койсубулинцы остерегались поступать таким образом, так как считали, что после этого во сне больше не будут сниться умершие близкие родственники<sup>1</sup>.

Домовой у **каралальцев** назывался *Тад бегулеб жо* («То, что наваливается»). Говорили, что он был аморфного с отдельными зооморфными чертами облика, волосатый. Один из очевидцев, сталкивавшийся с ним, рассказывал, что домовый прыгнул к нему на кровать как кошка, перешагнул через лицо, коснувшись его своей шерстью. Домовой был безмолвен. Появлялся в темное время суток. Обладал способностью проникать в жилище через любую щель. Проникнув в комнату, он наваливался на спящих на спине людей и давил их свое тяжестью. После его визитов на теле человека оставались синяки. Говорили также, что домовый давил и душил детей в люльке. *Тад бегулеб жо* обладал чудесным предметом – шапкой-невидимкой – *шайтІан къана* («шапка шайтана»). В ней домового будто бы не было видно. Имелось поверье, что если человеку удастся завладеть этой волшебной шапкой, то, удерживая ее, он мог просить у домового исполнения любого своего желания. Но, как говорят, завладеть этой шапкой не удавалось никому.

Люди, опасавшиеся визитов домового, для того чтобы он не приходил, в качестве оберега клали под подушку ножницы. Прибегали также к ритуальному самоосквернению – в отхожем месте

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета правительства Республики Дагестан по делам религий. Махачкала, 2002. С. 66-67; Алиев М.О., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев // Обозреватель – Observer. М., 2007. № 12. С. 113-114.

при мочеиспускании ели кусочек хлеба. Для того чтобы умиловать домового, для него в темном месте под притолокой жилища клали кусочек курдюка. Считалось, что по мере высыхания этого курдюка, домового все меньше и меньше будет беспокоить людей.

В с. Урух-сота домового называли по другому – *Хераб* («Старое»). Волшебным предметом *Хераб* был мешочек с серебром («Гарцул тарба»).

У многих каралальцев функции домового воплотились в образе другого мифологического персонажа – *Кажса*, который являлся в зоо- и антропоморфной ипостасях. Он будто бы тоже обладал чудесным предметом – шапкой-невидимкой, сделанной из серебра («Гарцул кьапа»)¹.

У аварцев *Джаро-Белокана Кажем* называли домового. Его представляли в зооморфном облике с длинными черными волосами. Он в вечернее и ночное время наваливался на спящего человека, и душил его до тех пор, пока тому не удастся пошевелить большим пальцем руки или ноги. Если человеку удавалось это сделать, *Каж* оставлял его в покое. Считали, что вреда человеку *Каж* не приносит. По рассказам старожилков, *Каж* доминировал над людьми не только в жилище, но, например, и мужчин, стороживших по ночам кукурузное поле².

У салатавцев домового называли *Хьегел* (с. Инчха) // *Хьегело* (повсеместно) // *Хьегеро* (с. Зубутли). По описаниям людей, имевших контакт с домовым, он тяжелый, волосатый, пушистый, как кошка (с. Хубар), мягкий, гладкий (с. Зубутли). Домового были невидим и безмолвен. У него не было левой (с. Инчха) ноздри (с. Хубар, Зубутли). Левая сторона, как известно, является женской, негативной, символом иного мира³.

В с. Зубутли считали, что *Хьегеро* имеет антропоморфный облик. Локусами его обитания были водоемы, мельница. Дом служил местом его контакта с человеком, поэтому домовым этого демона можно называть условно. Откуда он появляется – неиз-

¹ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2013. № 16. С. 123-124.

² Любезное сообщение научного сотрудника Института ИАЭ ДФИЦ РАН, кандидата исторических наук Захида Алиевича Халаева, 1978 года рождения.

³ См.: Иванов В.В. Левый и правый // Мифы народов мира. Т. 2. С. 43-44.

вестно (с. Зубутли). Он проникал в дом в темное время суток, обычно через окна и двери (с. Зубутли), но мог просочиться в комнату через любую, даже самую маленькую щель (с. Дылым). Проникнув в дом, он наваливался на человека и давил его, парализуя и сковывая все его тело, когда тот спал один, лежа на спине. Бывали случаи, когда он наваливался на человека, который спал не один (с. Инчха). В с. Дылым считали, что домовый наваливается на всех, а в с. Инчха полагали, что беременных и детей он не трогает. В с. Зубутли полагали, что *Хъеглеро* наваливается в основном на хороших людей без различия пола. В с. Дылым верили, что домового *Аллах* насылает на грешников как наказание.

Рассказывают, что *Хъеглел* ложился на человека сверху, точно соприкасаясь своим телом со всеми его частями (с. Инчха). Вследствие того, что у домового была только одна ноздря, человек имел возможность дышать второй ноздрей. В противном случае, как говорят, домовый передошил бы весь род людской (с. Зубутли). После того, как домовый наваливался на человека и душил его, у последнего во всем теле чувствовалась большая усталость, как после выполнения тяжелой работы (с. Гертма).

У домового имелись чудесные предметы – посох («гІанса») (с. Гертма), золотой посох («меседил гІанса») (с. Хубар) и шапка («тагъур») (с. Инчха). Этот посох *Хъеглел* якобы оставлял у дверного порога (с. Инчха, Хубар), а шапку клал в нишу над дверным проемом («нуцІил тадехъун») (с. Инчха) и лишь затем заходил в комнату к людям. Говорят, что люди неоднократно предпринимали попытки похитить эти волшебные предметы у домового. Но они оказывались безуспешными. Домовой настигал похитителя, отбирал посох или шапку, и бил с размаху по задку или спине человека. Отпечаток его пятерни навсегда оставался на теле человека, и его ничем не возможно было прикрыть, даже латкой (с. Хубар).

Существовали амулеты, талисманы и, восходящие к магии слова, вербальные формулы, призванные оградить человека от визитов домового. Существовало поверье, что домовый будто бы больше не никогда не придет наваливаться и душить человека, если тот в отхожем месте положит себе в рот кусочек хлеба (с. Гуни, Инчха, Хубар) и съест его (с. Гертма). В с. Зубутли полага-

ли, что если в таком нечистом месте положить под язык хлеб – «больше не увидишь плохих снов».

Действенными оберегами от домового считались уложенные под подушку ножницы, нож, кинжал, Коран. Верили также, что он боится произнесенной вслух мусульманской молитвы («дугIа») (с. Зубутли). Повсеместно существовало убеждение, что если прочтешь на ночь перед сном трижды молитву *Къулгъу*, то ни *ХъегIело*, ни *шайтIан*, ни другая нечистая сила не посетят человека во сне. Существовало также поверье, что домовый будто бы тотчас исчезает, если человека, которого он давил во сне, тронет и разбудит другой человек. Магомедова Патимат из с. Зубутли поведала, что во время первой своей беременности мать предостерегала ее, что к ней ночью может придти домовый («*ХъегIеро* бачIине бегъула» – «*ХъегIеро* может прийти»), который, как верили, посещает роженицу до и после родов. И действительно, на пятый или шестой день после родов, когда Патимат спала рядом со своим новорожденным малышом, *ХъегIеро* навалился на нее, сковал все движения тела, давил и душил ее. После того как проснувшийся ребенок заплакал и начал размахивать ручонками, которыми он задел домового, тот сполз с нее и исчез. Говорят, что детей он не трогает<sup>1</sup>.

У **турутлинцев** с. Заната домовый назывался *Чучукъуъудиро*. Он черный, лица его не видно, как тень. Приходит в дом ночью извне. Навалившись на человека своей тяжестью, он не давал ему возможности даже шевельнуться. Говорили, что чаще всего домовый приходил давить грешников. Если человеку, на которого навалился *Чучукъуъудиро*, удавалось пошевелить какой-либо частью своего тела, то домовый сползал и исчезал. Оберегом от домового была и прочтенная перед сном мусульманская молитва<sup>2</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что домовый у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности назывался по-разному: *Чинкал* // *Челкан* // *Чинквел* // *Чивкан* //

---

<sup>1</sup> Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45. С. 73-74.

<sup>2</sup> Инф. Джамалутдин Маламагомедов, 1974 г.р., с. Заната Шамильского района РД.

*Писусур* (у андийцев), *Рисаса* (у годоберинцев), *Рисисан* (у хваршин), *Бисиси* // *Бисисир* // *Бис-бис* (у ботлихцев), *Рисидобо* // *Риситиб* (у каратинцев), *Рехье* // *Реххе*, *Цициххаро*, *Тамихьо* (у ахвахцев), *Рохо* (у бежтинцев), *Рохо* // *Рахил* (у гунзибцев), *Хъегелело* (у хунзахцев), *Хъегелело* // *Хъегелел* (у койсубулинцев), *Хъегелел* // *Хъегелело* // *Хъегелеро* (у салатавцев), *Рекъаб-шегI*, *ТадбокI*, *ХIераб*, *Ад бегагьлунаб жо*, *Лекъаб шайтIан*, *ЩайшайтIан* (у андалальцев), *Тад бегулеб жо*, *ХIераб* (у каралальцев), *Садраахан* (у гидатлинцев), *Сесаро* (у келебцев), *Чучукъуьудиро* (у турутлинцев), *Каж* (у каралальцев и аварцев Джаро-Белокана).

Домовой имел морфологическое разнообразие облика: аморфный с отдельными зооморфными чертами (каралальцы, гидатлинцы), аморфный, зоо- и антропоморфный (андийцы, хунзахцы, андалальцы, гунзибцы, келебцы), зоо- и антропоморфный (ахвахцы), зооморфный (годоберинцы, ахвахцы с. Ратлуб, аварцы сс. Тад-Магитль и Кудияб-Росо), антропоморфный (ботлихцы), антропоморфный с зооморфными чертами (салатавцы), чудовище с волчьей пастью и ослиной головой (годоберинцы), крылатое чудовище (гунзибцы), глиняный кувшин (ахвахцы), тело и шапка сотворены из обожженной глины (хунзахцы).

Была неустойчива его гендерная характеристика: ни мужского и ни женского (хунзахцы), а среднего пола (андийцы, андалальцы, келебцы), женского пола (каратинцы, дидойцы), мужского пола (каратинцы, дидойцы, гидатлинцы).

Он имел физические аномалии: не было одной ноздри (андийцы, годоберинцы, ахвахцы, койсубулинцы) и уха (годоберинцы), не было левой ноздри (салатавцы), не было правой ноздри (хунзахцы, андалальцы), хромой (андалальцы с. Согратль), маленького роста, кругловатый, с короткими ногами (хунзахцы), небольшого роста (андалальцы), обладал 99 щупальцами (койсубулинцы), одна часть тела была коричневатого цвета, а другая – белого цвета (хунзахцы), одна часть тела была из мяса, а другая – из рыбы (гидатлинцы).

Локусами обитания домового были: скалы, заброшенные постройки (андалальцы), мельница (хунзахцы, андалальцы, койсубулинцы, салатавцы), в доме или сарае (ахвахцы с. Ратлуб), в одном из сухих углов сарая для сена или хлева для скота (андалаль-

цы с. Шуланиб), чистое укромное место в сарае для сена (каратинцы), на потолке, где находилась вилообразная балка (хунзахцы с. Батлаич, андалальцы с. Ругуджа), место, на котором лежал покойник, под носилки которого не был положен камень-оберег (койсубулинцы), водоемы (салатавцы).

Временем появления и действий домового были: темное время суток (ботлихцы, ахвахцы, каратинцы, дидойцы, каралальцы, салатавцы), поздний вечер (хунзахцы, аварцы Джаро-Белокана), ночь (андийцы, годоберинцы, ахвахцы, дидойцы, хунзахцы, андалальцы, келебцы, турутлинцы, аварцы Джаро-Белокана), полночь (хунзахцы, койсубулинцы), после полуночи (андийцы, гидатлинцы), предрассветные часы (бежтинцы, хунзахцы, андалальцы), под утро (ахвахцы, хунхахцы).

Модусами проникновения в жилище были: оконный проем (салатавцы), дверной порог (келебцы, салатавцы) и дымоход (андийцы, ахвахцы, каратинцы, хунзахцы, андалальцы, гидатлинцы).

Действиями и предикатами домового были: наваливаться на спящих одиночно и на спине людей, давить и душить своей тяжестью. Субъектами воздействия домового были: любой человек без различия пола и возраста (повсеместно), главным образом женщины (ахвахцы, каратинцы), беременная до родов и роженица после родов (салатавцы), грудные дети в люльке (каралальцы), только маленькие дети (ботлихцы), хорошие и безгрешные люди (дидойцы, хунзахцы, андалальцы, келебцы), грешники (турутлинцы), юноши и девушки еще не вступившие в брак (хунзахцы), пожилые люди (гидатлинцы).

К чудесным действиям домового следует отнести: исполнение загаданных желаний (годоберинцы, ахвахцы, каратинцы, дидойцы, хунзахцы, андалальцы, гидатлинцы) и предсказание судьбы (андийцы, бежтинцы, андалальцы), показ местонахождения клада (годоберинцы), помощь в домашних и хозяйственных делах (каратинцы).

Волшебными предметами домового были: шапка-невидимка (андийцы, годоберинцы, каратинцы, дидойцы, хунзахцы, койсубулинцы, каралальцы), шапка (андалальцы, салатавцы), золотая шапка (хунзахцы, андалальцы), шапка, украшенная золотом и драгоценными камнями (ахвахцы), шапка, украшенная серебром (гидатлинцы), шапка из обожженной глины (хунзахцы), головной

платок, разукрашенный золотом и серебром (дидойцы), ожерелье из крупных жемчужин (каратинцы), мешок с серебром (каралальцы, келебцы), торба с деньгами (гидатлинцы), посох (салатавцы), золотой посох (салатавцы), золотые ножницы (хунзахцы). В случае похищения этих волшебных предметов, домовый настигал похитителя, отбирал свой чудесный предмет и с размаху бил человека своей пятерней по его заду. Отпечаток от его пятерни навсегда оставался на теле человека, и его невозможно было скрыть никакой, даже железной одеждой, материя на этом месте постоянно портилась (андийцы, хваршины, каратинцы, хунзахцы, андалальцы, гидатлинцы, койсубулинцы, салававцы). Завладеть и удержать чудесный предмет домового можно было, если сумеешь добежать до мечети (каратинцы, койсубулинцы, келебцы) или помещения для ритуального омовения (койсубулинцы). Последнее обстоятельство свидетельствует о влиянии ислама на мифологию аварцев.

Оберегами от домового были острые металлические предметы (нож, ножницы), Коран, вербальные обереги в виде мусульманских молитв (повсеместно), зеркало (келебцы), а также ритуальное самоосквернение: необходимо было, справляя естественную нужду, есть кусочек хлеба в отхожем месте (андалальцы, хунзахцы, каралальцы, койсубулинцы, салававцы).

Таким образом, можно сделать вывод, что представления о домовом сложились в глубокой древности до распада прааваро-андо-дидойской этноязыковой общности в эпоху средней бронзы.

Образ домового занимал заметное место и в мифологии **даргинцев**. В различных сельских обществах даргинцев домовый назывался по-разному: в с. Цудахар – *Чибилхъан*, в с. Верхнее Лабко – *Кибиран*, в с. Мекеги – *Кибиргъан*, в с. Муги – *Кибилхан*, в сс. Нахки, Гулебки – *Чикабилсан*, в сс. Урахи, Ванаши-махи, Мургук – *Симагъада*, в с. Новомугри – *Кибилс*, в сс. Сулевкент, Кунки – *Сийгъа*<sup>1</sup>, в с. Ашты – *Сигъитти*<sup>2</sup>, в с. Харбук – *Кибилс*

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования народов Нагорного Дагестана в XIX – XX в. (Даргинцы). 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 570. Л. 19; он же. Доисламские религиозные верования и обряды даргинцев. 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 294. Л. 37, 61.

<sup>2</sup> Гаджиев Г.А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1978 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185. Л. 5.

(«Налегающий»)<sup>1</sup>, в сс. Куппа, Иргали, Хаджалмахи – *Чебилхъхъан* («Тот, кто наваливается»)<sup>2</sup>, в с. Акуша – *Чебилхъан*, в с. Усиша – *Чекабилсан*, в сс. Гулли, Чумли – *Чибилис*.

О внешнем облике, локусе обитания, модусах проникновения, функциях и предикатах домового в мифологических представлениях урахинцев, мекегинцев и мугинцев можно судить по сведениям, приведенным Г.А. Гаджиевым. Он писал: «В соответствии с воззрениями даргинцев, домовый – это вредный дух, враждебный человеку. Его нельзя увидеть. Он появлялся в момент большого горя у человека – смерти близкого родственника. Домовой приходил к человеку ночью во сне и пытался душить его. Дух схватывал человека с ног до головы, парализуя все тело. В момент, когда демон наваливался на человека, у того останавливалось движение крови, и он не мог произнести ни слова, чтобы позвать на помощь. Тело отказывалось человеку подчиняться. Домовой будто бы уходил, если человек мог произнести хотя бы одно слово или в комнату входил другой человек. Акушинцы с. Муги верили, что если у *Кибилхана* спросить о том, что человека ожидало в будущем долгая жизнь или скорая смерть, то домовый будто бы в точности предсказывал ему судьбу»<sup>3</sup>.

У урахинцев этот демон известен как *Симагъада*. В соответствии с их представлениями, это – мягкое существо, бесформенное и тяжелое. Иногда появлялось в облике буйвола. Когда оно приближалось к человеку, то издавало звуки, похожие на мычание буйвола. Были люди, которые «разговаривали» с духом. Они просили демона предсказать их дальнейшую жизнь, и *Симагъада* якобы в точности предсказывал ее. Смертельных исходов от действий *Симагъада* не было<sup>4</sup>.

Говорят, что в с. Урахи *Симагъада* часто приходил к человеку по имени Сунгур и мучил его. Однажды Сунгур положил в постель вместо себя каменный каток для укатывания крыши

---

<sup>1</sup> Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. Махачкала, 1997. С. 234.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Мусаев Ш.Г. Боги и демоны даргинцев-цудахарцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С. 115.

<sup>3</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования и обряды даргинцев. 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 294. Тетрадь 2. Л. 20.

<sup>4</sup> Инф. Джуврат Алиева, 1937 г.р., с. Урахи Сергокалинского района РД.

(«микъликъала»), а сам взобрался на крышу и затаился там. В полночь появилось существо, похожее на человека, навалилось на каток и с криком убежало обратно. С тех пор дух перестал приходить к Сунгуру. Похожий случай, как говорят, произошел и в с. Мекеги. Человек, которого часто донимал домовый по ночам, решил подкараулить его. В полночь в комнате появилось существо неопределенного облика. Мужчина с размаху ударил это существо, и оно разлетелось на мелкие шарики. Разлетевшись, шарики вновь сомкнулись, образовав это существо, которое с криком и со словами «гургури-мегури» удалилось и больше не приходило»<sup>1</sup>.

Схожий случай, произошедший в акушинском селении Кища, приводит А.О. Булатов. Здесь домовый *Кивбилси* часто донимал одну пожилую женщину. Она решила подкараулить домового. В одну из ночей, положив рядом с собой спички, она притворилась спящей. Как только она почувствовала, что ее начало сковывать, она быстро тронула рукой то место, откуда исходила тяжесть. Нащупав там что-то твердое, она схватила этот предмет и зажала его в одной руке, а другой рукой быстро зажгла спичку. При ее свете она увидела, что в руке у нее зажата старая обувь. Она вышвырнула эту обувь на улицу, откуда послышался громкий крик. После этого случая *Кивбилси* больше не беспокоил эту женщину<sup>2</sup>.

Как рассказывают, в этом же селении жила искусная ткачиха по имени Ашура. Когда она сидела за станком и ткала конопляную ткань, дело у нее двигалось споро. Каждый раз, когда она садилась за работу, откуда-то появлялась чужая кошка с белым пятнышком на шее, обходила станок кругом, затем становилась перед ткачихой у станка на задние лапки, а передними делала те же движения, что и ткачиха. При этом ткань ткалась необыкновенно быстро, и вообще любая работа у Ашуры спорилась. Пока Ашура не говорила о кошке никому, все шло прекрасно. Но однажды она поведала об этом мужу, а тот рассказал о чудесной

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования народов Нагорного Дагестана в XIX – XX в. (Даргинцы). 1983 г. // Научный архив Института ИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 570. Л. 19-21.

<sup>2</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 134.

кошке на *годекане*. В тот же вечер Ашура пошла в хлев доить буйволицу и поставила масляной светильник в нишу в стене. Вдруг из соседнего хлева кто-то позвал ее голосом соседки, которая много лет болела и не поднималась с постели. Ашура поняла, что здесь что-то не так, и стала читать молитву, не откликаясь. Потух светильник. Продолжая читать молитву, Ашура зажгла его. Затем ее вновь позвали голосом той же соседки, и опять она не откликнулась, и снова гаснул светильник. И так происходило несколько раз. Кое-как подоив буйволицу, она вышла из хлева. Когда она поднималась с подойником на второй этаж, что-то дернуло ее сзади за воротник шубы, и она, свалившись вниз, стукнулась головой о каменные плиты пола и потеряла сознание. Очнувшись, она поднялась на ноги и увидела, что металлический подойник стоит весь измятый, но из него не вылилось ни капли молока. Ашура поняла, что ее наказывает *КІвибилси* (а это был он в образе кошки) за болтливость. На следующее утро, набирая воду на роднике, она упала и стукнулась затылком о камень. После этого случая Ашура ослепла на один глаз, а руки стали плохо слушаться, и она уже не могла работать за станком<sup>1</sup>.

Как видно из содержания данной былички, домовый *КІвибилси* совмещал в себе и некоторые функции патрона ремесел (ткачества).

По поверьям харбукцев, *Кибилс* – это дух, наваливающийся на спящего человека, чаще всего на больного, беременную женщину или роженицу и не дающий ни дышать, ни пошевелиться. Чтобы прогнать этот дух, надо было крикнуть или позвать кого-нибудь<sup>2</sup>.

В соответствии с воззрениями акушинцев с. Усиша, *Чекабилсан* проникал в дом из очажного дымохода («къяпІи») ночью. Он молча наваливался всей тяжестью на человека, начиная с ног, обволакивая его как одеяло. Домовой был безмолвен, но если в тот момент, когда он навалился, сумеешь произнести: «КІацІа-кІатІа сиикь гьитІи!» («Возьми кирку-лопату и уходи!»), он предсказывал будущее и уходил. По словам Абдурахмановой Ашуры,

---

<sup>1</sup> Булатов А.О. Месть «кІвибилси» // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. С. 158.

<sup>2</sup> Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. Махачкала, 1997. С. 234.

однажды, во времена ее молодости, когда на нее навалился домовый, она успела произнести эти слова. *Чекабилсан* издал звуки, напоминающие шум работающего автомобильного двигателя и ушел. Что удивительно, предсказание домового сбылось – все пять ее сыновей стали водителями автомашин<sup>1</sup>.

Жители с. Акуша представляли *Чебилхана* аморфным, желеобразным существом, гладким на ощупь, тяжелым. Для того чтобы домовый не приходил, под подушку в качестве оберегов клали нож, ножницы, читали молитву «Кьулгьу»<sup>2</sup>.

Акушинцы с. Гапшима считали, что орнамент вышивки на покрывале, которой накрывали люльку, способен защитить ребенка от злых духов, и особенно от *Чебилхана* («То, что наползает»). По их поверьям, *Чебилхан* обладал способностью душить своей тяжестью спящего, даже взрослого человека<sup>3</sup>.

У мегебцев домового называли *Хвярку-шайтІан*. Локусом его обитания были скалы, заброшенные дома, мельницы. Внешний облик домового описывался следующими словами: «бесплотный», «виден силуэт пожилого мужчины», «воспринимается в облике волосатого мужчины в оборванной одежде с ожерельем из деревянных бус (в форме четок) на шее». Он мог являться и в зооморфной ипостаси. Домовой приходил домой извне обычно поздно вечером. Он наваливался всей тяжестью, сковывая все движения тела и дыхание, в основном на одиночно спящих на спине людей. Считали также, что домовый наваливался на человека, который спал на том месте, где на потолке имелась вилообразная балка. Если человеку, на которого навалился домовый, удавалось пошевелить пальцем руки или ноги, *Хвярку-шайтІан* уходил. Домовой обладал волшебным предметом – деревянными бусами. Существовало представление, что, если в тот момент, когда домовый навалился и душил, сумеешь сорвать с него ожерелье (иногда достаточно было схватиться за него), он исполнит любое заветное желание (его можно просто загадать, не обязательно было произносить вслух) и предскажет судьбу. Домовой был безмолвен, однако, если удавалось сорвать или ухватиться за

---

<sup>1</sup> Инф. А.Б. Абдурахманова, 1935 г.р., с. Усиша Акушинского района РД.

<sup>2</sup> Инф. З.З. Багандалиева, 1974 г.р., с. Акуша Акушинского района РД.

<sup>3</sup> Исмаилов Г.И. Даргинская вышивка: Уходящие образы старины. Махачкала, 2005. С. 19.

его волшебный предмет, то он иногда спрашивал, какое желание исполнить.

Для того чтобы избавиться от визитов слишком назойливого домового под подушку в качестве оберегов клали нож, ножницы, кинжал, так как имелось представление, что он боится острых предметов. Полагали также, что он не приходит в тот дом, где имеется Коран. Иногда, для того чтобы проверить, домовый ли приходит в дом, за дверным порогом рассыпали мелкоизмельченную рыхлую землю. Говорят, однажды обнаружили большой и бесформенный след от отпечатка войлочной обуви. Такую обувь («кьюшане») обычно носили пожилые мужчины и женщины из бедных слоев населения<sup>1</sup>.

По воззрениям сюргинцев, *Кибилс* обитал в центральном столбе или балке потолка, а также в подполье. Он наваливался на любого человека без различия пола и возраста. Для того чтобы застраховать себя от посещения домового, нужно было иметь при себе иголку или класть под подушку какой-либо металлический предмет. Он якобы уходил, если человеку, которого он давил, удавалось крикнуть или позвать на помощь<sup>2</sup>.

У кайтагцев союза сельских обществ «Каттаган» домовый известен под наименованием *Шамгья (Шам)*. Он представлялся в образе сильного мужчины, а по внешнему облику напоминал ряженого *къарчи*. *Шамгья* приходил домой обычно ночью, наваливался на спящего человека и душил его. Чтобы освободиться от него, человек должен был прочесть про себя молитву или же кто-нибудь спящий рядом должен был дернуть его за одеяло<sup>3</sup>.

Кайтагцы с. Гулли причисляли домового *Чибилса* к нечистой силе. Они считали, что демон бывает как мужского, так и женского пола. Он проникал в жилище в темное время суток через дымоход или дверной порог. Домовый молча наваливался на

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев// Научное обозрение: Сборник статей ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып.7. С. 120.

<sup>2</sup> Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006. С. 177.

<sup>3</sup> Алимова Б.М. Кайтаги. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998. С. 208.

спящих на спине мужчин, женщин, беременных, парализуя их тела своей тяжестью<sup>1</sup>.

В соответствии с верованиями кайтагцев с. Чумли, *Чибилс* давал о себе знать чаще всего весной, когда земля начинала пробуждаться после зимней спячки и пробивалась трава. До этого времени домовый жил в самом темном углу дома. Оберегами от домового служили установленный у изголовья веник, а также хлеб, ножницы и сера, которые клали под подушку<sup>2</sup>.

По поверьям цудахарцев, *Чебилхьхьан* («Тот, кто наваливается») имел следующие характеристики: аморфного, зоо- и антропоморфного облика, черного цвета, не мужского и не женского пола, не добрый и не злой. Домовой мог являться в различных ипостасях: в образе кота, в виде человека, у которого пятки были вывернуты наружу, либо не показывающего своих лица и ног. Где обитает – не известно. Проникал в жилище через дверной порог. Носил на шее ожерелье из крупных деревянных бус. Когда женщины пряли нити при помощи веретена, они применяли особые деревянные пряслица – «буртрук». *Чебилхьхьан* будто бы крал эти пряслица и делал из них себе ожерелье. Даже в наши дни, если у какой-либо женщины пропадает «буртрук», она говорит: «Наверное, шайтан украл», подразумевая под шайтаном домового<sup>3</sup>. Интересно отметить в этой связи, что, когда лезгинка во время работы теряла иголку, она шутливо говорила: «Джинн, джинн, отдай старую иголку, дам новую»<sup>4</sup>.

Возвращаясь к ожерелью из пряслиц «буртрук», отметим, что оно являлось чудесным предметом домового. Существовало представление, что, если в тот момент, когда *Чебилхьхьан* навалился и душит человека, последнему удавалось изловчиться и сорвать с него ожерелье либо схватить хотя бы одну деревянную бусинку из порвавшегося ожерелья, он приобретал власть над домовым. Однако демон делал все возможное, чтобы вернуть обратно свои ожерелье и бусы. Попытки людей завладеть этими чудесными предметами заканчивались неудачей. Домовой обладал

<sup>1</sup> Инф. А.И. Миграбов, 1959 г.р., с. Гулли Кайтагского района РД.

<sup>2</sup> Инф. Г.М. Джамиева, 1960 г.р., с. Чумли Кайтагского района РД.

<sup>3</sup> Инф. Хабсат Омарова, 1946 г.р., с. Куппа, Хадижат Абдулкеримова, 1933 г.р., с. Цудахар Левашинского района РД.

<sup>4</sup> Ризаханова М.Ш. Духовная культура лезгин. 20-е гг. XX в. – нач. XXI в.: Современные этнокультурные процессы. Махачкала, 2009. С. 174.

и другим чудесным предметом – посохом, который он, прежде чем войти в комнату, ставил за порогом в углу. Существовало поверье, что, если в тот момент, когда *Чебилхьхьан* собирается навалиться, резко вскочить с постели и, опередив домового, схватиться за посох, а затем суметь удержать его в течение трех дней, то приобретешь над ним власть, и он будет исполнять твои приказания. Домовой будто бы исполняет приказания только первые три дня, а потом уже не приходит. Говорят, что одна женщина, сумевшая приобрести власть над домовым, пожелала на третью ночь, чтобы пошел дождь (это было во время засухи), и ее желание было тотчас исполнено<sup>1</sup>. Этот факт дает нам определенные основания связывать домового с божествами управлявшими погодой.

Как рассказывают, *Чебилхьхьан* боялся постороннего шума. Если в тот момент, когда он навалился на человека, слышался чей-нибудь голос – домовый исчезал. В качестве оберега от *Чебилхьхьана* под подушку клали чеснок, запах которого домовый якобы не переносил. Он также не являлся к человеку, если тот спал не на спине, а на животе<sup>2</sup>.

По поверью, если удавалось ухватиться за палец домового, то *Чебилхьхьан* предсказывал судьбу, будущее, причем на вопрос, заданный женщиной, он отвечал женским голосом. На вопрос, заданный Патимат Рашидовой из цудахарского селения Иргали о том, что ее ожидает в будущем – хорошее или плохое? («Вай гЯхІ?»), домовый заплакал и три раза всхлипнул. На следующее утро Патимат разбудили недоброй вестью о кончине близкого родственника. По свидетельству Хабсат Омаровой из с. Куппа, когда на ее бабушку навалился домовый, та, по обычаю, спросила его: «Вайдихь, гЯхІдихь?» («Что ожидает меня – хорошее или плохое?»). *Чебилхьхьан* ответил: «Ккацца кьутІ» («Стук кирки»). В том же году у Хабсат умер сын. В других случаях на вопрос: «Вай гЯхІ?» домовый в ответ молчал либо смеялся, что являлось предзнаменованием добрых вестей<sup>3</sup>.

Уроженец с. Хаджалмахи Магомед-Загир Османов поведал нам, что однажды в годы войны его мать Хадижат во сне почув-

---

<sup>1</sup> Инф. М.М. Абдулкадыров, 1926 г.р., с. Цудахар Левашинского района РД.

<sup>2</sup> Инф. Шамиль Расулов, 1971 г.р., с. Куппа Левашинского района РД.

<sup>3</sup> Инф. Патимат Рашидова, 1926 г.р., с. Иргали Левашинского района РД.

ствовала, что на нее навалилось что-то тяжелое, мягкое, пушистое, вроде кошки. Догадавшись, что на нее навалился *Чебилхьхьан*, Хадижат спросила его: «Чего ты мне предскажешь?». *Чебилхьхьан* молча вытянул вперед что-то вроде руки (лапы) и указал в сторону. Посмотрев в сторону, на которую указывал домовой, Хадижат увидела там всех своих живых родственников, что истолковывалось как предсказание домовым благополучия Хадижат и всей ее родне. Почувствовав себя во сне плохо от навалившейся тяжести, Хадижат отшвырнула этот мягкий комочек, и ей сразу стало легче<sup>1</sup>.

Интересно отметить, что у русских Севера также существовало поверье, что, если в тот момент, когда домовый «давит» («наваливается») на хозяйку, та успевает спросить его – «к добру» или «к худу»? , тот в ответ или произносит одно из этих слов, или дает знать о предстоящем событии прикосновением своей мохнатой руки, причем холодная рука предвещает несчастье, а теплая, напротив, счастье<sup>2</sup>.

Домовой у даргинцев не только молчал, плакал или смеялся. Имеются свидетельства людей, которым якобы довелось слышать голос домового. В прошлом голос домового посчастливилось услышать Камалу Дабаю из с. Куппа. Ему не раз приходилось спать на току, охраняя убранный зерно от посягательств скота. Во время сна его много раз донимал *Чебилхьхьан*. Однажды Камал накрыл каменный каток для укатывания тока («муккури») буркой, а сам лег неподалеку. В полночь пришел домовый и навалился на накрытый буркой каменный каток. Ощутив твердое, домовый спросил: «Муккуридим, Дабайди, чГуммя?» («Ты каток или Дабай, твердый?»). Услышав голос домового, Дабай вскочил и пырнул его вилами. Вилы зацепили и сорвали с шеи домового ожерелье, которое рассыпалось по току. Дабай бросился подбирать бусы, но домовый был проворнее. Дабаю досталась только одна бусинка, которую он спрятал в карман. Проснувшись утром, он не обнаружил этой бусинки. Видимо, ее унес домовый. Гово-

---

<sup>1</sup> Инф. Магомед-Загир Османов (1930-2007 гг.), с. Хаджалмахи Левашинского района РД.

<sup>2</sup> Дмитриева С.И. Былички и бывальщины Русского Севера (в связи с этнокультурной историей края) // Мировоззрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. И.В. Власова. М.: Наука, 2006. С. 72.

рят, что подобный случай произошел и с другим куппинцем. Он тоже накрыл каменный каток одеялом, а сам лег спать рядом. Домовой навалился на каток, наткнулся на твердое, и с криком убежал, и больше никогда не приходил. Как рассказывают, правнучку Камала Дабая – Зурат также часто донимал домовый. Однажды она спрятала под подушку нож, намереваясь ударить им докучавшего ей домового. Появившись ночью, тот стал насмехаться над ней словами: «Зурат-хухху, нярт-хухху, хуххула дигбалла чутту чябхъ. Гела дис хЕле гЕбгуналле кьявриже!» («Бабушка Зурат, нарт-бабушка, бабушкин мясной пирог выплеснулся. Посмотри, не в крови ли твой нож!»).

По свидетельству другого куппинца – Рабаданова Гаджи, впервые домовый навалился на него в 1980 г. Произошло это так. Вначале он услышал звуки, как будто кто-то скребется под дверью. Затем раздались еле слышные шаги домового по комнате. Он заполз на край одеяла и навалился на грудь Гаджи в районе солнечного сплетения. В этот момент в комнате послышалась легкая музыка, вызывающая приятные ощущения, после чего у Гаджи перехватило дыхание, и он стал задыхаться. Он не мог пошевеливать телом, которое прошибло потом. Ощущение было такое, что кричишь во все горло, но в реальности не издаешь ни звука. Гаджи старался выговорить слово «бисмилла», которого, как говорят, боится домовый, но смог выговорить только два первых слога. Через некоторое время *Чебилхъхъан* удалился. Так домовый донимал Гаджи в течение года. Гаджи решил поймать его. Обычно домовый приходил к нему до полуночи. Гаджи приготовился к его приходу, расслабился, раскинул руки под одеялом, уперся ногами в спинку кровати. Домовой появился как всегда и навалился на него всей тяжестью. Гаджи резко вскочил и накрыл его одеялом. Придерживая одной рукой накрытое одеяло, второй рукой Гаджи пытался дотянуться до выключателя света. В этот момент домовый выскользнул и скрылся. По словам Гаджи, на ощупь домовый мягкий и напоминает очень тяжелый темно-серого цвета шар, наполненный водой и покрытый шерстью. Лицо у домового сплющенное, уши маленькие и удлиненные, как у

зайца. После случившегося домовый больше не беспокоил Гаджи<sup>1</sup>.

По свидетельству Г.А. Гаджиева, жители с. Цудахар представляли домового *Чибилхьхьана* в зооморфном облике. Существовало поверье, что, если в тот момент, когда он навалился, сумеешь крикнуть – он исчезает<sup>2</sup>.

Итак, исходя из представленного материала, можно сделать вывод, что *Чибилхьхьан* занимал заметное место в демонологии цудахарцев. В этом сложном, синкретичном, амбивалентном образе воплотились черты и характеристики нескольких мифологических персонажей былого пантеона и пандемониума даргинцев<sup>3</sup>.

У мекегинцев считалось, что *Кибиргьан* посещает только избранных людей и его посещение – к большой удаче или к большому несчастью, к перемене в судьбе. Тому, кто сможет у него спросить: «Что меня ожидает?» он будто бы предсказывает судьбу. Более подробную информацию об образе *Кибиргьан* можно получить из текста «Мямма и Кибирхан», записанного А.А. Алихановой в 1972 году в с. Мекеги. «Говорят, когда Мямма, очень уставший после тяжелых дневных крестьянских работ, ложился спать, его посещал *Кибирхан*, который очень мучал его. Не давая возможности пошевелиться, он так схватывал все суставы тела, как будто тяжелая скала наваливалась 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, накинул 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 зайвится 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*,

---

<sup>1</sup> Инф. Гаджи Рабаданов, 1962 г.р., с. Куппа Левашинского района РД.

<sup>2</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования и обряды даргинцев. 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф.5. Оп. 1. Д. 294 (Тетрадь 2). Л. 9

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований даргинцев-цудахарцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. I. С. 159.

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»<sup>1</sup>.

Комментируя, приведенный текст, можно отметить его определенное сходство с цудахарскими текстами о контактах людей с *Чебилхьхьаном*.

Определенное место в религиозных воззрениях буркундаргинцев занимала вера в домового, которого они называли *Сигьитти*. Он тяжелый (с. Кунки, Ашты), мягкий, волосатый (с. Ашты), бесплотный, неопределенного облика (с. Кунки). Обитал в одном из углов жилого помещения (с. Ашты) или в заброшенных и разрушенных домах (Кунки). Появлялся ночью (повсеместно), проникая в жилище через дымоход («тав») (с. Ашты). Передвигался бесшумно. Наваливался на спящих на спине мужчин, что считалось хорошей приметой – к добру, к изобилию («баракат») (с. Ашты), предзнаменованием удачи («ризкьи») (с. Кунки).

Домового представляли в среднем роде, к которому даргинцы относят животных и неодушевленные предметы. После контакта с домовым говорили: «*Сигьитти* чикабисунни» («*Сигьитти* навалилось»). Для того, чтобы оградить себя от визитов домового, читали молитвы (с. Ашты), под подушку клали кинжал, нож, ножницы, а под дверной порог – подкову (с. Кунки)<sup>2</sup>.

Эта информация подтверждается и данными М.Ю. Курбанова, который отмечает, что «у буркун-даргинцев с. Ашты для того чтобы домовая *Сигьитти* не нанес вреда и больше не приходил, нужно было при себе иметь иголку или класть под подушку металлические предметы»<sup>3</sup>.

Итак, как это видно, домовая *Сигьитти* у буркун-даргинцев был аморфного облика с неопределенным гендерным статусом. Несмотря на в целом позитивные характеристики его образа, существовал целый комплекс оберегов, направленных на защиту

<sup>1</sup> Алиханова А.А. Мямма и Кибирхан // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 177.

<sup>2</sup> Инф. С.И. Имиев, 1923 г.р., с. Ашты, И.М.Нурутдинов, 1923 г.р., с. Кунки Дахадаевского района РД.

<sup>3</sup> Курбанов М.Ю. Буркун-Дарго. История, культура, быт: прошлое и настоящее. 2001 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 897. Л. 59.

человека от контактов с ним, что, вероятно, связано с тем, что его все-таки относили к нечистой силе<sup>1</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что домовый у различных этнических групп и субэтносов даргинцев имел различные наименования: *Кибиран* (у даргинцев с. Верхнее Лабко), *Кибиргъан* (у мекегинцев), *Кибилхан* (у акушинцев с. Муги), *Чебилхъан* (у акушинцев с. Акуша), *Чебилхъхъан* // *Чибилхъхъан* (у цудахарцев), *Чикабилсан* (у акушинцев сс. Нахки, Гулебки), *Кибилс* (у сюръгинцев и харбукцев), *Чибилс* (у кайтагцев сс. Гулли и Чумли), *Кивибилси* (у акушинцев с. Кища), *Сигъитти* (у буркун-даргинцев), *Сийгъа* (у буркун-даргинцев сс. Сулевкент, Кунки), *Симагъада* (у урахинцев), *Шамгъа* // *Шам* (у кайтагцев общества «Каттаган»), *Хвярку-шайтІан* (у мегебцев).

Что касается внешнего облика домового у даргинцев, то он являлся как в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях, так и в виде вполне осязаемых материальных предметов: в образе буйвола (урахинцы), существ неопределенного облика (мекегинцы), в виде старой обуви, кошки (акушинцы с. Кища), желеобразного существа, гладкого на ощупь и тяжелого (акушинцы с. Акуша), бесплотного, в виде силуэта пожилого мужчины или в облике волосатого мужчины в оборванной одежде с ожерельем из деревянных бус на шее; в виде войлочной обуви (мегебцы), в образе сильного мужчины; напоминал ряженого *къарчи* (кайтагцы общества «Каттаган»), существ мужского или женского пола (кайтагцы с. Гулли), не мужского и не женского пола; на вопрос, заданный женщиной, он отвечал женским голосом; в образе кота; в виде человека, у которого пятки были вывернуты наружу, либо не показывающего своих лица и ног (цудахарцы), неопределенного облика, бесплотного, волосатого, мягкого, тяжелого (буркун-даргинцы).

Анализ текстов о даргинском домовом дает нам определенное представление и о его гендерной принадлежности: мужского или женского пола (кайтагцы с. Гулли), не мужского и не женского пола (цудахарцы), его представляли в среднем роде, к

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Исапилова З.А. Мифологические персонажи традиционных верований буркун-даргинцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. II. С. 180.

которому относят животных и неодушевленные предметы (буркун-даргинцы). Эти характеристики свидетельствуют о гендерной неопределенности (мужского, женского, среднего рода; не имеет пола) домового у даргинцев. На это обратил внимание и А.О. Булатов. Он пишет: «Следы антропоморфизации прослеживаются в образах даргинских *Кибирхана* – мужского персонажа и *Чебильха*, у которого, исходя из полевой информации, можно предположить женскую природу: для того, чтобы избавиться от *Чебильха* в случае его нападения, нужно было произнести «сенгъатын», что на даргинском языке не имеет смысла, а в переводе с кумыкского означает «ты – женщина», то есть для его изгнания его надо было назвать женщиной. Называние здесь, вероятно, было равноценно утрате, изгнанию»<sup>1</sup>.

Обращают на себя внимание локусы обитания домового у даргинцев: центральный столб или поперечная балка, подпол (сюргинцы), скалы, заброшенные дома, мельницы (мегебцы), один из углов жилища, заброшенные или разрушенные дома (буркун-даргинцы), самый темный угол дома (кайтагцы с. Чумли), где обитает – неизвестно (цудахарцы). Из этого следует, что домовой обитал как в обжитом человеком пространстве, так и в необжитом и враждебном человеку пространстве<sup>2</sup>. Последнее обстоятельство (локусность вне дома) придает некоторую условность причисления этого демона к разряду домовых.

Модусами проникновения домового в жилище у даргинцев были очажный дымоход (акушинцы с. Усиша, кайтагцы с. Гулли, буркун-даргинцы) и дверной порог (мегебцы, кайтагцы с. Гулли, цудахарцы).

Несмотря на то, что домовой был чаще всего безмолвен, все же, он иногда издавал крики («гургури-мегури», «мяммури-мугури»), плакал, смеялся, произносил словосочетания, отвечал на вопросы и предсказывал судьбу.

Наряду с немотой и способностью предсказывать будущее, к признакам потусторонности можно отнести и время появления

---

<sup>1</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С. 137.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Махмудова Э.М. Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 85-86 .

домового: поздно вечером (мегебцы), в темное время суток (кайтагцы с. Гулли), в полночь (урахинцы, цудахарцы), ночью (урахинцы, кайтагцы, буркун-даргинцы, мекегинцы, акушинцы).

При описании функций и характеристик домового у акушинцев с. Кища указывалось, что, приняв зооморфный облик кошки, домовый *Кивбилси* помогал быстро ткать Ашуре конопляную материю на ткацком станке. У мегебцев *Хвярку-шайтІан* воспринимался в облике волосатого мужчины в оборванной одежде с ожерельем из деревянных бус на шее, которое было его волшебным предметом. У цудахарцев *Чебилхъхъан* носил на шее ожерелье из крупных деревянных бус, которое также являлось его чудесным предметом. Эти бусы состояли из пряслиц «буртрук», которых домовый крал у женщин. Так же крал пряслица у женщин домовый *Кибиргъан* у мекегинцев. Эти пряслица он носил на шее, нанизав на нитку, как бусы.

Приведенные факты, обстоятельства и атрибуты, возможно, указывают на то, что домовый у акушинцев, мегебцев, цудахарцев и мекегинцев вобрал в себя и некоторые черты патрона ремесел – ткачества.

Следует подчеркнуть, что в отдельных случаях локусы обитания домового (центральный столб и поперечная балка) у даргинцев (сюргинцев и мекегинцев) совпадают с локусами обитания связанной с культом предков домового змеи. «Домовой выполняет те же функции, что и змея: заботится о скотине, сердится, если за ней плохо ухаживают, любит хороших хозяев<sup>1</sup>, – отмечает Н.П. Гордеев. Это обстоятельство указывает на то, что домовый также связан с культом предков, на что не раз обращали свое внимание исследователи.

Примечательно то, что, в соответствии с верованиями кайтагцев с. Чумли, домовый *Чибилс* давал о себе знать чаще всего весной, когда земля начинала пробуждаться после зимней спячки и пробивалась трава<sup>2</sup>. Это обстоятельство может свидетельствовать о том, что образ домового связан с календарными (аграрны-

---

<sup>1</sup> Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // ЭО. 2002. № 6. С. 52.

<sup>2</sup> Инф. А.Г. Гаджимурадов, 1935 г.р., с. Чумли Кайтагского района РД.

ми) божествами, либо с божествами-персонификациями времен года (в частности – весны)<sup>1</sup>.

Интересно также отметить, что в цудахарских быличках о домовом присутствует такой персонаж как нарт. Как писала У.Б. Далгат, в Дагестане «... весьма распространенными являются так называемые нартские сказки, в которых сохранились эпические сюжеты, типичные для кавказского богатырского эпоса»<sup>2</sup>. Х.М. Халилов отмечает, что в дагестанских сказках нарты изображаются великанами, относящимися недружелюбно к людям. Однако в даргинских и лакских сказках нарты выступают и как положительные персонажи<sup>3</sup>. Нарты-великаны иногда изображаются одноглазыми, как например, в даргинских сказках «Семь братьев и семь сестер»<sup>4</sup> и «Одноглазый великан»<sup>5</sup>. Последняя сказка была записана Д.Н. Анучиным. Она по сюжету и ряду эпизодов стоит близко к древнегреческому эпосу о пребывании Одиссея у Полифема, в ней много сходного с северокавказскими сказаниями<sup>6</sup>.

Таким образом, исходя из представленного материала, можно констатировать, что домовый у даргинцев представляет собой сложный, синкретичный и амбивалентный персонаж. Среди характеристик домового определяющей была его сверхъестественность (потусторонность), выражавшаяся в невидимости, безмолвии, способности предсказывать будущее, физических аномалиях, обитании в необжитых и враждебных человеку локусах (скалы, заброшенные постройки, мельницы), времени появления (темное время суток, полночь – время разгула нечистой силы), модусе проникновения в жилище через границы миров (дверной порог, дымоход), наличии волшебных атрибутов (оже-

---

<sup>1</sup> Исрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010. С. 101-116.

<sup>2</sup> Далгат У.Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах: эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 107.

<sup>3</sup> Халилов Х.М. Социальные мотивы в волшебных сказках народов Дагестана // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 108.

<sup>4</sup> Сказки народов Дагестана / Сост. и авт. прим. Х. Халилов. М., 1965. С. 211.

<sup>5</sup> Анучин Д.Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года, совершенной при содействии Императорского Русского Географического общества // Оттиск из ИРГО. 1884. Т. XX. Вып. 4. С. 396-397.

<sup>6</sup> Халилов Х.М. Социальные мотивы в волшебных сказках народов Дагестана // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана / Отв. ред. А.М. Аджиев, сост. А.М. Ганиева. Махачкала, 1987. С. 108.

релье из пряслиц, посох), гендерной неопределенности (мужского, женского, среднего рода; не мужского и не женского пола),

Одной из особенностей домового был его полиморфизм, т.е. способность являться в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях, а также в виде вполне осязаемых предметов материального мира. Следует отметить и некоторую условность отнесения описанного персонажа к разряду домовых, имея в виду его обитание в ряде случаев вне дома, слабые патронажные функции и т.д. Ряд функций, характеристик и атрибутов домового свидетельствует о том, что этот образ вобрал в себя и некоторые функции патрона ткачества. Это древнейшее занятие человека ассоциируется с *Великой Богиней-матерью*. Отдельные факты, дают нам определенные основания связывать образ домового с календарными (аграрными) божествами, божествами-персонификациями времен года, божествами, управляющими погодой. Домовой включил в себя и некоторые функции демона болезни, о чем свидетельствуют его попытки душить человека во время сна. Как и «домовая змея» образ домового тесно связан с культом предков. Некоторые фольклорные тексты свидетельствуют и о его связи с нартским эпосом.

О том, что у **лакцев** сохранилась вера в домового *сухасулу*, злую волшебницу *лутлу* и других представителей нечистой силы упоминает Л.Б. Панек. Она пишет, что у лакцев, «оставляя ребенка одного, даже на некоторое время, мать кладет у люльки метлу и Коран, чтобы с ним не случилось чего-либо плохого. Существует много рассказов о том, как люди погибали из-за *сухасулу* или *лутлу*»<sup>1</sup>.

Более детально и подробно описание мифологического образа *Сухасулу* дается А.Г. Булатовой. Этот амбивалентный персонаж лакцы представляли в аморфном, зоо- и антропоморфном обликах: в образе женщины в лохмотьях или старухи, у которой на ногах вместо обуви были черепки глиняной посуды; в виде метлы, обмотанной тряпками; в виде кошки. Иногда он мог появиться в образе какой-либо знакомой женщины. В названии *Сухасулу* сохранилось мужское имя Сулу, а само имя переводится с

---

<sup>1</sup> Панек Л.Б. Лакцы // Панек Л.Б., Шиллинг Е.М. Сборник очерков по этнографии Дагестана / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1996. С. 19-20.

лакского, как «Сулу из-за закрома». Локусом его обитания был загром, погреб, где хранились продукты. Атрибутом *Сухасулу* было ожерелье из ослиных катышков или костей, которые на самом деле будто бы являлись драгоценными камнями и золотыми монетами. *Сухасулу* ночью приходил в дом извне и наваливался на спящего на спине человека, давил и душил его. Для того чтобы освободиться от *Сухасулу* рекомендовалось издать какой-нибудь звук, пошевелить хотя бы большим пальцем ноги или веком. Если кому-нибудь удавалось сорвать ожерелье с шеи *Сухасулу*, он навсегда избавлялся от нападений домового и приобретал неограниченную власть над ним. Но, как говорят, сохранить ожерелье *Сухасулу* сорвавшему никогда не удавалось, так как домовый хитростью выманивал его обратно. *Сухасулу* иногда предсказывал судьбу обитателям дома. Считалось, что он мог помогать отдельным понравившимся ему людям в выполнении домашних и хозяйственных работ, оставляя им на видных местах золотые изделия и серебряные монеты. О помощи *Сухасулу* нельзя было никому рассказывать. Нарушившего табу ждало наказание *Сухасулу*.

Для того чтобы *Сухасулу* не наваливался на людей, прибегали к охранительным мерам: перед сном произносили мусульманские молитвы, носили при себе амулеты, ставили у изголовья сосуд с чистой водой, клали хлеб, нож или кинжал под подушку. Считалось, что *Сухасулу* не нападет на человека, который встав утром, первым же делом клал кусочек хлеба в рот. На ногах вместо обуви у *Сухасулу* были черепки глиняной посуды<sup>1</sup>. Последнее обстоятельство, как и в случаях с домовыми у хунзахцев, ахвацев и каратинцев, может свидетельствовать о связи *Сухасулу* с гончарством.

По данным Г.А. Гаджиева, *Сухасулу* был похож на колобок из тряпок. Его также рисуют в образе кошки, собаки, козла, осла, а также в виде человека маленького роста, но волосатого. *Сухасулу* был невидим. Его мог увидеть человек в момент приближения своей смерти. Говорят, что он помогал по дому, в особенности – разжечь очаг, камин. Иногда он окликал человека, но ни в коем

---

<sup>1</sup> Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000. С. 353-357.

случае нельзя отзывать на его зов, ибо, в противном случае, по поверьям, погибнет самый близкий родственник или домашняя скотина. В сс. Хосрех и Цовкра считали, что *Сухасулу* предвещает беду. Верили, что, если когда он навалится на человека, сможешь ухватиться за его ожерелье, то он исчезает, а в руках остается зола.

Следует отметить, что в мифологиях и других народов Дагестана встречается демонологический персонаж, окликающий человека и на чей оклик под страхом смерти нельзя было откликаться. В данном случае, на наш взгляд, образ *Сухасулу* вобрал в себя отдельные характеристики персонификации смерти – «люди сделались смертными, ответив на зов (либо произнеся имя) существа, несущего смерть»<sup>1</sup>.

В сс. Кара, Бурши, Кули, Хосрех, Вихли, Цовкра дух, наваливавшийся на спящего человека и душащий его, имеет другое название – *Ххярицу*. Этот персонаж имеет облик паука, шмеля, бесформенного или шарообразного существа из тряпок. Когда он заходит в жилище, чтобы навалиться на человека, слышен скрип дверей и окон. Существовало поверье, что, если кто-то случайно увидит *Ххярицу*, то он вскоре умрет<sup>2</sup>.

Аналогичными *Сухасулу* амбивалентными персонажами с ярко выраженными патронажными функциями в мифологии лакцев были: *Сухалуту* – женщина в рваной одежде с ожерельем из ослиных катышков, *Мантули* – женщина с длинными рыжими волосами, в лохмотьях, с ожерельем, изготовленным из ослиного навоза, *Аццалов* – растрепанная женщина, одетая в рванье, с ожерельем из костей, которое люди, сорвав с ее шеи, бросали в ларь с зерном или маслобойку<sup>3</sup>.

Домовой присутствует и в мифологии лакцев сс. Аракул и Верхний Катрух. Он назывался *Сулухасу* (с. Верхний Катрух) и *Ххялицу* (с. Аракул). По поверьям, домовый был аморфного – «в виде клубка из тряпок» (с. Верхний Катрух) и антропоморфного облика (с. Аракул). Он был тяжелый. Домовой приходил ночью

---

<sup>1</sup> Березкин Ю.Е. Происхождение смерти – древнейший миф // ЭО. 2007. № 1. С. 76.

<sup>2</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды у лакцев в XIX – начале XX в. 1984 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 579. Л. 10-11.

<sup>3</sup> См.: Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 171-172.

извне в жилище для того, чтобы души́ть человека (с. Аракул). Он проникал в жилище сквозь стены, садился на живот спящего на спине человека, и души́л его. Если человек спал на животе, то, как говорят, *Сулухасу* переворачивал его на спину и давил своей тяжестью, вызывая удушье (с. Верхний Катрух). Когда люди догадывались, что какого-либо человека своей тяжестью души́т домовой, они говорили: «*Ххялцу* шыбикун бур» («*Ххялцу* сидит [на нем]») (с. Аракул).

Волшебным предметом *Ххялцу* были темноватого цвета бусы («чарсса»), что косвенно свидетельствует о женской природе домового. Рассказывают, что одной женщине, которую часто доминимал домовый, удалось сорвать эти бусы с шеи *Ххялцу*. Домовой потом много раз приходил к этой женщине и просил вернуть свой атрибут. Женщина вернула бусы домовому лишь после того, как взяла с него слово, что он больше не будет докучать ей. И действительно, как говорят, получив свои бусы, *Ххялцу* больше не приходил к этой женщине. Для того чтобы оградить себя от визитов домового, чертили угольком магический круг вокруг постели, в качестве оберега клали веник под подушку (с. Аракул).

Говорят, что иногда по утрам *Сулухасу* окликал человека по имени. Человеку ни в коем случае нельзя было в ответ отзываться, так как в противном случае его будто бы ожидали беды и несчастья (с. Верхний Катрух)<sup>1</sup>.

Таким образом, изучение сложного, принадлежащего к потустороннему миру, полиморфного и амбивалентного (и добрый, и злой; наваливался и души́л человека; имел ярко выраженные попечительные функции), образа *Сухасулу* с неустойчивой гендерной природой (мыслился в женском облике, но носил мужское имя Сула; носил бусы), связанного с культом плодородия (локус его обитания – закрома), дает нам основание утверждать, что в нем воплотились функции и характеристики нескольких мифоло-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Магомедова П.М. Из демонологии лакцев селений Аракул и Верхний Катрух // Вторые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала: Издательство ДГУ, 2014. С. 226-227.

гических персонажей – покровителя дома и домашнего изобилия, патрона гончарства, демона болезни<sup>1</sup>.

Итак, можно констатировать, что домовый у лакцев носил различные наименования – *Сухасулу // Сулухасу, Мантули, Аццалов, Ххялцу // Ххярцу*.

Заметное место в демонологии лезгин занимал домовый *Хъвариц*. Его образ весьма неопределенен. Он представлялся как в антропоморфом, так и зооморфном обликах. *Хъвариц* вредил в основном спящему человеку. Он приходил к нему во время сна в образе кошки (с. Усучай) или человека с одной ноздрей и в бараньей папахе (с. Чах-Чах), наваливался на спящего и душил его. Считали, что, если у него было бы две ноздри, он удушил бы спящего. Перед тем, как душить человека, *Хъвариц* снимал папаху и накрывал ею кувшин с водой. Если кому-либо удастся завладеть этой папхой, *Хъвариц* тот час умирал, так как в ней будто бы заключена его душа. В с. Зрых домового называли *Хвал*. Его представляли в образе шара с множеством длинных вибрирующих красных рук, которыми он обвивал и душил человека<sup>2</sup>.

*Хъвариц* представляли и в облике старого толстого мужчины в папахе («бармак») и шубе («кавал») с туловищем, напоминающем бурдюк («цел»), наполненный водой. Говорят, что, если удавалось поранить домового шилом или кинжалом, он истекал водой<sup>3</sup>.

У лезгин Самурской долины домовый назывался *Квал, Къвал, Къол* (с. Ахты), *Къвал* (с. Хрюг), *Хъвариц* (сс. Луткун, Мискинджа). По мнению жителей с. Мискинджа, *Хъвариц* водится в сырых, темных местах. Жители с. Хрюг считали, что *Къвал* обитает там, где нечисто (свалки, места выброса нечистот и т.п.) и поэтому после контакта с ним человеку необходимо было совершить ритуальное омовение. При описании внешнего облика домового применялись такие эпитеты: тяжелый, волосатый (повсеместно), имеет человеческий облик (с. Луткун), похож на бурдюк с водой (с. Мискинджа), иногда виден его темный силуэт, у него нет одной

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. К характеристике мифологического образа домового у лакцев: *Сухасулу // Первые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей*. Махачкала, 2013. С. 135-137.

<sup>2</sup> Ризаханова М.Ш. Лезгины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005. С. 290.

<sup>3</sup> Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. Дербент, 2000. С. 184, 224.

ноздри (с. Ахты), у него нет носа, но есть уши и голый хвост (с. Хрюг). Он приходил домой извне, ночью, проникая в жилище через дымоход, который, как известно, является «входом» из одного мира в другой». Впрочем, дух был способен проникнуть в жилище через любую, даже самую узкую щель (с. Мискинджа). Проникнув в комнату, он сползал вниз по стене, наваливался на спящего человека, сковывая все члены тела, давил и душил его.

Обычно домовый был безмолвен, но иногда он издавал звуки, наподобие мурлыканья – «мур-мур» (с. Хрюг). Если после того как домовый навалился и душил, человек сумеет пошевелить любой частью своего тела (с. Хрюг) или к нему в этот момент прикоснется другой человек (с. Ахты) – дух уходит. Его воспринимали как нечистую силу и в тоже время как божью кару (с. Мискинджа).

Оберегами от домового служили произнесенные мусульманские молитвы, положенные под подушку острые металлические предметы (нож, ножницы, булава и др.) (повсеместно), веник, поставленный у изголовья и уголек под постелью (с. Хрюг)<sup>1</sup>.

У лезгин Карчагской долины домовый назывался *Хъварс*. Его представляли в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях с неясной гендерной характеристикой, что видно по следующим эпитетам: является в виде ветра (с. Нютюг); в облике медведя (с. Карчаг) или синей козы с маленькими рожками (с. Зизик); в виде силуэта высокого мужчины (с. Карчаг); он волосатый и тяжелый настолько, что, когда *Хъварс* наваливается на человека, тот стонет под ним; что-то неясное и неопределенное мужского пола (сс. Карчаг, Экендиль); мужского (повсеместно) или женского облика (с. Нютюг).

Локусами обитания *Хъварса* были лес, урочища, возвышенности (с. Карчаг), мельница (сс. Карчаг, Нютюг), пространство вне жилища (с. Экендиль), один из углов или темных комнат жилища (с. Карчаг). Как это видно, локусами обитания домового было как освоенное, так и неосвоенное и враждебное человеку пространство.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г. Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 2011. Вып. 5. С. 151.

По поверьям, *Хъварс* проникал в жилище ночью через дверной порог (сс. Карчаг, Экендиль, Нютюг), окно, любую щель в доме (с. Карчаг). Когда он проникал в жилище, был слышен скрип открывающейся двери или окна (с. Карчаг). Считалось, что чаще всего домовый приходил в тот дом, в котором устье водоносного кувшина не было прикрыто деревянной плашкой («*Карац кьул*») или полотенцем («*тасмал*») (с. Нютюг). Обычно горловину кувшина в доме прикрывали для того, чтобы в питьевую воду не попадали соринки или насекомые. В обыденной жизни хозяева перед сном обязательно проверяли, прикрыт ли водоносный кувшин.

Проникнув в жилище, домовый наваливался на спящих в одиночку и лежащих на спине людей, душил и топтал их. Говорили, что он садился своей тяжестью на все тело человека (сс. Карчаг, Зизик) или же на его лицо (с. Нютюг) и душил за горло. Навалившись на человека, *Хъварс* душил, закрывая у него только одну ноздрю, вследствие чего у того была возможность дышать второй ноздрей. Иначе, как говорят, он передушил бы весь род людской. В некоторых случаях домовый вдвухвал воздух человеку через правую его ноздрю, перекрывая пальцем левую, в результате чего тот задыхался и, в конце концов, просыпался (с. Нютюг).

Как свидетельствуют старожилы, в прошлом бывали случаи, когда люди умирали, задохнувшись под тяжестью домового (с. Карчаг). Тот, кто имел контакт с домовым, обычно делился своими впечатлениями с окружающими следующими эпитетами: «*Хъварс гьалтна, бямиш жезвай, декьена кьакъатна*» («*Хъварс* пришел, душил меня, и я чуть не умер») (с. Нютюг). Полагали также, что домовый чаще всего наваливается на пожилых (с. Карчаг) женщин (сс. Карчаг, Нютюг).

Примечательно, что иногда считали, что человек, на которого наваливался домовый, впоследствии «станет счастливым» («*инсан бахтлу жезва*») (с. Нютюг). Тем не менее, у карчагцев имелся целый ряд охранительных средств, направленных на то, чтобы демон не приходил больше в дом душить человека. Для этого на наполненный водоносный кувшин надевали мужскую папаху («*бармак*»). Иногда просто клали на стол мужскую папаху, а на стул – кружку с водой (сс. Карчаг, Экендиль). Оберегами от него считались поставленные у изголовья ружье, сосуд с во-

дой, папаха; положенные под подушку нож (сс. Карчаг, Зизик), кусочек хлеба, уголек (с. Карчаг); произнесенная перед сном мусульманская формула «Басмала» (сс. Карчаг, Нютюг). Верили также, что, если спящий человек, заслышав скрип отрывающейся двери, проснется и скажет: «Тъфу, шайтан!», домовый якобы уходит и больше никогда не приходит (с. Карчаг)<sup>1</sup>.

У лезгин с. Филя домовый назывался *Къвариц*. Его представляли в виде бурдюка с водой или человека. *Къвариц* появлялся в доме в темное время суток и наваливался на человека. Домовой сползал с человека, если тому удавалось произнести имя кого-либо из своих близких. Для того чтобы домовый не приходил, на груди к одежде прикрепляли булавку, под изголовье клали какой-нибудь железный предмет, в одеяло втыкали большую железную иглу, раздавали в качестве милостыни неимущим соль<sup>2</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что лезгины представляли домового *Къвариц* // *Хъвариц* // *Хвал* // *КІвал* // *Къвал* // *Къол* в антропоморфом (человек с одной ноздрей и в бараньей папахе; старый толстый мужчина в папахе и шубе с туловищем, напоминающем бурдюк с водой; имеет человеческий облик), зооморфном (кошка; у него нет носа, но есть уши и голый хвост) и аморфном (шар с множеством длинных вибрирующих красных рук; похож на бурдюк с водой; тяжелый и волосатый; виден его темный силуэт, нет одной ноздри) обликах. Локусами его обитания были один из углов или темных комнат жилища, сырые места и там, где нечисто. Как и у описанных выше персонажей других народов Дагестана, у него не было одной ноздри. Модусом его проникновения в жилище был дымоход. Волшебным предметом домового была папаха.

Домовой у **табасаранцев** повсеместно называется *Рух*, иногда с добавлением слова «баб» // «бав», которое в зависимости от контекста переводится как «мать» или «бабушка». Это прибавление к основному имени ясно указывает на то, что домовый у табасаранцев мыслился в женском облике («бывают домовые женско-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Караханов С.С. Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 2. С. 96.

<sup>2</sup> Гаджиев Г.А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1978 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185. Л. 40, 42.

го рода»)<sup>1</sup>. Перевод названия домового в значении «дух матери» («рух» – дух, «бав» – мать)<sup>2</sup> является, на наш взгляд, неверным, потому что делается попытка перевести табасаранское языческое название при помощи арабского языка (на арабском «руьгъ» – «дух», «душа»; название же демона – *Рух*).

*Рух* имел неясный, аморфный (в большинстве сел), реже зооморфный: «во сне является в образе медведя или волка» (с. Джули), «кому-то удалось схватить его за ногу – пушистая, как у кота» (с. Нижний Ярак), «видели *Рух* в образе кота» (с. Тураг) и слабо антропоморфный облик с отдельными физическими аномалиями, четко указывающими на потусторонность этого демонического персонажа: «когда он душит, упирается ногами в потолок» (с. Ляхля), «у него нет левой ноздри» (сс. Тураг, Нижний Ярак, Кандик, Яргиль), «один глаз во лбу, нет одной ноздри, рот отсутствует» (сс. Лака, Хоредж).

Как уже отмечалось, *Рух* мыслился в женской ипостаси, однако, в некоторых селах существовали представления о том, что этот демон бывает как женского, так и мужского пола, причем, соответственно демон наваливается и душит человека только своего пола (с. Лака). Иногда домовый мыслился как «очень сильное антропоморфное существо нападобие здорового крепкого мужчины с длинной бородой»<sup>3</sup>.

По данным Ю.М. Муртузалиева, *Рух* мог иметь как женский, так и мужской облик. В с. Лака полагали, что *Рух* мог являться в образе волосатого клубка («*чIар алиб цIикIсиб*»), в с. Гасик – кошки, в с. Гюхраг – в образе человека, на которого наваливался домовый, но только без одной ноздри<sup>4</sup>.

Из других характеристик облика домового называли его цвет – «что-то темное» (с. Лака), сакральную «чистоту» («*Рух – марциб ву*» – «*Рух – чистое [существо] есть*») (с. Кандик), особенности его характера и сверхъестественность – «и не хороший,

---

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. С. 413.

<sup>2</sup> См.: Булатов А.О. Пережитки домотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 143.

<sup>3</sup> Алимова Б.М. Табасаранцы XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992. С. 228.

<sup>4</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис. ... кандидата филологических наук. Махачкала, 2008. Л. 61.

и не плохой, каков его внешний облик – неизвестно, его насылает Всевышний, чтобы показать человеку свою силу» (с. Цудук).

Несмотря на свою в основном женскую сущность, *Рух баб* носила на мужской головной убор – шапку («бачукI») (повсеместно) или небольшую круглую шапку из овчины шерстью вовнутрь с бубончиком на макушке («кIукIши гунгучI айи кьяпа») (сс. Лака, Хоредж).

Место обитания домового было неизвестно. В с. Лака считали, что *Рух* не живет в доме, это не домовый, он обитает в постройках, где водится всякая нечисть, например, на мельницах. Дом же являлся местом его контакта с человеком. *Рух* обычно являлся к человеку ночью (обычно в полночь)<sup>1</sup>, а также вечером или под утро. Вообще, как отмечал Д.К. Зеленин, полдень и полночь считаются моментами таинственными и критическими<sup>2</sup>. Впрочем, по свидетельству информаторов, *Рух* мог посетить человека в любое время суток. В с. Лака считали, что домовый мог посетить человека в любое время суток, но только при одном условии – в комнате должно быть темно, так как демон будто бы боялся света.

*Рух* был безмолвен и, в отличие от лакского *Сухасулу*, цудахарского *Чебилхьхана* и восточнославянского домового<sup>3</sup>, не предсказывал судьбы. По данным Ю.М. Муртузалиева, старожилы селения Гюхраг утверждали, что *Рух* иногда издавал звуки – ш-ш-ш<sup>4</sup>.

*Рух* был амбивалентен. Амбивалентность этого персонажа выражалась в симбиозе двух оппозиционных предикатов: *злокосненность* – *попечительство*. Первое действие выражалось в том, что *Рух* наваливался (начинал давить с ног, а затем перемещался на все тело) в основном на спящих на спине («изу *Руххьан* гичIву маш зиизди дихьурдарза» – «я от страха перед домовым лицом вверх не лежу»)<sup>5</sup> и в одиночку людей преимущественно пожилого возраста и душил их. Человек, на которого навалился домовый,

---

<sup>1</sup> Алимова Б.М. Табасаранцы. С. 228.

<sup>2</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. С. 418.

<sup>3</sup> Там же. С. 413.

<sup>4</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев. Л. 61.

<sup>5</sup> Услар П.К. Этнография Кавказа: Языкознание. VII. Табасаранский язык. Тбилиси, 1979. С. 899.

находится как бы в прострации: он слышал, как *Рух* медленно со скрипом открывает дверь, подходит к его постели, наваливается и начинает душить, но не мог ни пошевелинуться, ни издать звука (с. Лака).

Как уже указывалось, у домового не было левой ноздри, благодаря чему и человек, на которого навалился *Рух*, имел возможность дышать одной ноздрей (левой). Иногда *Рух* приделывал к своему лицу вторую ноздрю из глины, и тогда человеку нечем было дышать, и он начинал задыхаться. Если человек не сдавался, прилагал усилия и начинал дышать, то глиняная ноздря у домового отпадала, и он уходил (сс. Тураг, Нижний Ярак). По другой версии, домовый душил спящего, вдувая воздух через свою ноздрю в нос человека. Так как у демона была всего одна ноздря, он тратил много усилий, которые не всегда увенчивались успехом (с. Лака). Говорят, что, если бы у него было две ноздри, то он передушил бы весь род людской (сс. Яргиль, Лака). Человек, который умер, задохнувшись под домовым, попадал в рай (с. Нижний Ярак), так как он погиб от действий нечистой силы (с. Лака).

Домовой обладал волшебными предметами: шапкой-невидимкой и клубком нитей – «ибришиндин цликів» (с. Яргиль), «уьглюшимдин цликів» (с. Нижний Ярак), «кляздин цликів» («шелковый клубок») (с. Тураг). Эти волшебные предметы домовый клал на устье кувшина с водой, который необходимо было поставить у изголовья спящего. По одной версии, прежде чем навалиться, *Рух* надевает на кувшин свою волшебную шапку. Если увернуться из-под домового, быстро вскочить и дотронуться до кувшина – богатство привалит (с. Чувек). Если же удастся схватить и надеть на себя его шапку, станешь невидим для окружающих, а *Рух*, напротив, будет тебе видим (с. Кандик). Завладев шапкой *Руха*, необходимо было три дня и три ночи охранять ее, так как домовый старался вернуть свой волшебный атрибут (с. Яргиль). О состоятельном человеке табасаранцы говорили, что он «владеет шапкой *Руха*» («*Рухин бачукI хьайир*»).

По другой версии, *Рух* клал на кувшин не шапку, а волшебный клубок – источник неиссякаемого богатства (вариант: вода превращается в клубок, если дотронуться до кувшина в тот момент, когда демон навалился на тебя) (с. Нижний Ярак). Клубок клался домовым на устье горловины сосуда, не касаясь при этом

воды (с. Межгюль). Увернувшись из-под домового, нужно было схватить клубок нитей и семь дней, и семь ночей не спать, охраняя его. Если уснешь – *Рух* задушит тебя и отберет свой клубок. Если же удастся удержать чудесный клубок в течение этого времени, станешь богатым, а *Рух* больше к тебе не придет. С потерей клубка она теряет свою силу, становится слабой, легкой и больше не может наваливаться на людей своей тяжестью и душить их (с. Нижний Ярак). Завладев клубком, нужно разматывать его, однако, как говорят, сколько его не разматывай, он не кончается и не меняет своей формы. Если же упустишь конец нити или уронишь клубок на пол, демон тут же завладевает им и уносит его с собой (сс. Межгюль, Тураг, Ничрас).

Рассказывают, что однажды *Рух* проник в дом через окно и навалился на одного мужчину. Прежде чем навалиться на человека, *Рух* положил на кувшин с водой свою волшебную шапку. Воспользовавшись этим, человек увернулся из-под навалившегося домового, и схватил шапку. Раздался голос невидимого *Руха*: «Йиз бачукI ча!» («Верни мою шапку!»). Испуганный человек положил шапку на кувшин. Шапка тотчас исчезла вместе с домовым<sup>1</sup>.

Существует убеждение, что домовый наваливается не на всякого, а в основном на хорошего человека, который после его посещения становится богатым. Имеется даже табасаранская поговорка: «Бахтавар, *Рух* алавхъур» («Счастливцев тот, на кого *Рух* наваливался») (с. Нижний Ярак). Впрочем, люди, которых слишком часто донимал домовый, отчаявшись, восклицали: «Увкан я ижув, я харжув ккундариз, *Рух* бав! Мягъян!» («От тебя ни хорошего, ни плохого мне не надо, бабушка *Рух*! Не приходи!») (с. Ляхля). Повсеместно бытует мнение, что, если в тот момент, когда *Рух* навалился на человека, приказать ему: «Иди и навались на продукты!», то этих продуктов будет больше, и они долго не будут иссякать, но о встрече с домовым и о разговоре с ним нельзя никому говорить, так как теряется сила приказания. Обычно в таких случаях желали: «Чим айи цахлиз, пул айи сундкьиз, хю айи танхлиз гъарах, *Рух* бав! Уз'ин маалавхъан!» («К сосуду с

---

<sup>1</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис. ... кандидата филологических наук. Махачкала, 2008. Л. 84.

маслом, к сундуку с деньгами, к ларю с мукой иди, бабушка *Рух!* На меня не наваливайся!») (с. Думуркиль), «*Душну хюй'ин алавхъ, Рух бав! Хюйин берекет шулу*» («Иди на муку навались, бабушка *Рух!* Мука будет в достатке» (сс. Вартатиль, Кужник), «*Хю айи табтиин алавхъ, чим айи бетриина гъаравх, Рух бав!*» («Навались на ларь с мукой, иди к сосуду с маслом, бабушка *Рух!*») (с. Хараг). Такое же поверье о неиссякаемости продуктов, с которыми соприкоснется домового, существует и в с. Хурсатиль: «*Рух танхлиин алавхъиш, хю къаназ гъубзурду, кам шулдар*» («Если *Рух* навалится на ларь, мука долго не будет кончаться»).

В этих попечительных действиях, связанных с наделием богатством, неиссякаемостью продуктов, которые в представлениях горцев ассоциировались с благополучием и достатком, выражается второй позитивный предикат домового. Все же, несмотря на бесспорную связь домового с благополучием и достатком, имелся целый арсенал оберегов, призванных оградить человека от нежелательных контактов с домовым. Существовало табу на произношение имени домового, основанное на примете: «*Йигъну Рухин ихтилат гъапиш, йишвну гъюрду кIур*» («Если днем помянешь домового, то ночью придет, сказывают») <sup>1</sup>. Евреи также верили, что упоминание нечистой силы, провоцирует ее появление: «нечистых нельзя называть по имени» <sup>2</sup>.

Считали, что домового боится воды, света, огня, а также вербальных оберегов в виде мусульманских молитвенных форм, типа «*бисмиллагъи рагъим*» или трехкратного прочтения молитвы «*Къулгъу*». Существовало и заклинание, направленное против *Рух*:

«*Лики дякъянч-Рух,  
Хихи хьюхъянч-Рух,  
Жан алдру къяч-Рух  
Зат дарфуз, амин!*

Шидин ирж вушра,

---

<sup>1</sup> Услар П.К. Этнография Кавказа: Языкознание. VII. Табасаранский язык. С. 899.

<sup>2</sup> Околович Е. Фольклорные сюжеты, связанные с демоническим и потусторонним, в классической художественной литературе на идиш // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М.: «Дом еврейской книги», 2003. С. 292.

ШейтІнин рижв вушра,  
Сивун личІв вушра,  
Рух йибкІуз, амин!

Ахъин чІвуг увуз,  
Кьюлан муг увуз,  
Уршвлин руг увуз,  
Къяркъяч-ниърач Рух!»<sup>1</sup>.

Хромая Рух,  
Без одной ноздри Рух,  
Не имеющая плоти Рух  
Чтобы никогда не пришла, аминь!

Хотя ты мех с водой,  
Хотя ты хвост сатаны,  
Хотя ты горный камень,  
Чтобы Рух убило, аминь!

Сарай во дворе тебе,  
Мышиную нору тебе,  
Перегнившую землю тебе,  
Вонючее тряпье Рух!

Помимо приведенного заклинания, действенными средствами защиты от визитов слишком назойливого домового являлись следующие обереги: зола, рассыпанная у дверного порога (сс. Хурсатиль, Яргиль), веник (с. Яргиль) и ружье (с. Хурсатиль), поставленные у изголовья постели, хлеб (с. Яргиль), складной нож в раскрытом виде (сс. Межгюль, Зирдаг), кинжал (повсеместно), пепел от костей волка или медведя (с. Чувек), женское ожерелье из черных камней (с. Вартатиль). Тем, кого слишком часто донимал домовый, советовали спать лицом вниз и рядом с кем-либо. По данным Ю.М. Муртузалиева, в с. Вечрик также считали, что нельзя спать вверх лицом, так как в противном случае на челове-

---

<sup>1</sup> Заветы отцов: Сборник табасаранской народной песенной лирики / Сост. М.С. Сефербеков. Махачкала, 1994. С. 91 (на табас. яз.).

ка мог навалиться *Рух*. Для того чтобы он не навалился, нужно было успеть пошевелинуть мизинцем пальца<sup>1</sup>.

Интересно отметить, что в некоторых селениях (сс. Верхний и Нижний Ярак, Межгюль) имелся особый прием избавления навсегда от визитов домового. Для этого нужно было одновременно есть хлеб и мочиться, что можно расценивать как способ ритуального самоосквернения с тем, чтобы очиститься. В повседневной жизни считается большим грехом, если в момент мочеиспускания даже в кармане одежды находится хлеб. Подобный обычай – «осквернение для очищения» или «очищение путем осквернения» – зафиксирован нами также в аграрных (убиение собаки на пашне, которое не плодоносило три года подряд) и охотничьих (мочеиспускание на ружье, которое сглазили) обрядах<sup>2</sup>.

Помимо всего прочего, избавиться от докучливого домового можно было, хорошенько побив его палкой (с. Думуркиль). Рассказывают, что был случай, когда муж, проснувшись от хрипов спящей рядом жены и догадавшись, что ее душит *Рух*, ударил кинжалом поперх одеяла. Послышались стоны раненого домового, а включив свет, супруги увидели на полу его кровь (с. Хоредж). Как отмечает Ю.М. Муртузалиев, подобный же случай произошел и в с. Думуркиль<sup>3</sup>.

Одну пожилую женщину каждую ночь донимал *Рух*. Так продолжалось до тех пор, пока в одну из ночей она не схватила этого Руха, укусила его и бросила об стену. После этого домовый больше не мучил ее (с. Тураг)<sup>4</sup>.

Говорят, что кому-то удалось ударить *Рух* кинжалом – «много воды из него вытекло» (с. Вартатиль). Одна женщина, чтобы оградить себя от домового, обложила свою постель вокруг бараньими шкурами, а в них воткнула иголки. Утром она обнаружила, что на иголках лежит шкура *Рух бав*, а вокруг разлилась вода, которая вытекла из нее (сс. Нижний Ярак, Межгюль).

---

<sup>1</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев. Л. 65.

<sup>2</sup> См.: Сефербеков Р.И. Об одном земледельческом катартическом обряде табасаранцев // Кавказоведческие разыскания. Тбилиси: Тбилисский госуниверситет им. И. Джавахишвили, 2011. № 3. С. 330-337 (на рус., груз., англ. яз.).

<sup>3</sup> См.: Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев. Л. 85.

<sup>4</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. С. 134.

Рассказывают, что в с. Лака одного человека во сне часто донимал *Рух*. Однажды *Рух* явился в образе волосатого существа, похожего на клубок. Оно подошло к спящему мужчине, положило палец ему в рот, навалилось и начало душить. Мужчина укусил *Руха* за палец, тот убежал и больше его не беспокоил. В с. Хив для того чтобы в жилище не приходил *Рух*, за дверь клали веник.

Следует отметить, что в с. Хив и близлежащих табасаранских селениях, граничащих с лезгинами, домовый, наряду с *Рух*, называется и *Хъварц* // *Хъварс*. Если хотели подчеркнуть тяжесть навалившегося на кого-нибудь человека, говорили: «*Хъварциси алахъна*» («Как *Хъварц* навалился»)¹.

Таким образом, можно отметить, что сложный синкретичный образ табасаранского домового *Рух* сочетает в себе многие противоречивые черты и характеристики, среди которых можно выделить следующие:

1) дуализм злого (наваливается и душит человека во сне) и доброго (наваливается в основном на хороших людей, которые после этого становятся счастливыми и богатыми; задохнувшийся под домовым попадает в рай; связь с достатком и благополучием) начал;

2) неустойчивая андрогинность персонажа, которая выражается в сочетании в основном женских (мыслится в этом облике; прибавление «бав» – «мать», «бабушка» к основному имени) и отдельных мужских (носит на голове мужской атрибут – шапку) черт;

3) полиморфизм демона, который являлся в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях;

4) сверхъестественность (потусторонность), которая выражается в а) невидимости (мифологический символ смерти)²; б) немоте; в) появлении в темной комнате в темное время суток; г) физических аномалиях – отсутствии рта, одной ноздри и наличие одного глаза во лбу (последняя аномалия свидетельствует об особой магической силе)³; д) левосторонности – нет левой ноздри (левая сторона – негативная, левизна в мифологиях служит сим-

---

¹ Инф. Гульжиган Сефербекова, 1930 г.р., с. Чувек Хивского района РД.

² Иванов В.В. Глаз // Мифы народов мира. Т. 1. С. 306-307.

³ Там же. С. 306.

волом иного мира)<sup>1</sup>; е) обладании волшебными предметами (шапка-невидимка и клубок нитей);

5) полифункциональность домового, которая проявляется в симбиозе в нем функций и отдельных черт демона болезни (наваливается и душит человека) и, возможно, патронов гончарства и ткачества (приделывает глиняную ноздрю, обладает клубком нитей, который сколько ни разматывай – не кончается), а также божества, связанного с водной стихией (один из его атрибутов – кувшин с водой, сам он тоже состоит из воды)<sup>2</sup>. \_\_\_\_

Особое место среди демонологических персонажей **агулов** занимал домовый. В различных селениях домовый назывался по-разному: в сс. Тпиг, Буркихан, Рича – *Бурекъ*, в с. Гоа – *Гъодикен*, в с. Хутхул – *Берекъ*, в с. Арсуг – *Бязьрух*, в сс. Буршаг, Бедюк, Кураг – *Гъадукан*. По рассказам, домовый нападал на человека ночью во время сна или когда человек, засыпая, находился между сном и явью, а исчезал с рассветом. Человек ощущал его как нечто мягкое, в виде мешка с жидкостью, с подвижной головой, который давил и душил своей тяжестью. Агулы считали, что у *Бурекъ* имеется только одна ноздря, поэтому человек, подвергшийся его нападению, мог дышать одной, свободной ноздрей и не задыхался. Считалось, что имеются дома, которые *Бурекъ* выбрал местом своего постоянного обитания. В таких домах он довольно часто беспокоил жильцов. Если эта неведомая сила систематически мучила одного и того же человека, на него навешивали обереги «хайкалы» с молитвами, а также раздавали на улице в качестве жертвоприношения что-нибудь из съестного.

Чтобы отогнать *Бурекъ*, надо было прочесть какую-нибудь молитву. Он исчезал, если лежащий рядом шевелился или просыпался, и, если поблизости слышался голос другого человека. Рекомендовалось также уколоть домового иглой, если человек был в состоянии это сделать. В конечном счете, цель этих действий состояла в том, чтобы человек смог пошевелинуться, и прошло оцепенение.

Рассказывают, что одна женщина, измученная визитами *Бурекъа*, легла однажды спать, держа в руке иглу. Как только на нее

---

<sup>1</sup> Иванов В.В. Левый и правый // Мифы народов мира. Т. 2. С. 43-44.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 18-20.

навалился домовой, она уколола его. Тут же она почувствовала, как эта мешкообразная масса обмякла, а когда зажгла свет, увидела, что весь пол залит зловонной жидкостью. В другом случае заколовший его кинжалом мужчина увидел на полу жидкость и бусы. В следующую ночь к нему, как рассказывают, явился джинн и потребовал отдать эти бусы, что и было тут же выполнено, иначе на этого человека будто бы могли свалиться всякие неприятности.

Днем *Бурекъ* якобы прятался в щели между потолком жилища и поддерживающими его бревнами.

Итак, можно сделать вывод, что *Бурекъ* – персонаж однозначно негативный, зловредный, антагонист человека<sup>1</sup>.

По нашим полевым материалам, домовый в мифологии агулов назывался *Гъвадикен* (сс. Тпиг, Гоа, Кураг) // *Гъвадиккен* (сс. Хутхул, Дулдуг, Рича). Его представляли в аморфной и антропоморфной ипостасях: в виде бурдюка с водой (сс. Гоа, Хутхул, Дулдуг, Рича), состоящим из воды (с. Кураг), женского или мужского облика (с. Тпиг, Хутхул), с женским лицом; с лицом соседской женщины (с. Рича), в облике женщины с холодным, отталкивающим взглядом и в зеленом платке; пожилого мужчины в овчинном тулупе (с. Хутхул), старика с белой бородой и без одной ноздри (с. Дулдуг). Он был тяжелым (сс. Тпиг, Хутхул, Дулдуг) и волосатым (с. Тпиг, Рича). Присутствие домового в доме чувствовалось: сквозь сон были слышны его шаги (с. Тпиг) и шорохи, когда он спускался с потолка по стене в комнату (с. Рича). Домовой был безмолвен, но иногда были слышны хрипы, которые он издавал: х-х-х (с. Рича).

Он обитал в доме (с. Тпиг), на потолке (с. Кураг), на котором имелаась раздваивающаяся (виллообразная) балка (сс. Дулдуг, Рича).

Домовой появлялся в доме в полночь (с. Тпиг), после полуночи (сс. Кураг, Рича), ночью (сс. Хутхул, Дулдуг, Рича) или в предрассветные часы (сс. Хутхул, Рича). Проникнув в жилище через дверной порог (с. Хутхул), либо спустившись с потолка по углу комнаты, он запрыгивал на постель, как кошка (с. Триг),

---

<sup>1</sup> Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанаев Ш.А. Агулы в XIX – начале XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 225-226.

наваливался на спящего на спине человека, давил и душил его своей тяжестью, парализуя движения тела. Говорят, что домовый наваливался таким образом, чтобы каждой частью своего тела накрыть соответствующую часть тела человека. Вследствие того, что у домового не было одной ноздри, человек имел возможность дышать второй ноздрей (с. Дулдуг). Люди, имевшие контакт с домовым, говорили: «Гъвадикен аликъуная» («Гъвадикен навалился») (сс. Тпиг, Рича), «Гъадиккен алчухуни» («Гъадиккен лег») (с. Дулдуг).

Его появление было либо к худу, либо к добру (сс. Тпиг, Рича).

Для того чтобы избежать контакта с домовым, прибегали к ряду охранительных средств и оберегов: клали под подушку хлеб, серу (с. Тпиг), Коран, нож, ножницы, иглу, булавку (с. Рича), шило (с. Дулдуг), произносили вслух мусульманскую формулу единобожия «Шагъдат» (с. Кураг), устанавливали в ногах постели веник (с. Рича). Действенными оберегами против домового считались острые металлические предметы, которых, как говорят, домовый, одной из ипостасей которого был бурдюк с водой, побаивался. Говорят, что одной женщине, которую часто донимал домовый, удалось однажды ночью уколоть его иглой. Осветив комнату, она обнаружила шкуру домового и вытекшую из него воду (сс. Гоа, Рича, Дулдуг, Хутхул). Интересно отметить, что в с. Тпиг считали, что стоит только дотронуться до домового, он тотчас превращается в воду.

Примечательно, что, несмотря на обилие среди оберегов острых и колющих металлических предметов, нож под подушку класть опасались – «домовой может им сам тебя ударить» (с. Рича)<sup>1</sup>.

Таким образом, можно отметить, что домовый у агулов являлся в основном негативным мифологическим персонажем. Этот образ имел аморфную и антропоморфную женскую или мужскую ипостась, у которой отсутствовала одна ноздря; местом его оби-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии агулов: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 8 (58). Ч. II. С. 177.

тания была притолока и локус с вилообразной балкой на потолке, а волшебным предметом были бусы.

К демонологическим персонажам **кумыков** относился дух *Басдырыкъ*. Этот образ близок мусульманским джиннам и в некоторой степени напоминал русского домового, но он был совершенно лишен положительных черт. Кумыки представляли его худым, ленивым, злым духом («жин азгъаны») в мужском облике. Он нападал не на всякого, а чаще на больного малярией и вообще больного, который страдал хронической болезнью. *Басдырыкъ* приходил к человеку ночью, во время сна, наваливался на него всем своим телом и душил так, что тот при этом не мог даже пошевеливаться. Только к рассвету он покидал больного. По представлениям кумыков с. Башлыкент, *Басдырыкъ* низкого роста, с бородой, ходит всегда с палкой. У него нет одной ноздри. «Будь у меня две ноздри, я бы задушил жертву», – якобы говорит он. *Басдырыкъ* давит человека так, что свою голову ставит на его голову, ноги – на его ноги и начинает давить с ног. Существует проклятье: «*Басдырыкъ* бассын сени!» («Чтобы тебя душил *Басдырыкъ*!»). Существовало представление, что, если в тот момент, когда домовой душил человека, дотронуться до последнего, дух якобы уходит.

Против духов-демонов кумыки прибегали к различным магическим средствам, в частности, пользовались написанными муллами талисманами – «гъайкел», раздавали милостыню, носили металлические амулеты (иголки) и т.д.<sup>1</sup>

Как и кумыки, **ногайцы** тоже верили в существование домашнего духа *Бастырык*, приходящего ночью к спящему человеку, чтобы душить его. *Бастырык*, по представлениям ногайцев – темный, злой дух, не имеющий определенной формы. Он являлся к человеку ночью, во время сна, наваливался на него всем своим телом и душил, при этом человек не мог даже пошевеливаться. Только на рассвете *Бастырык* покидал спящего человека. Чтобы оградить себя от злого духа, человек, находясь в туалете, должен был съесть то, что он любит (к примеру, сладости, сыр и т.п.). Верующие полагали, что злые духи водились среди нечистот, и

---

<sup>1</sup> Гаджиева С.Ш. Кумыки: историческое прошлое, культура, быт. В 2-х кн. Махачкала, 2005. Кн. 2. С. 411.

человек, поевший там что-либо из продуктов, якобы задабривал нечистую силу и таким образом избавлялся от нее<sup>1</sup>.

Помимо веры в домашнего духа *Бастырык* у ногайцев бытовало поверье о наличии в каждом доме покровителя домашнего очага – *уьй иеси* (букв. «хозяин дома»). На нем якобы держалось благополучие семьи, достаток в доме. По народным поверьям, *уьй иеси* – это «женщина-старуха с волосами длиной в 40 аршин и 70 грудями, обложенными каждая 70-ю подушками»<sup>2</sup>. «Ногайцы считали, что она жила под бревнами потолка, в темных углах дома. Старики не разрешали детям шуметь, взрослым – громко разговаривать дома, сориться, так как *уьй иеси* не любит шума. В народе полагали, что *уьй иеси* покидает дома, в которых нет согласия между членами семьи, а вместе с ней пропадает и достаток в доме. С наступлением темноты *уьй иеси* принималась за свои обычные дела: переставляла вещи в доме, издавала разные звуки, создавая шум, могла выгнать скот со двора, доить коров и т.д. Чтобы ни сделал *уьй иеси*, ее не ругали. Для того чтобы задобрить *уьй иеси*, хозяйка дома перед тем, как лечь спать, ставила для нее в углу комнаты чашку с молоком.

Мнение о домашнем духе весьма противоречиво: с одной стороны, на нем держится благополучие дома, с другой – он может вредить хозяевам дома. Все неудачи или горести в доме приписывали желанию этого духа»<sup>3</sup>.

По описанию Р.Х. Керейтова, *Уьй иеси* – «злой дух, обитающий как в пустующих строениях, так и в жилых домах. Он изображался в облике злой, костлявой старухи, которая старается напакостить всем домочадцам. Днем она спит где-то в темном месте, а с наступлением сумерек может переставить некоторые предметы во дворе, испугать человека неожиданным криком.

---

<sup>1</sup> Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2005. С. 174.

<sup>2</sup> Мошков В.А. Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края: Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Известия общества археологов, историков и этнографов при императорском Казанском университете. Казань, 1894. Т. 12. Вып. 1-2. С. 29.

<sup>3</sup> Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. С. 175.

Считалось, что встреча с этим духом приводит к психическому расстройству»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что домовый у ногайцев выступал в двух ипостасях – в образе злокозненного человеку домашнего духа *Бастырык* и амбивалентного покровителя домашнего очага – *Уьй иеси*.

У **дагестанских азербайджанцев** домовый назывался *Эв адами* (букв. «Дома человек»). Говорят, что, иногда, если прислушаться, бывает слышно, как он ходит, стучит, передвигает предметы по дому. Считали, что присутствие в доме было на пользу людям (сс. Дарваг, Арак).

Помимо собственного домового, т.е. «незримого покровителя семьи, олицетворявшего ее благополучие, который ассоциировался в сознании людей с образом предка, умершего хозяина»<sup>2</sup>, у дагестанских азербайджанцев сохранилась вера в другой мифологический персонаж, который лишь условно можно отнести к домовым, так как основным локусом его обитания была мельница, а дом был лишь местом его контакта с человеком. В с. Зиль его называли *Кара басма*, в сс. Арак и Цанак – *Кара басмаг*, в сс. Дарваг – *Кара басады*, что в переводе означает *Черный душитель*. На мельнице этот дух будто бы обитал в тихом водном пространстве (в тихом омуте черти водятся) за вращающимися лопастями турбины (с. Цанак). Помимо мельницы существовали и другие локусы обитания нечистой силы. Например, следовало обязательно заполнять дровами проем между очагом и стеной, иначе, по поверью, туда может заползти домовый. Вечером не следовало выгребать и выбрасывать во двор очажную золу. Существовала вера, что если выгрести золу (мертвый огонь) и оставить ее перед очагом, то она может стать пристанищем нечистой силы, в том числе и домового. Если была необходимость выгрести на ночь золу, то в ней обязательно оставляли тлеющие угольки (оберег) (с. Цанак).

Представляли этот злой дух в зоо- и антропоморфных ипостасях: в виде черной птицы (с. Ерси), в женском (с. Дарваг) или

---

<sup>1</sup> Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. № 2. С. 125.

<sup>2</sup> Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л., 1957. С. 97.

мужском (с. Цанак) облике, либо в облике старика с бородой (с. Зиль). Модусом его появления был дверной порог (с. Цанак), а чаще всего – дымоход («ужаг»).

Обычно дух приходил в дом ночью. Навалившись всей тяжестью на спящего на спине человека, душил его. Демон переставал душить спящего, если последнего будили или он сам просыпался. В с. Цанак считали, что демон только мужского пола и наваливался он исключительно на женщин или грешников. Обычно *Черный душитель* был безмолвен, но особым «чистым» людям он иногда предсказывал судьбу и исполнял желания (с. Цанак).

Для того чтобы оградить себя от появления этого демона, люди читали мусульманскую молитву перед сном (сс. Зиль. Цанак) и в тот момент, когда он навалился и душил (с. Ерси). В комнате, где на ночь стелили детям, чтобы отогнать нечистую силу, пол мели веником из горьких прутьев.

Повсеместно оберегами от *Черного душителя* считались положенные под подушку ожерелье из черных бус, хлеб, кинжал, нож (в с. Дарваг – желательна отцовский или дедовский нож), ножницы, угольки; веник, поставленный у изголовья. Для того чтобы демон не приходил, били палкой по дымоходу<sup>1</sup>.

По данным С.Ш. Гаджиевой, домового *гара-басмыш* дагестанские азербайджанцы представляли в разном обличье: буйвола, волка или какого-либо другого представителя животного мира. Считалось, что *гара-басмыш* мог напасть на любого человека только ночью во время сна, но чаще – на человека со слабым здоровьем. Многие сердечные недомогания азербайджанцы объясняли действием домового. Так как многие древние верования под влиянием ислама со временем значительно изменились, самым радикальным средством против вредоносных сил считали чтение сур Корана, обычно 112-й. Произносились они, как правило, перед сном<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 100-101.

<sup>2</sup> Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: «Вост. лит. РАН», 1999. С. 342-343.

Следует отметить, что домовый дагестанских азербайджанцев во многом схож с домовым *гара-басмыш* у дагестанских терекменцев<sup>1</sup>.

Домовой у **горских евреев** выступал под наименованием *Хюрсек*. Он мог иметь облик летающего бородатого мужчины и другие ипостаси. По поверью, *Хюрсек* по ночам наваливался на спящих на спине людей и давил их своей тяжестью. Считалось, что он мог навалиться как на больного, так и на здорового человека, на взрослого и ребенка. После контакта с домовым горские евреи Буйнакса говорили, что «*Хюрсек* давил (варианты: топтал, душил) человека», а горские евреи Дербента – «*Хюрсек* взобрался (вариант: навалился) на человека». Существовало поверье, что визит *Хюрсека* к спящему в дальнейшем сулил человеку удачу<sup>2</sup>.

По мнению И.Г. Семенова, термин *Хюрсек* по происхождению является древнеиранским, содержит корень *хурс* «медведь» и суффикс *-к*. Он считает, что этот термин попал в язык горских евреев из какого-то наречия иранского языка, либо, что представления о нем сформировались у предков горских евреев Дагестана в то время, когда они обитали в Иране, а на Кавказе приобрел черты, свойственные представлениям местных народностей<sup>3</sup>.

Вера в домовых, душащих человека во время сна, бытовала не только у дагестанцев<sup>4</sup>, но и у других народов Северного Кавказа<sup>5</sup>, славян<sup>6</sup>, европейских народов (полтергейст)<sup>7</sup> и др.

---

<sup>1</sup> См.: Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекменцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. С. 194.

<sup>2</sup> Семенов И.Г. Персонаж горско-еврейской демонологии *Хюрсек* // Тезисы докладов VI Конгресса этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 208-209; он же. Демонологический персонаж *Хюрсек* у горских евреев // Дагестанский этнографический сборник, посвященный памяти А.Г. Булатовой. Махачкала, 2008. № 3; Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений горских евреев Дагестана // Материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. В 2-х ч. М.: «Сэфер», 2008. Ч. 2. С. 307.

<sup>3</sup> Семенов И.Г. Иранские элементы в демонологии горских евреев // ЭО. 2013. № 5. С. 158-159.

<sup>4</sup> См.: Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 26-27.

<sup>5</sup> См.: Чибириков Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 53.

<sup>6</sup> См.: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996. С. 18-25.

<sup>7</sup> См.: Энциклопедия колдовства и демонологии Рассела Х. Роббинса / Пер. с англ. Т.М. Колядич и Ф.С. Капица. М.: Локид: Миф, 1996. С. 319-331.

Например, по поверьям **ингушей**, «в каждом доме есть *тарам* (домовой) по числу женатых; *тарам* – добрый дух, но за дурные дела он наказывает смертью скот, детей и проч.»<sup>1</sup>.

**Осетины** верили в существование *Бынаты-хицау* – духа-покровителя дома, домового, «хозяина места». Он невидимый хозяин жилища. *Бынату-хицау* бывают мужского и женского пола. Живет он обыкновенно в *кабице* (кладовой), где безраздельно распоряжается хозяйка дома<sup>2</sup>. В честь него существовал праздник, который отмечали в первую среду после дня зимнего солнцестояния<sup>3</sup>. В жертву домовому *Бынату хицау* приносили черную курицу<sup>4</sup>.

Покровителем дома и домашнего очага у **памирцев** был *Вуйд* – существо очень высокого роста, с длинными волосами (иногда с шерстью), узкотелое, в белой одежде. Считалось, что он приносит в дом счастье и обилие. Перед началом трапезы ему выделяли долю пищи<sup>5</sup>.

У **терских казаков** существовало поверье в домового, скрывающегося в подпечнике и в углу под веником. Он бывает в каждом доме и от него зависит благополучие семейной жизни и успехи в хозяйстве, а потому его называют хозяином. Домовой, полюбивший хозяина, будет стараться, чтобы в семействе и хозяйстве было все благополучно. Домовой, возненавидевший хозяина, становится ему непримиримым врагом, душащий по ночам самого хозяина и все его семейство, заезжает его лошадей, мучает рогатый скот, душит и умерщвляет кур и т.п. Домовой, предвещающая человеку несчастье, давит его, оставаясь нагим; если же домовый предвещает счастье, то бывает в шерсти. Желая узнать, зачем давит домовый человека, заслышав в комнате стон, спрашивают: «к худу или добру»? Если домовый ответит: «к худу», то

---

<sup>1</sup> Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Изд-во «Айю», 1999. С. 175.

<sup>2</sup> Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 18-19.

<sup>3</sup> См.: Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин (история религии в истории народа): Хрестоматия для учителей, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений РСО-Алания. Владикавказ, 2000. С. 72.

<sup>4</sup> Бесолова Е.Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008. С. 52.

<sup>5</sup> Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). М.: Наука, 1981. С. 104.

в семействе будет покойник или в хозяйстве неудача и урон скота; если же домовый скажет: «к добру», то хозяину будет неожиданное счастье. Когда домовый душит человека, то нужно сорвать с него шапку и не отдавать ее, а требовать всего, чего только пожелаешь. Говорят, что домовый будет беспрекословно исполнять приказания человека, у которого находится его шапка. Если же не удастся сорвать с домового шапки, нужно шевелить большими пальцами рук и ног; тогда он тихо сползет с человека<sup>1</sup>.

Как это видно, многие функции и атрибуты домового у терских казаков совпадают с подобными характеристиками домашнего духа у народов Дагестана.

У славян домовый – «домашний дух, живущий по соседству с человеком. Обычно различались два вида домовых. Одним был доможил, обитавший в углу за печью, вторым считался дворовой, живший вне избы. Доможил всегда был помощником хозяина, у него была семья: жена-домовичиха, или домаха, и дети. Доможил пользовался большим уважением, по праздникам ему выставлялось угощение, сам хозяин дома приглашал его разделить трапезу, почтительно называя «кормильцем», «хозяином» и «дедушкой». В большинстве быличек и сказок домовый имеет человеческий облик. Обычно домового представляли в образе старичка небольшого роста с серебристо-белой бородой, большими руками и босыми ногами. Домовой обитал в доме или в хозяйственных постройках, в темных уголках или подпечье. Иногда домовый жил в конюшне, поскольку лошади являлись его любимыми животными. Добрый домовый заботливо ухаживал за ними, расчесывая гривы, подкладывал лучший корм. Обиженный же на хозяина домовый морил лошадей голодом, пугал их или даже насылал на них какую-нибудь болезнь. Кроме лошадей домовый испытывал особую привязанность к петуху, считавшемуся «хозяином в доме». В отличие от доможила дворовой, напротив, считался отрицательным духом и по функциям сближался с овинником или банником. Любимым животным дворового являлись кошка или кот»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной Кизлярского отдела Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 61-63.

<sup>2</sup> Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001. С. 28-30.

У русских Мезени существовал заговор на случай, «когда домовый не любит скотину»<sup>1</sup>.

У русских Севера также верили в способности домового к превращению в животных и чаще всего в кошку. Среди старшего поколения крестьян сохранялось представление о том, что кошку бить грешно – обидишь домового. В их среде бытовали поверья, что домовый является хранителем и покровителем домашнего очага, членов семьи и домашних животных. Домовой будто бы предупреждал хозяев о счастье или несчастье в семье<sup>2</sup>.

Как отмечает Влх. Велимир, во времена язычества для русских было свойственно поклонение малым домашним духам. «Среди них главным являлся домовый. Для крестьянина почитание домового было высшим языческим культом. Домовой, обычно, жил в подпечье. Ему так же принадлежал и печной угол дома. Он был доброжелателен, но требовал от хозяев следить за хозяйством. Обычно его не было видно, но можно слышать и задавать вопросы; он отвечал шелестящим голосом. Те, кто видел домового, говорили, что это маленький седой старичок, одетый в белую или красную рубаху. Беседы с домовым обычно происходили во сне или ночью. Иногда в доме был идол домового. Он изготовлялся хозяином в уединении, пятьюдесятью двумя ударами по дереву топора или ножа, по числу недель в году.

Кроме домового, в избе были и другие добрые и недобрые духи, которые жили сами по себе и были мало связаны с человеком. Такова, например, *Кикимора*. Она прядет, кряхтит, иногда портит продукты, иногда моет посуду, но в целом живет независимо от человека.

Второй по значению дух усадьбы – хозяин двора. Его так и зовут – дворовой, не забывая, конечно, при этом, что он «дедушка». Он дружен с собакой и козлом. Не любит всех новых животных и людей. Новорожденных телят и овец уносили из хлева в дом, чтобы дворовой не замучил. Обычно дворовому развешивали в хлеву цветные лоскуты, клали монету с изображением коня, несли горбушки хлеба. «Я тебя дарю – благодарю, скотину прими

---

<sup>1</sup> См.: Из истории русской фольклористики. СПб.: Наука, 2007. Вып. 7. С. 213.

<sup>2</sup> Дмитриева С.И. Былички и бывальщины Русского Севера (в связи с этнокультурной историей края) // Мировоззрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. И.В. Власова. М.: Наука, 2006. С. 71.

и накорми», – говорил при этом хозяин». В хлеву и в курятнике жили свои духи, им приносили битые горшки, камни с дыркой (которые так и называли: «куриный бог»<sup>1</sup>.

Как мы уже отмечали выше, что женой домового в славянской мифологии была *Кикимора*. По мнению Ф.С. Капица, *Кикимора* – демонологический персонаж, по своим качествам принадлежащий как к лесному миру, так и к крестьянскому хозяйству. В частности, внешне она напоминала безобразную старушку с куриными ногами. Как и домовою, *Кикимора* жила в избе. Ее появление в доме или в хозяйственных постройках, на гумне, в хлеву, во дворе, в бане считалось недобрый предзнаменованием. *Кикимора* покровительствовала всем традиционным женским занятиям: прядению, ткачеству, хлебопечению. Широко распространены рассказы о том, как *Кикимора* помогала мыть посуду, качать детей, печь хлеб. Обычно она ткала или прядла для хорошей хозяйки. Нерадивую хозяйку *Кикимора* наказывала: путала нитки, опрокидывала квашню<sup>2</sup>. Эта информация о *Кикиморе*, которую в некоторых русских областях называли *Шишиморой*, подтверждается и сведениями других авторов – «*Шишимора*, когда прядку оставишь, она и прядет. Напрядет и запутает все. А ночью *шишимора* звенит. Говорят: вставай да бей штанами мужскими, она и уйдет»<sup>3</sup>.

Интересно отметить, что представленная информация о славянском домовом и близким ему персонажам находит свои аналогии в домашних духах народов Дагестана. Общим для славян и дагестанцев являются в ряде случаев локусы (обитание вне дома, в углах, хозяйственных постройках), время появления (темное время суток), зоо- и антропоморфные ипостаси (в образе кошки, старика), амбивалентность (патронаж и злокозненность), функции (наваливаться и душить человека, связь с прядением и ткачеством), способности (предсказывать судьбу, покровительствовать домашнему очагу, членам семьи и домашним животным). Эти аналогии можно объяснить древними ареальными контактами.

---

<sup>1</sup> Велимир Влх. Русское язычество и шаманизм. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2006. С. 76.

<sup>2</sup> Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001. С. 30-31.

<sup>3</sup> Русский фольклор: Хрестоматия для высших учебных заведений / Сост. Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2002. С. 176.

Близкие к домовым образы существовали и в мифологиях европейских народов. Например, в римской мифологии боже-ствами-покровителями семей, общин и принадлежащих им зе-мель являлись *лары*. К *ларам*, которых связывали с культом предков, обращались за помощью. Как правило, *лары* изобража-лись в виде двух юношей в собачьих шкурах и собакой у ног (шкура и собаки символизировали неусыпную бдительность ла-ров). Изображения *ларов* ставились на очаге; иногда их помещали в нише поблизости, откуда вынимали в дни праздников и совер-шали им жертвоприношения и возлияния<sup>1</sup>. Иногда *ларов* отожд-ествляли с *пенатами* – боже-ствами-хранителями в римской ми-фологии. Они охраняли дом и особенно запасы продовольствия. Кроме пенатов домашних и семейных, были пенаты «государ-ственные», всего римского народа<sup>2</sup>.

Подводя итог характеристике образа домового у народов Дагестана, хотелось бы обратить внимание на некоторые особен-ности его ипостасей, времени и способов появления. Так, при описании ипостасей и атрибутов домового, мы отмечали, что у лакского домового *Сухасулу* на ногах вместо обуви были черепки глиняной посуды; не имевший одной ноздри табасаранский до-мовой *Рух*, прежде чем навалиться на человека, приделывал на лице вторую ноздрю из глины; тело домового *ХъегIело* у хунзах-цев состояло из обожженной глины так же, как и его волшебный атрибут – шапка невидимка; домового *Рехье* у ахвахцев мог при-нимать форму глиняного кувшина. Характеризуя мифологему разбиваемого сосуда, Е.В. Антонова писала: «Характерно, что со-суды заменяют живые существа<sup>3</sup>. Следует отметить, что сосуды являлись универсальным символом женского начала и символи-зировали утробу *Великой Матери*, убежище, защиту, сохранение, питание, плодородие<sup>4</sup>, а сюжет о сотворении человека из глины является одним из наиболее широко распространенных мифоло-

---

<sup>1</sup> Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 239.

<sup>2</sup> Там же. С. 337.

<sup>3</sup> Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия. М.: Наука, 1984. С. 121.

<sup>4</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 316.

гических мотивов<sup>1</sup>. В частности, в Священном Коране по этому поводу приводятся слова *Аллаха*: «Воистину, Мы сотворили человека из сухой звонкой глины, из ила, отлитого в форме» (Аль-Хиджр, 26-27)<sup>2</sup>. Указанные обстоятельства наводят на мысль о том, что, во-первых, образ домового зародился еще в эпоху до распада пранакско-дагестанского этноязыкового единства в эпоху средней бронзы<sup>3</sup>, а, во-вторых, что этот образ вобрал в себя функции и характеристики патрона гончарства.

Следует отметить, что одной из характерных особенностей дагестанского домового являлось то, что он чаще всего был безмолвен<sup>4</sup>. В контексте рассматриваемой нами связи между домовым, вобравшим в себя функции и характеристики патрона гончарства, и его морфологии представляется интересным соотношение его немоты («Немота – в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых»<sup>5</sup>) с весьма показательными находками женских статуэток из Южного Туркменистана и Анатолии периода развитой бронзы, где все фигурки в прямом смысле безмолвны: ни у одной у них нет изображений рта<sup>6</sup>.

При описании характеристик и ипостасей домового у различных народов Дагестана, указывалось, что у каратинцев *Рисидобо* и у акушинцев *Кивбилси* помогали людям ткать ковер, атрибутом *ХьегIело* у хунзахцев были ножницы, а волшебным предметом *Рух* у табасаранцев был клубок нитей, у цудахарцев *Чебилхьхьан* и у мекегинцев *Кибирхан* носили на шее ожерелье из деревянных пряслиц. Все эти факты свидетельствуют о связи некоторых дагестанских домовых с ткачеством, возникновение ко-

---

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2-х т. М., 2010. Т. 2. С. 401.

<sup>2</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. Казань, 2004. С. 46.

<sup>3</sup> См.: Гаджиев М.Г. О демографических и этногенетических процессах в Дагестане в первобытную эпоху // Алародии (этногенетические исследования) / Отв. ред. М.А. Агларов. Махачкалал, 1995. С. 20.

<sup>4</sup> См.: Сефербеков Р.И. К характеристике мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С.78-79.

<sup>5</sup> Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской календарной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 48.

<sup>6</sup> См.: Массон В.М., Сарианиди В.И. Среднеазиатская культура терракота народов Востока эпохи бронзы: Материалы и исследования. М.: Наука, 1973. С. 30, 53.

торого на территории Дагестана и Северного Кавказа исследователи относят к эпохе энеолита (V-IV тыс. до н.э.)<sup>1</sup>.

Следует отметить, что эта связь наблюдалась и у других народов мира. Например, в русском фольклоре женой домового была *Кикимора*, любимым занятием которой было прядение<sup>2</sup>. «Искусство прядения и изготовления тканей было одним из приобретений человечества в эпоху палеолита. Поскольку изготавливали пряжу и ткани женщины, эти занятия ассоциируются с богиней»<sup>3</sup>, – отмечал А. Голан, подразумевая под богиней *Великую Богиню-мать*. На этой же точке зрения стоит и Дж. Купер, который писал: «Все *Великие Матери* – ткачихи или прядильщицы, ткущие паутину из нити судьбы»<sup>4</sup>. Он считал, что боги-патроны ткачества и боги судьбы тесно связаны: «Изначальный Великий Ткач – это создатель вселенной, ткущий на ткацком станке жизни судьбы всего сущего. Все богини Судьбы и времени – прядильщицы и ткачихи»<sup>5</sup>.

Практически у всех народов Дагестана домовый проникал извне в жилище в темное время суток. То обстоятельство, что демоны и другие силы зла особенно активны в это время суток, отмечают многие исследователи. В частности на это указывает Дж. Купер, который писал: «Ночь, тьма означают хаос, смерть, безумие, разрушение, возвращение к утробному состоянию мира»<sup>6</sup>.

Из темного времени суток особенно большую значимость придавали полночи. Как указывает Н. Лауренкене, «двенадцать часов ночи – это переходный момент, во время которого, по представлениям об архаичном празднике, исчезали границы между мирами, поэтому начинались чудеса – явления, характерные для потустороннего мира»<sup>7</sup>. На то, что полдень и полночь счита-

---

<sup>1</sup> См.: Марковин В.И., Мунчаев Р.М. Северный Кавказ: Очерки древней и средневековой истории и культуры / Отв. ред. Х.А. Амирханов. М, 2003. С. 37-38; История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. / Отв. ред. А.И. Османов. М., 2004. Т.1. С. 36.

<sup>2</sup> Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. С. 112.

<sup>3</sup> Голан А. Миф и символ. 2-е изд. М.: Русслит, 1994. С. 171.

<sup>4</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 199.

<sup>5</sup> Там же. С. 329.

<sup>6</sup> Там же. С. 218, 338.

<sup>7</sup> Лауренкене Н. Представления о месяце и интерпретация видимых на нем пятен в балтийской мифологии // Балто-славянские исследования XV: Сборник научных трудов / Пер. с литов. М.В. Завьяловой. М.: «Индрик», 2002. С. 377.

ются моментами таинственными и критическими, отмечал и Д.К. Зеленин<sup>1</sup>.

Н.А. Криничная обращала внимание на тот факт, что дорога «туда» и «обратно» открываются с закатом и восходом солнца. Подобная временная соотнесенность, на ее взгляд, не случайна: «восход, полдень, закат, полночь – это те краткие моменты в суточном цикле, когда сакральное время прерывается в профанное, что создает предпосылки для коммуникации между мирами»<sup>2</sup>. По ее мнению, особенно важным и таинственным являлся заход солнца – «то есть один из четырех моментов суточного цикла, когда сакральный континуум и профанный хронотоп оказываются взаимопроницаемыми и по временным, и по пространственным параметрам»<sup>3</sup>.

Как мы уже отмечали, модусами проникновения домового в жилище были дымоход и дверной порог. Общеизвестна значимость в мифологиях такого модуса перемещения в пространстве как дымоход, который, как известно, являлся «входом» из одного мира в другой»<sup>4</sup>. Как отмечал Дж. Купер, «дымоход – любое отверстие в крыше храма, шарта, вигвама и т.п. представляет собой проход для перемещения «на небеса» (солярные ворота), от временного к вечному, от пространства к безграничности»<sup>5</sup>.

Одним из способов проникновения домового в жилище был дверной порог. Н.Л. Жуковская видит в нем отголосок когда-то семантически значимого «переходного» ритуала: пересечение границы двух миров, один из которых снаружи, другой – внутри, первый – чужой, второй – свой. В первом заключена опасность<sup>6</sup>.

Следует отметить, что в мифологиях народов мира порог олицетворял проход от профанного к сакральному, от внешнего профанного к внутреннему сакральному пространству, вхожде-

---

<sup>1</sup> См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С. 418.

<sup>2</sup> Криничная Н.А. Легенды о невидимом граде Китеже: контакты между мирами // ЭО. 2003. № 5. С. 88.

<sup>3</sup> Там же. С. 93.

<sup>4</sup> Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 125.

<sup>5</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 83.

<sup>6</sup> Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986. С. 123.

ние в новый мир. Как граничный символ означал место встречи естественного и сверхъестественного<sup>1</sup>.

Как указывает В.А. Дмитриев, у народов Северного Кавказа была распространена магия дверного проема. Почитанием пользовалась и притолока, именовавшаяся часто «верхний порог»<sup>2</sup>. Например, в традиционном жилище осетин «границы жилого пространства условно делились на «проницаемые» и «непроницаемые». Стены, изгороди, ограды – непроницаемые границы: их функция – жесткое отделение внутреннего пространства от внешнего. Дверные проемы, ворота, проемы в изгороди, оконные проемы относятся к проницаемым границам, так как посредством их осуществлялась связь внутреннего и внешнего пространства. В обрядах и обычаях основное внимание уделялось дверному проему, и особенно такой его составляющей, как порог, через который надо переступить, чтобы попасть из внешнего пространства во внутреннее и наоборот»<sup>3</sup>.

Как отмечает Н.А. Криничная, «при совмещении определенных локальных и темпоральных координат и достигается тот самый сакральный хронотоп, при котором происходит «размыкание» миров. И оба континуума, противопоставленные, не соотносенные друг с другом, оказываются взаимопроницаемыми. Этим обстоятельством и объясняется открывающаяся перед человеком возможность увидеть пришельца из иного континуума, равно как и появление его «здесь»<sup>4</sup>.

Давая характеристику домовому, часто подчеркивались его невидимость и немота. Исследователи символики отмечают особую семантическую значимость невидимости, которая означала смерть, магические силы<sup>5</sup>. Безмолвие приравнивалось к небы-

---

<sup>1</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. С.256.

<sup>2</sup> Дмитриев В.А. Концептуальное пространство традиционной культуры и пространственное поведение народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 99.

<sup>3</sup> Бесолова Е.Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008. С. 148.

<sup>4</sup> Криничная Н.А. Водное божество: магия расчесывания волос как предпосылка к сотворению бытия (по севернорусским фольклорно-этнографическим материалам) // ЭО. 2013. № 1. С. 139.

<sup>5</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 215.

тию<sup>1</sup>. Изучая славянский фольклор, на это обстоятельство обратила внимание и С.М. Толстая. Она пишет: «Чаще всего домовый молчит, а молчание наряду с невозможностью роста, перевернутостью и др. является характерным признаком потустороннего мира»<sup>2</sup>.

В некоторых неординарных ситуациях домовый у андийцев, бежтинцев, андалальцев, гидатлинцев, акушинцев, цудахарцев переставал быть немым и предсказывал судьбу. Последнее обстоятельство, по мнению А. Голана, свидетельствует о связи с потусторонним миром: «Бог преисподней считался вещим»<sup>3</sup>.

Примечательно, что такими же качествами предсказания будущего обладал домовый и у других народов, например, у славян. «В русском фольклоре домовый душит во сне, предсказывает добро или зло, любит или не любит скотину»<sup>4</sup>, – пишет Э.В. Померанцева. На эти функции демона указывает и Н.П. Гордеев: «Домовой может душить ночью во сне человека, и тогда его нужно спросить: «к худу или добру»<sup>5</sup>.

Анализируя образ и функции домового у славян, Д.К. Зеленин писал: «Домовой невидим, но иногда он показывается людям, чаще всего, приняв облик самого хозяина дома, живого или мертвого. Он появляется также в виде старика с длинными седыми спутанными волосами и бородой, иногда без бровей. Бывают домовые женского рода. Домовой в общем не зол, но иногда он сердится на людей и тогда мстит им. Когда он наваливается на спящего, он тем самым предсказывает будущее...»<sup>6</sup>.

При описании оберегов и приемов, призванных предотвратить появление домового отмечалось, что андалальцы, каралальцы, койсубулинцы, салатавцы, табасаранцы и ногайцы совершали

---

<sup>1</sup> Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1990. С. 144.

<sup>2</sup> Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 119.

<sup>3</sup> Голан А. Миф и символ. 2-е изд. М.: Русслит, 1994. С. 32.

<sup>4</sup> Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 102.

<sup>5</sup> Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // ЭО. 2002. № 6. С. 52.

<sup>6</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С. 413.

особый катартический обряд<sup>1</sup>, направленный на нейтрализацию его злокозненных действий. Для того чтобы домовый не приходил наваливаться и душить, прибегали к ритуальному самоосквернению. Для этого, кушая хлеб в отхожем месте, справляли естественную нужду. Интересно отметить, что аналогичные по смыслу обряды (осквернение для очищения) существовали в аграрной сфере<sup>2</sup> и охотничьем промысле<sup>3</sup> дагестанцев.

Итак, исходя из представленного материала, можно отметить, что домовый является синкретичным образом в мифологии народов Дагестана. Сложность этого образа выражается в сочетании в одном персонаже многих противоречивых и амбивалентных черт и характеристик, среди которых можно выделить следующие: дуализм злого (наваливается и душит человека во сне) и доброго (наваливается не на всяких, а в основном на хороших и безгрешных людей, которые после смерти попадут в рай, исполняет желания, связан с изобилием) начал; неясной гендерной природе (среднего рода; андрогинность, выражающаяся в сочетании (через атрибуты) женских и мужских половых черт), полиморфизм (аморфность, фито-, зоо- и антропоморфность), сверхъестественность и потусторонность (невидимость, физические аномалии, немота, появление в темное время суток, левосторонность, обладание волшебными предметами), полифункциональность (демон болезни, патрон дома, семьи, детей и домашних животных, антагонист детей и домашних животных, аграрное божество, патрон ремесел (гончарство, ткачество, обработка шкур, мельничное дело)<sup>4</sup>.

Следует отметить некоторую условность отнесения к домовым мифологических персонажей народов Дагестана, приходящим в жилище извне (в ряде случаев локус их обитания – мельница) для контакта с человеком, слабых их патронажных функ-

---

<sup>1</sup> См.: Сефербеков Р.И. Об одном земледельческом катартическом обряде табасаранцев // Кавказоведческие разыскания. Тбилиси: Тбилисский госуниверситет им. И. Джавахишвили, 2011. С. 330-337 (на рус., груз., англ. яз.).

<sup>2</sup> См.: Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995. С. 11-12.

<sup>3</sup> См.: Сефербеков Р.И., Магомедов И.А. Когда охотник «вышел прогуляться»: Условный охотничий язык табасаранцев // Родина. 2009. № 6. С. 114; Алигаджиева З.А., Сефербеков М.Р. Из охотничьих обрядов и верований аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2013. № 4. С. 135.

<sup>4</sup> Seferbekov R.I. The House-Spirit (Domovoj) in Dagestan // Iran and the Caucasus. Leiden-Boston: BRILL, 2015. № 19. P. 139-144.

циях<sup>1</sup>. Это свидетельствует о том, что представления о домовом сформировались в разные исторические эпохи и опосредованно отражают общественные, социально-экономические и культурные процессы, происходившие в Дагестане в различные исторические периоды.

Анализируя истоки возникновения образа домового, С.А. Токарев отмечал, что его происхождение, очевидно, относится к тому времени, когда с разложением родового строя отдельная семья сделалась самостоятельной общественной единицей, и что в основе возникновения образа домового лежит культ предков<sup>2</sup>. По его мнению, настоящего своего развития культ предков достигает лишь на стадии патриархально-родового строя, поскольку культ предков есть почитание умерших мужчин-сородичей. Он же объяснял образ почитаемого предка соединением трех первичных представлений: идеи души умершего, тотемического прародителя и семейно-родового покровителя<sup>3</sup>.

На наш взгляд, зарождение этого образа (как и образа «домовой змеи») можно отнести к более ранним эпохам – неолиту и энеолиту, к переходу от раннепервобытной общины охотников и собирателей к позднепервобытной общине земледельцев и скотоводов, которые привели к кардинальным изменениям во всех сферах жизнедеятельности первобытных коллективов населения Горного Дагестана и отразились на их бытовом укладе, образе жизни, идеологии, и в конечном итоге, на общественном строе.

С переходом к оседлому образу жизни связано и появление постоянных поселений с фундаментальными каменными жилищами вместо прежних охотничьих стоянок. Они и явились локусами обитания изучаемых мифологических персонажей. Переход к производящему хозяйству вызвал переворот и в духовной жизни древнейших земледельцев, наложив свой отпечаток на их верования и культы. Именно в это время появляются культы плодородия и предков, с которыми тесно связано возникновение мифологических образов «домовой змеи» и домового. Кроме того,

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. К характеристике мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Лавровский (среднеазиатско-кавказских) чтений 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 78-79.

<sup>2</sup> Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 97.

<sup>3</sup> См.: Токарев С.А. Ранние формы религий и их развитие. М., 1964. С. 259, 285.

на наш взгляд, в формировании этих образов большую роль сыграли представления о хозяине определенного локуса<sup>1</sup>.

Археологически фиксируемый качественный сдвиг в социально-экономическом развитии дагестанского общества, связанный с переходом от первобытности к цивилизации, наблюдается в албано-сарматский период (IV в. до н.э. – IV в. н.э.), сопровождающегося и существенной трансформацией и развитием религиозно-идеологических представлений. Это хорошо прослеживается, в частности, по погребальным памятникам, содержащим весомую информацию по духовной культуре дренедагестанских племен. Одним из проявлений значительных преобразований в идеологической сфере (религиозные воззрения, мифология) явилось усложнение похоронного ритуала местного населения, появление новых ведущих черт и многочисленных деталей погребального обряда. Речь идет о наблюдаемом в ряде погребений (Урцекский некрополь, Дербентский могильник I-II вв. н.э., склеп II-III вв. н.э. поселения Ганзир) специальном помещении в могилу под голову умершему разнообразных предметов (бусы, нож, наконечник стрелы или копья, кремневый ретушер-огниво), объединенных определенными качествами. По мнению М.С. Гаджиева, указанные предметы исполняли роль оберегов, охранительных средств, призванных защитить («заснувшего») покойника от действия демонических существ (домовой, демон-антагонист беременных и рожениц) и обеспечить его душе безопасный переход в загробный мир<sup>2</sup>.

Таким образом, кардинальные изменения в социально-экономическом развитии дагестанского общества в албано-сарматскую эпоху, сопровождавшиеся активным разложением первобытнообщинных отношений и становлением раннеклассо-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. К проблеме генезиса мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Материалы международной научной конференции «Дагестан в кавказском историко-культурном пространстве», посвященной 90-летию Института ИАЭ ДНЦ РАН. 21-22 октября 2014 г. Махачкала, 2014. С. 156-157; он же. К характеристике мифологического образа домового в верованиях народов Дагестана // Лавровский сборник. Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. Этнология, история, археология, культурология. – СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 378-380.

<sup>2</sup> См.: Гаджиев М.С. Археологические реалии мифологического образа // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып. 1. С. 185-188.

вого общества и его хозяйственно-экономической и социальной ячейкой – малой (простой, нуклеарной) семьей<sup>1</sup>, привели к существенной трансформации и усложнению религиозных и мифологических представлений, что прослеживается на археологическом материале и отражено в функциях, ипостасях и атрибутах мифологического персонажа домового.

### § 3. ДЕМОНЫ-АНТАГОНИСТЫ БЕРЕМЕННЫХ, РОЖЕНИЦ И НОВОРОЖДЕННЫХ

Если «домовые змеи», с которыми связывали домашнее благополучие, изобилие и достаток в доме, были в целом благодетельны, а образ домового – двойственен и амбивалентен (как злокозненные, так и попечительные действия), то демоны, основным объектом которого были беременные, роженицы и новорожденные, были однозначно враждебны человеку. Они занимали заметное место в мифологиях аваро-андо-дидойской, лезгинской и тюркской этноязыковых общностей Дагестана, а также у даргинцев, лакцев, горских евреев, татов и дагестанских русских.

Мифический персонаж, крадущий плод у беременных женщин, назывался у **андийцев** исламским термином *малаик* («ангел»). По поверьям, он крал плод не у всяких, а у богобоязненных и благочестивых женщин. Женщина ложилась спать беременной, а утром обнаруживала отсутствие плода. Боли при краже плода она не испытывала. «Ангелы» крали шестимесячный (с. Гагатли) плод мужского пола, что видно из фразы «мочИи бурсду» («мальчик улетел»), которую произносили, обнаружив его отсутствие у беременной. В с. Зило в таком случае говорили: «*Малаикади вухий*» («Ангелы забрали»).

На полу у дверного порога (с. Анди) или же на самом пороге (с. Гагатли) как знак своего пребывания *малаик* оставлял несколько капелек крови. В с. Кванхидатль, как говорят, мать находила кровавый отпечаток ноги своего ребенка на дверном пороге или на ларе с мукой. В с. Муни несколько капелек крови обнаруживали у дверного порога и отпечаток пятерни ребенка – на ларе с мукой.

---

<sup>1</sup> История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 126-154.

Считалось, что женщина после кражи плода в дальнейшем могла еще иметь детей. В с. Муни полагали, что, если «ангелы» направлялись с украденным плодом в засушливое место, то детей у женщины не будет еще 7 лет, а если во влажное место – она в дальнейшем сможет еще иметь детей.

По рассказам, украденный ребенок в дальнейшем незримо оберегал свою мать вплоть до ее смерти (с. Кванхидатль). Говорят, что после смерти такие женщины попадали в рай. «Ангелы» будто бы уносили украденных детей на седьмое небо (с. Зило), где они сами превращались в ангелов (сс. Анди, Гагатли, Зило).

В некоторых андийских селениях считали, что плод у женщин крали «горные ангелы» – *Будалол* (с. Кванхидатль), *БудагЮл* (с. Муни). Эти ангелы обитали высоко в снежных горах. Они покровительствовали диким животным и охотникам. При краже плода «горные ангелы» как знак своего пребывания также оставляли несколько капелек крови на пороге жилища. Обнаружив исчезновение плода, произносили фразу: «*Будалолуди мийон*» («*Будалол* унесли»). Куда *Будалол* девают украденный плод – неизвестно. Полагали, что впоследствии украденные дети жили среди *Будалол* как святые, а родители встречались с ними на том свете, в раю. Считалось также, что *Будалол* крали плод не только у людей, но и у коров (с. Кванхидатль).

Андийцы верили, что если ребенок улыбается во сне, значит, он видит своего ангела<sup>1</sup>.

Итак, демонами-антагонистами беременных в мифологии андийцев были ангелы *малаик* и «горные ангелы» *Будалол* // *БудагЮл*.

**У годоберинцев** мифические существа, крадущие ночью плод у беременных женщин, называются *Будалиял*. Считалось, что они обитали на вершине горы «*Будалиялдуб беэл*», расположенной у андийских селений Зило и Риквани. По поверьям, *Будалиял* крали плод не у всякой, а у благочестивой и богобоязненной женщины, которая после смерти попадала в рай, где встречалась с украденным у нее ребенком, являвшимся ей в облике ангела. Рассказывают, что в 40-х гг. XX в. в с. Годобери произошел слу-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 3. С. 81.

чай, когда *Будалиял* похитили восьмимесячный плод у одной богобязанной женщины, которая вскоре после этого случая скончалась<sup>1</sup>.

У **ахваццев** местом обитания *Будалаал* будто бы была гора Тархо вблизи Богосского хребта. Они невидимы для простых людей и видимы для отдельных праведников. По рассказам последних, *Будалаал* по внешнему облику напоминают людей, их домашние животные – туры. Считалось, что когда кто-либо из *Будалаал* умирал, для возмещения потери, они крали плод из утробы земных женщин, отличавшихся безгрешностью и благонравием. Украденный ребенок впоследствии будто бы превращался в *Будалаал*. Например, имеется свидетельство, что они похитили плод у одной женщины из с. Тадмагитль. Ее муж будто бы общался с *Будалаал*, обладал даром «видеть» их. Похитив плод, *Будалаал* оставляли на подоконнике след от ноги украденного ими ребенка, и увидеть этот след якобы могла только его мать, которая после смерти попадала в рай. Говорят, что в местах, где обитали *Будалаал*, видели на камнях следы детских ног и слышали голоса читавших нараспев молитвы из Корана<sup>2</sup>.

Функциями антагониста беременных, рожениц и новорожденных у ахваццев обладала и «Мать болезней» *Рокь'ерольли ила*. Ее представляли в облике старой, безобразной женщины с длинными растрепанными волосами, с острыми когтями и клыками. «Особенно опасной в представлениях народа она была для роженицы и ребенка. Старуха могла удушить новорожденного, подменить мальчика девочкой, безболезненно выкрасть плод из чрева женщины, наслать смертельный недуг на роженицу или молодую мать. С целью лишить последнюю возможности кормить ребенка, старуха проникала к ней ночью и высасывала молоко. Чтобы этого не случилось, мать ребенка должна была но-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи годоберинцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 4. С. 72.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахваццев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. № 4. С. 140.

сильно на рубашке у груди иглу. По поверьям, старуха боялась только молитвы, железа и света»<sup>1</sup>.

По функциям с образом «Матери болезней» у ахвахцев сближается и другой персонаж – *Хватала // Хъвати // Хъати*. Она имела якобы облик свиньи, но чаще всего, оставаясь невидимой, творила свои черные дела – умерщвляла детей, особенно новорожденных, выкрадывала плод из чрева матери, иссушала грудь кормящей женщины и проч.<sup>2</sup>

**У каратинцев** также бытовала вера, что покровители диких животных *Будали // Будалди* крадут плод из утробы (вариант: крадут младенцев при родах) у отдельных отличающихся безгрешностью и благонравием земных женщин во время их беременности. Похитив плод, они оставляли в качестве следов своего пребывания капельки крови на подоконнике или пороге жилища. Украденный ребенок впоследствии будто бы превращался в *Будали*. Говорят, что в местах, где обитали *Будали*, видели на камнях следы детских босых ног<sup>3</sup>.

По данным других авторов, *Будалди* представлял собой маленького человечка в штанах, рубахе, в кожаной обуви с резко загнутыми вверх концами, без признаков растительности на голове и лице и без головного убора. Половину его лица занимал рот с частыми, острыми, иглоподобными зубами. Он проникал в чрево матери и похищал оттуда плод, а также душил детей в колыбели. Оберегами от него служили молитвы и острые железные предметы. Он также не переносил света<sup>4</sup>.

Как это видно из описания, *Будалди* был демоном-антагонистом беременных и новорожденных.

**У дидойцев** демонами-антагонистами беременных были горные духи *Будалаби*. По поверьям, они проникали в жилище через дымоход и через него же исчезали вместе с украденным ребенком. Говорят, что *Будалаби* крали 4-5 или 8-9 месячный (с.

---

<sup>1</sup> Лугуев С.А. Ахвахцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 315.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каратинцев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 5. С. 57.

<sup>4</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Каралал (каратинцы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2009. С. 166-167.

Кидеро) плод мужского (с. Кидеро, Акди) или женского пола (с. Кидеро) у богобоязненных и благочестивых женщин. Иногда плод крали непосредственно перед родами (с. Акди). Вынимали они плод из утробы матери через правый рукав ночной рубахи женщины. Говорят, что потом этот бок у женщины постоянно чесался (с. Акди). После кражи плода на подоконнике (с. Кидеро) и крыше жилища (с. Акди) обнаруживали испачканные кровью следы детских босых ног. Обнаружив пропажу плода, говорили: «Будалаза хехби рижин» («Будалаби ребенка забрали») (с. Кидеро).

Считалось, что *Будалаби* уносили похищенных детей к себе, на гору «Будалазас хИон» («Гора *Будалаби*»), где затем воспитывали их на свой лад (с. Кидеро). В пути они делали привалы и подвешивали украденного ребенка на сук какого-либо дерева. Если сук дерева был сухим, то детей у женщины больше не было (с. Акди)<sup>1</sup>. Верили, что, если после кражи ребенка, на подоконнике обнаруживали кровавые следы детских ног, то его мать в дальнейшем сможет еще иметь детей. Если же следов не обнаруживали, то детей у нее уже не было (с. Кидеро).

Говорят, что *Будалаби* крали плод не только у людей, но и у коров (с. Кидеро)<sup>2</sup>.

У **бежтинцев** домовый *Рохо* был антагонистом беременных женщин и новорожденных. По поверьям, *Рохо* мог «засушить» молоко у кормящей матери, выкрасть плод из утробы беременной или умертвить его там, подменить новорожденного и т.п.<sup>3</sup>

В мифологии **гинухцев** демонами-антагонистами матери и ребенка были несколько персонажей. Одними из них были *Будалай* – обитавшие в горах антропоморфные существа мужского пола, имевшие огромный рост. Они представляли смертельную опасность для встретившихся с ними в горах человека или животного. Время от времени они спускались с гор в селения, в основном для похищения детей сразу же после их появления на

---

<sup>1</sup> Инф. Магомедова Сакинат Магомедовна, 1930 г.р., с. Акди Цунтинского района РД.

<sup>2</sup> Инф. Абдулаев Ахмед Омарович, 1962 г.р., Курбаналиева Патимат Абдулаевна, 1934 г.р., Мусаева Сапийат Абумуслимовна, 1930 г.р., Омарова Патимат Абдулхаликовна, 1938 г.р., с. Кидеро Цунтинского района РД.

<sup>3</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 1994. С. 237.

свет. Они могли перевоплотиться в людей. Приняв облик мужчины или подростка, *Будалай* проникали в жилище, где происходили роды, и похищали появившегося на свет младенца. Они уносили младенца в свое, расположенное высоко в горах, жилище, где затем воспитывали его на свой лад. Существовало поверье, что, если по пути к своему жилищу *Будалай* укладывали младенца на сухую землю, то его мать в дальнейшем уже не могла больше иметь детей, а, если – на сырое место – была способна к деторождению.

Другим демоном был *Ххата*, которого представляли в облике женщины с длинными спутанными волосами, с лицом темного цвета и клыкастым ртом. Незримо проникнув в жилище, где происходили роды, *Ххата* похищала ребенка, чаще всего девочку (к которым она почему-то испытывала особую неприязнь), и душила его. Для матери ребенка визит *Ххата* заканчивался тяжелой болезнью и зачастую – смертью. Наряду с демоном *Ххата*, большую опасность для роженицы и ее ребенка представлял другой злой дух – *Зазахи*<sup>1</sup>.

Итак, можно сделать вывод, что в мифологии гинухцев демонами-антагонистами беременных, рожениц и новорожденных были *Будалай*, *Ххата* и *Зазахи*.

У **гунзибцев** антагонистом рожениц и новорожденных являлся дух гор *Будалалил Раженли*. Его представляли в облике огромного и сильного мужчины. Незадолго до родов он похищал плод из утробы матери и уносил его в свое жилище, расположенное в недоступных горах, где затем растил ребенка на свое усмотрение<sup>2</sup>.

У **хваршин** беременные женщины особенно в последние месяцы перед родами опасались демоническую женщину *Будалла ба*, которая, по поверьям, была способна похитить ребенка из утробы матери. Она проникала в жилище через окно и, похитив плод, оставляла на подоконнике два кровавых следа как знак своего пребывания. В последние два месяца перед родами, в каждую пятницу беременная женщина в качестве умиловительной

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Гинухцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2006. С. 105-106, 155-156.

<sup>2</sup> Ризаханова М.Ш. Гунзибцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2001. С. 179.

жертвы оставляла на подоконнике пищу для *Будалла ба*. Этому демону приписывали также способность вызывать преждевременные или поздние роды. Говорят, похитив плод, демон летел как птица, и по пути к месту своего обитания, он садился отдохнуть на верхушку какого-либо дерева. Если он садился на верхушку высохшего дерева, то, считали, что детей у матери, у которой был похищен плод, больше не будет, а, если на макушку зеленого – она сможет в дальнейшем забеременеть. По одной из версий, украденные дети в дальнейшем превращались в лесных и горных духов *Будалла* – патронов диких животных и охоты у хваршин. По другой версии, *Будалла ба* хоронили украденных ими детей возле «священного озера» «НецІекІар», находящегося высоко в горах. У этого озера будто бы обитали души невинно убиенных и так и не увидевших белый свет детей. Сами же *Будалла ба* обитали на вершинах гор «Адаллашугъель-мегъер» и «Зубба»<sup>1</sup>.

В большинстве селений **андалальцев** демон-антагонист рожениц назывался *ГудучІ*. В с. Согратль демона называли *ГегучІ*. Примечательно, что в с. Чох «гегучІ» – это хлеб-баранка, которым награждали победителей различных соревнований во время праздника первой борозды. В большинстве сел затруднялись описать внешний вид этого персонажа. По данным З.А. Ибрапиловой, записанным ею в с. Бацада, «*ГудучІ* – мифическое существо женского рода неопрятной наружности. Являясь «злым духом», она, по народному поверью, забирала детей из утробы матери. Женщина могла беременной лечь ночью спать, а утром – не обнаружить себя таковой»<sup>2</sup>. Боли при краже ребенка из ее утробы женщина не испытывала. Крали плод у избранных, богобоязненных, благочестивых женщин, которые в дальнейшем иметь детей уже не могли. После кражи плода *ГудучІ* оставляла одну (сс. Согратль, Ругуджа, Бацада, Кудали, Шуланиб) или несколько (с. Чох) капелек крови на пороге жилища (сс. Ругуджа, Чох) или за

---

<sup>1</sup> Мусаева М.К. Хваршины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 104-105, 174-175.

<sup>2</sup> Ибрапилова З.А. Брак и семейно-бытовые обряды аварцев Андалала (традиции и инновации): Дис. ... кандидата исторических наук. Махачкала, 2002. С. 117.

ним (с. Кудали), или же одну каплю крови на ночной рубашке женщины (с. Бацада)<sup>1</sup>.

В каждом селении описывалось по несколько случаев кражи демоном плода у конкретных женщин (назывались имена и фамилии). Старожилы затруднялись указать пол украденного плода, что, вероятно, связано со сроками формирования и особенностями анатомии еще не сформировавшегося ребенка. В с. Чох полагали, что *ГудучI* крадет плод не только у людей, но и у коров, оставляя при этом несколько капелек крови за порогом хлева.

Беременные женщины, которые боялись за свой плод для того «чтобы *ГудучI* не пришла», рассыпали золу (производное огня) за порогом (граница миров) двери.

Украденных детей демоны будто бы уносили на небеса, где они превращались в ангелов (сс. Кудали, Шуланиб). По другой версии, детей уносили на вершину «Къили-мегIер» («Седлогора»), где они превращались в *Будулаал* или *Будалаал*<sup>2</sup> (сс. Согратль, Ругуджа, Шулани, Бацада). Оказавшись вблизи «Седлогоры» некоторые люди будто бы слышали, как *Будалаал* нараспев читали молитвы из Корана. Во время обряда вызывания дождя андалальцы резали черного барана, мясо варили до тех пор, пока оно не отделялось от костей. Эти кости, не сломав их, закапывали в землю на вершине горы «для голодных *Будалаал*» (с. Ругуджа). По верованиям жителей с. Согратль, *Будалаал* обитали на горе, в местности «БудалагIзабазул рукъ» («Дом *Будалаал*»), вблизи с. Наказух. Здесь якобы также люди слышали голоса, читавших нараспев молитвы детей и следы их босых ног. В этом же селении сохранилось предание о святом праведнике Будал-ГIахIмаде, который, как говорят, жил на вершине самой высокой горы Андалала. Он будто бы мог зимой принести неизвестно откуда букет цветов. Этот святой покровительствовал диким животным, и охотники испрашивали у него разрешения на убийство дичи. В с. Бацада считали, что покровителями природы, ее фауны и флоры, являются *БудулагIзаби* и *XIурулGинзаби*. В первых превращаются

---

<sup>1</sup> Алигаджиева З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2012. С. 35-37.

<sup>2</sup> См.: Агларов М.А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 37-38, 41-42.

дети, украденные демоном *ГудучI* из чрева матери, во вторых – утонувшие, тела которых бесследно унесла река. Когда входили в лес или подходили к реке, было принято здороваться: «Ассаламу гГалейкум, *БудулагIзаби, ХирулгIинзаби!*».

В с. Шуланиб также верили, что украденные дети затем превращались в *Будалаал* и обитали на «Седло-горе». Они будто бы показывали дорогу заблудившимся охотникам<sup>1</sup>.

Демон-антагонист беременных у **каралальцев** также назывался *ГудучI*. Его представляли в женском образе. Основной функцией этого демона была кража плода у беременных женщин. Женщина ложилась спать беременной, а утром не обнаруживала у себя плода. Боли при краже плода демоном она не испытывала. Знаком похищения *ГудучI*ем плода служил кровавый отпечаток детской ноги на камнях возле кладбища, что, возможно, свидетельствует о том, что этот демон мог совмещать в себе и функции кладбищенского демона, либо то, что местом его обитания служил этот локус. Куда демон уносил украденный плод – не известно. Рассказывают, что в с. Урух-сота еще в дореволюционное время *ГудучI* украл плод у жительницы этого села – Рабият. Через несколько лет после происшедшего, в тот момент, когда эта женщина работала в поле, к ней вдруг подошел незнакомый мальчик в желтой одежде. Она спросила его: «Кто ты?». Мальчик ответил ей: «Я твой сын и меня к тебе привели ангелы»<sup>2</sup>.

У **хунзахцев** демон, крадущий плод из утробы матери, назывался *ХудучI*. Внешний облик и место обитания этого персонажа были неизвестны. Основной функцией демона была кража в темное время суток трех- или семимесячного (с. Гозолоколо) плода мужского пола (с. Хунзах) у беременной женщины. Боли при краже плода из ее утробы женщина не чувствовала. Обнаружив пропажу плода, говорили: «*ХудучI*аль бахъун ун буго» («*ХудучI* забрал»). Демон крал плод не у всяких, а у избранных, благочестивых, богобоязненных, отмеченных печатью *Аллаха* («*Аллагъасул вали*») (с. Гонох) женщин, от которых исходила

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 61-62.

<sup>2</sup> Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2013. № 16. С. 125.

благодать («баракат») (с. Гозолоколо). После кражи плода *ХудучI* оставлял одну (сс. Хунзах, Гонох, Гозолоколо), три (сс. Цада, Батлаич) или несколько (сс. Тануси, Харахи) капелек крови на пороге или постели (с. Гозолоколо) женщины. В одних селениях (Цада, Батлаич, Тануси, Харахи) считали, что после кражи плода детей у женщины больше не будет, а в других (Хунзах, Гонох, Гозолоколо, Тануси) – она сможет в дальнейшем забеременеть и родить ребенка. В с. Харахи полагали, что, если после кражи плода капельки крови обнаруживались на земле, то женщина не сможет больше иметь детей. Если после того как плод украден, демон в пути положит его на землю – детей у женщины больше не будет, а если – на дерево – она сможет в дальнейшем забеременеть. В с. Тануси верили, что украденный плод забирают себе ангелы («малаикал»). В большинстве же сел считали, что украденных детей демоны относят на вершину горы «Къили-мегIер» («Седло-гора»), вблизи Гуниба, к покровителям диких животных *Будалаал*. Здесь на камнях у воды будто бы видели отпечатки мокрых босых детских ног (сс. Обода, Гонох). В с. Харахи полагали, что помимо «Седло-горы» *Будалаал* обитают и на вершине «Горы блаженных» («ГIабдалзазул-мегIер») недалеко от с. Ботлих. Там тоже якобы видели следы мокрых босых детских ног на камнях<sup>1</sup>.

У **келебцев** демонами-антагонистами беременных были горные духи *Мудалаал*. Как считают келебцы, у некоторых особенно благочестивых и богобоязненных беременных женщин *Мудалаал* крали из утробы плод. Говорят, что обычно *Мудалаал* крали плод женского пола (с. Сомода), которому исполнилось 2-3 (с. Сомода), 5-6 (с. Хиндах) или 7-8 (с. Урчух) месяцев. Женщина ложилась ночью спать беременной, а утром не обнаруживала своего плода. Боли при краже плода она не чувствовала. Обнаружив пропажу плода, говорили: «*Мудалааз багъну айла*» («*Мудалаал* забрали»). Знаком пребывания *Мудалаал* была одна (с. Сомода), две-три (с. Урчух) или несколько капелек крови (с. Хиндах) или же кровавое пятно (сс. Сомода, Хонох) на подоконнике (граница миров) жилища. По рассказам, практически в каждом

---

<sup>1</sup>Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 108-109.

селении в прошлом были случаи краж плода, а в с. Урчух у одной женщины *Мудалаал* украли плод дважды, после чего у нее в дальнейшем детей уже не было. В с. Сомода считали, что женщина, у которой был украден плод, могла в дальнейшем иметь детей. Куда *Мудалаал* девают украденный плод – неизвестно. Говорили, что украденный ими ребенок встретит свою мать в раю после ее смерти<sup>1</sup>.

У **салатавцев** демон-антагонист рожениц назывался *ХудучI*. Каков облика этого демона – было неизвестно, «его никто не видел». Говорят, что он проникал в жилище ночью через дымоход. Проникнув в него, *ХудучI* крал трех-четырёх месячный плод (с. Дылым) у беременной женщины во время ее сна. Боли она при этом не чувствовала. Потеря плода обнаруживалась утром. Если обнаруживали мазок крови на корыте для замешивания теста, значит, украденный плод был женского пола (сс. Гуни, Гертма, Зубутли), если же следы крови находили на пороге входной двери (сс. Гуни, Зубутли) или топоре (с. Гертма), то плод был мужского пола. В с. Инча считали, что демон крал плод только женского пола. Здесь знаком пребывания демона была одна капля крови на пятке правой ноги женщины, у которой украли плод. Считалось, что демон крал плод не у всяких, а у добропорядочных и богобоязненных женщин, которые после смерти попадали в рай (сс. Дылым, Гертма, Гуни), и там встречались с украденными у них детьми (с. Зубутли). В с. Дылым считали, что в раю встретятся все – отец, мать и украденный ребенок. Куда демон уносил украденных детей – неизвестно. В одних селах считали, что после кражи плода его мать в дальнейшем сможет еще иметь детей (с. Гертма), в других – что рожать она будет редко (с. Зубутли), в третьих – станет бездетной (в большинстве сел). По словам старожиллов с. Зубутли, оберегов против этого демона не существовало<sup>2</sup>.

Итак, как видно из представленного материала, у андийских народностей демон-антагонист беременных назывался *малаик*,

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г. Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3. С. 79-80.

<sup>2</sup> Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45. С. 74.

*Будалол // БудагЮл (андийцы) // Будалиял (годоберинцы) // Будали // Будалаал (ахвахцы) // Будалди (каратинцы). Функциями антагониста беременных, рожениц и новорожденных у ахвахцев обладали и «Матери болезней» – Рокь'ерольльи ила, Хватала // Хъвати // Хъати.*

У дидойских народностей демоны-антагонисты беременных, рожениц и новорожденных назывались *Будалаби* (дидойцы) // *Будалай* (а также *Ххата, Зазахи*) (гинухцы) // *Будалалил Раженли* (гунзибцы) // *Будалла ба* (хваршины). У бежтинцев домовой *Рохо* был одновременно и антагонистом беременных и новорожденных.

У аварцев демон-антагонист беременных назывался *ГудучI* (андалальцы, каралальцы) // *ХудучI* (хунзахцы, салатавцы), *Мудалаал* (келебцы).

У андийцев и андалальцев демоны-антагонисты крали плод не только у женщин, но и у коров.

Следует отметить, что в большинстве случаев в мифологии аварцев наблюдается связь или совмещение (божественных и демонических) функций (иногда в одном персонаже) демона-антагониста беременных и патрона диких животных и охоты. Иногда один из демонических персонажей – домовой совмещал в себе функции антагониста беременных и новорожденных.

Таким образом, можно сделать вывод, что представления о демонах-антагонистах беременных, рожениц и новорожденных, у аваро-андо-дидойской этноязыковой общности сложились до распада этого единства в эпоху древности.

Вера в демонов-антагонистов беременных, рожениц и новорожденных занимала заметное место и в мифологических представлениях **даргинцев**. У **цудахарцев** демоны, крадущие плод из утробы беременной женщины, назывались *АвлигIуне*. Они невидимы для простых людей и видимы для избранных. В темное время суток демоны крали плод у богобоязненных и благочестивых женщин. Боли при этом женщины не испытывали. Проснувшись утром, они обнаруживали отсутствие плода и несколько капелек крови на полу. Куда демоны уносили украденный плод – неизвестно. Говорят, что, обнаружив пропажу плода, можно было его еще вернуть обратно. С этой целью женщина, стоя на пороге жилища (граница миров), и постукивая друг о друга ситом («Сито

означает дождевые облака, плодородие, акт очищения путем отсеивания шелухи»)<sup>1</sup> и подносом (сито и поднос – женские атрибуты) или же, держа в руках кинжал (мужской атрибут), обращаясь к демонам, произносила следующие слова: «Геле арбукай дила дурхІя чарбате!» («Верните мне похищенного вами ребенка!»). Говорят, что были случаи, когда *АвлигІуне* в первом случае ей возвращали девочку, а во втором – мальчика<sup>2</sup>.

Хотя по поверьям *АвлигІуне* были невидимы, имелись избранные люди, которые обладали способностью видеть их. Говорят, что один старик из с. Куппа видел, как демоны уносили похищенных детей куда-то за гору. Украденных детей демоны будто бы кладут на стол из камня или глины. Собравшись вокруг стола, демоны обсуждают дальнейшую судьбу детей. Если они решают оставить того или иного ребенка у себя, то из-под земли вырывается фонтанчик молока и льется прямо в рот ребенку. Когда тот насытится, фонтанчик иссякает, а когда проголодается – начинает бить снова. Сами демоны не пьют и не едят. Дети, оставленные ими у себя, потом превращаются в таких же *АвлигІуне*. Родители украденных детей после смерти могут надеяться на помощь со стороны *АвлигІуне* на том свете. Детей, которые по каким либо причинам не подходят демонам, они возвращают обратно в утробу матери<sup>3</sup>.

Примечательно, что наряду с демоном-антагонистом беременных у цудахарцев имелась покровительница новорожденных младенцев – *Гали сабилкьун неш* («Мать, выводящая ребенка»), которая незримо покровительствовала ребенку до исполнения ему трех месяцев. Однако, если мать ребенка надевала на него штанишки до того момента, когда ему исполнится три месяца, то патрон детей переставал опекать его<sup>4</sup>. Акушинцы с. Гапшима

---

<sup>1</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 300.

<sup>2</sup> Сефербеков Р. И., Мусаев Ш. Г. Боги и демоны даргинцев-цудахарцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (тезисы общероссийской конференции). Пятигорск, 1997. С. 115.

<sup>3</sup> Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX-XX вв. Махачкала, 1996. С. 122-123; Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований даргинцев-цудахарцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. I. С. 159.

<sup>4</sup> Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX – нач. XX в.: Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2008. Л. 172-173.

считали патроном детей «сына Солнца» *БархИлла дярИя*. Если во время непогоды вдруг из-за туч появлялось солнце, его отражение на тучах, в соответствии с верованиями гапшиминцев, и было сыном Солнца<sup>1</sup>.

У **мекегинцев** была распространена вера в *КIуне* – существ божественного происхождения, считавшихся полулюдьми, полу-божествами, связанными с семейным очагом и потомством людей, способных активно воздействовать на их жизнь и судьбы. Для глаз взрослых эти существа скрыты, но явны для безгрешных младенцев. Когда ребенок улыбался в люльке, говорили, что он улыбается *КIуне*, из чего, вероятно, следует, что этот амбивалентный персонаж покровительствовал и детям.

Укладывая в люльку первый раз нареченного ребенка, старшая из женщин по линии отца напевала:

*КIуне* люльки добры да будут!

*КIуне* сна в ладу да будут!

*КIуне* да сохранят (тебя)!<sup>2</sup>

Однако если обнаруживали, что ребенок исчез из утробы матери, полагали, что его унесли к себе *КIуне*. Дети, которых они уносили к себе, считались священными. В представлениях народа, *КIуне* по своей воле зла людям не причиняли<sup>3</sup>.

**Буркун-даргинцы** считали, что плод из утробы матери крали джинны. Говорят, что такой случай произошел с Залихой из с. Худуц<sup>4</sup>.

У **акушинцев** демон-антагонист беременных и рожениц назывался *Гурлиан*. По сведениям Г.А. Гаджиева, записанным им в сс. Муги, Усиша, Акуша, это существо антропоморфного облика, в основном доброжелательное по отношению к людям. Вместе с тем считали, что *Гурлиан* мог безболезненно для беременной украсть плод из ее утробы. Он мог похитить ребенка и сразу

---

<sup>1</sup> Инф. Г.И. Исмаилов, 1954 г.р., с. Гапшима Акушинского района РД.

<sup>2</sup> Алиханова А.А. Песня-посвящение в даргинском фольклоре и ее художественные особенности // Поэтика фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981. С. 121.

<sup>3</sup> Алиханова А.А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 158.

<sup>4</sup> Исрапилова З.А., Сефербеков Р.И. Обряды и верования буркун-даргинцев // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2010. № 4. С. 54.

же после родов. Украденных детей он будто бы воспитывал на свой манер. Повзрослев, ребенок также становился *Гурлианом*<sup>1</sup>.

Анализ названия и некоторых функций мифологического персонажа, зафиксированного Г.А. Гаджиевым у акушинцев под наименованием *Гурлиан* (а по нашим более уточненным данным – *ГьурлигІан*), дает нам основание связывать его происхождение с райскими *гуриями/хуриями* из мусульманской мифологии<sup>2</sup>.

У буркун-даргинцев также сохранилось представление о райской гурии – *ХурлагІин* (с. Кунки)<sup>3</sup> // *Хурианна хьунул* (с. Ашты)<sup>4</sup>.

По поверьям акушинцев с. Усиша, *ГьурлигІан* крал плод не у всяких, а у благочестивых и набожных женщин. Украденный плод *ГьурлигІан* уносил к себе в горы<sup>5</sup>.

Интересно отметить, что у акушинцев с. Акуша этот мифологический персонаж назывался также *БудалигІан* // *БудалигІантани*, что, несомненно, является мифологическим заимствованием у аварцев, у которых вера в *Будалаал* сохранилась в довольно устойчивой и яркой форме. В соответствии с верованиями жителей с. Акуша, *БудалигІан* крал из утробы беременных женщин семимесячный плод. Женщина, у которой украли плод, в дальнейшем могла иметь еще детей. Для того чтобы узнать, какого пола был украденный ребенок, потерявшая плод мать должна была сшить два костюмчика – один для мальчика, другой для девочки, и выставить их за порогом своего жилища. *БудалигІан* будто бы забирал с собой один из костюмчиков в соответствии с полом похищенного ребенка, и оставлял на пороге одну каплю крови. Повзрослев, похищенный ребенок под присмотром ангелов пас в горах диких оленей (животные рая). По поверьям, украденный у женщины плод мужского пола в судный день на том свете будет ее защитником перед *Аллахом*. Мальчик встретит

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования народов Нагорного Дагестана в XIX – XX в. (Даргинцы). 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 570. Л. 13-14, 22-23; он же. Доисламские религиозные верования и обряды даргинцев. 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 294 (Тетрадь 2). Л. 20, 37.

<sup>2</sup> См.: Пиотровский М.Б. Гурии // Мифология: Большой энциклопедический словарь. С. 166.

<sup>3</sup> Инф. Р.Р. Рабаданов, 1922 г.р., с. Кунки Дахадаевского района РД.

<sup>4</sup> Инф. М.А. Омарова, 1926 г.р., с. Ашты Дахадаевского района РД.

<sup>5</sup> Инф. П.И. Алиева, 1929 г.р., с. Усиша Акушинского района РД.

свою мать у ворот рая и пригласит ее туда. Если же украденный плод был женского пола, такая же участь ожидала отца ребенка<sup>1</sup>.

У **мегебцев** демоны-антагонисты беременных, крадущие плод из утробы матери, называются *ГегучI*. Демоны крадут плод только мужского плода у избранных богобоязненных женщин. Боли при этом женщины не чувствовали. Знаком посещения демонов была капелька крови, оставляемая при краже плода. Женщина, у которой был украден плод, в дальнейшем иметь детей уже не могла. Из украденного плода впоследствии получался ангел. Говорят, один мегебец видел на вершине какой-то горы купающихся в озере украденных детей. На камнях вокруг озера были видны отпечатки их мокрых босых ног. Заметив мужчину, дети тут же обратились в голубей и улетели<sup>2</sup>.

В религиозных представлениях **мюрегинцев** имелась вера в мифическое существо в облике женщины – *Албасту*, которое «забирало» плод из утробы матери. Если оно похищало плод мужского пола, то на конце кинжала появлялась маленькая капля крови, а если же украденный плод был женского пола – каплю крови обнаруживали на кончиках ножниц<sup>3</sup> («Ножницы – амбивалентный символ жизни и смерти»)<sup>4</sup>.

У **кайтагцев** с. Гулли сохранились представления о ведьме *Вагыгг*, жившей в лесу, в пещере. Беременные женщины опасались *Вагыгг*, так как существовало поверье, что этот демон может украсть плод из их утробы<sup>5</sup>.

В верованиях кайтагцев с. Чумли аналогичный персонаж назывался *Иней-аба*. Непослушных детей вечером пугали тем, что «придет *Иней-аба* и заберет» их («Ларкьян *Иней-аба*, хIу араркури»). Говорят, что *Иней-аба* могла украсть семимесячный плод из утробы матери. Когда обнаруживали кражу плода, говорили: «БикIлерасиб» (букв. «С головы унесли»). Существовало

---

<sup>1</sup> Инф. А.А. Гамзаалиева, 1974 г.р., с. Акуша Акушинского района РД.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев // Научное обозрение: Сборник статей ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып. 7. С. 120.

<sup>3</sup> Абдулкеримова З.З., Омаров Ш.И. Обряды и обычаи, сопровождающие рождение ребенка у даргинцев-мюрегинцев в XIX – начале XX в. // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2006. № 26. С. 69.

<sup>4</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 217.

<sup>5</sup> Инф. Ж.Б. Элдерева, 1940 г.р., с. Гулли Кайтагского района РД.

поверье, что, если украденный плод был мальчиком, то на ноже или кинжале (мужские атрибуты) появлялись капельки крови, а если он был девочкой – такие капли обнаруживали на ножницах (женский атрибут). Украденный ребенок будто бы превращался в белого голубя и когда его родители умирали, он на том свете в своем клюве приносил для них воду и облегчал им участь<sup>1</sup>.

Таким образом, приведенный материал об *АвлигIуне* (у цудахарцев), *KIуне* (у мекегинцев), *Гурлиан // ГьурлигIан*, *БудалигIан // БудалигIантани* (у акушинцев), *ГегучI* (у мегебцев), *Албасти* (у мюрегинцев), *Вагьигг* (у кайтагцев с. Гулли), *Иней-аба* (у кайтагцев с. Чумли), джиннах (у буркун-даргинцев) дает определенное представление о демонах-антагонистах беременных, рожениц и новорожденных в мифологических воззрениях даргинцев.

Наряду с демонами-антагонистами, у даргинцев сохранилась вера в патронов детей – *Гали сабилкьун неш* («Мать, выводящая ребенка») (у цудахарцев), *БархIилла дярхIя* («Сын солнца») (у акушинцев с. Гапшима) и *KIуне* (у мекегинцев)<sup>2</sup>.

У **лакцев** сохранились представления об *Авдал* – мифических пастухах туров, являвшихся в обликах мужчин с белой длинной бородой и в белом одеянии, и женщин с длинными волосами, прикрывающими их наготу. По поверьям, иногда *Авдал* уносили девятимесячный плод из утробы матери. Затем из этого ребенка они делали пастуха туров, и он тоже становился *Авдалом*<sup>3</sup>.

По данным Г.А. Гаджиева, крал плод из утробы матери и уносил его в горы невидимый для окружающих антропоморфный персонаж *Аврдал хIухчу*. Существовало поверье, что, если после кражи плода в пути его капельки крови падали на камень, то детей у женщины больше не было, а если на растение, то она сможет еще быть матерью. Говорили, что в дальнейшем из плода вырастал «святой», который обитал в горах в облике оленя<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Инф. З.К. Насруллаева, 1938 г.р., с. Чумли Кайтагского района РД.

<sup>2</sup> Ибрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010. С. 117-123.

<sup>3</sup> Халилов Х.М. Авдал // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 163.

<sup>4</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды у лакцев в XIX – начале XX в. 1984 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 579. Л. 14.

Как это видно, и по наименованию, и по функциям лакский *Авддал* был близок цудахарским *АвлигӀуне* и аварским *Будулаал*.

Мифологические представления о демонах-антагонистах беременных и рожениц лакцев сс. Аракул и Верхний Катрух, проживающих в этноконтактной зоне расселения рутульцев и дагестанских азербайджанцев с. Нижний Катрух несколько отличаются от верований лакцев основного этнического массива и несут на себе влияние духовной культуры их соседей. Демона-антагониста беременных *Ал* лакцы сс. Аракул и Верхний Катрух представляли в облике кошки. Он обитал у водных источников. По поверьям, *Ал* крал плод из утробы матери, оставляя как знак своего пребывания несколько капелек крови на полу жилища. Обнаружив пропажу плода, мать говорила: «*Алланил лавсуни*» («*Ал* забрал»). Говорят, что кто-то в прошлом видел, как *Ал* у реки доедала похищенный у беременной плод, и женщина вскоре после этого умерла (с. Верхний Катрух)<sup>1</sup>.

Следует отметить, что тюркско-иранский мифологический персонаж – демон *Ал*<sup>2</sup> отсутствует в мифологии лакцев основного этнического массива и наличие этого образа в мифологии лакцев сс. Аракул и Верхний Аракул можно объяснить только влиянием мифологии соседних рутульцев (*Ал* // *Алибасты* // *Эльбести*) и дагестанских азербайджанцев (*Ал*), у которых этот персонаж присутствует.

**У лезгин демон-антагонист рожениц повсеместно назывался *Алпаб*** («Красная женщина»). По поверьям, *Алпаб* ростом с трехлетнюю девочку, на голове у нее красные волосы, покрывающие все ее тело до пят. Она красива, кажется доброй и совершенно безвредной. Но на самом деле она очень зла, безжалостна и всеми силами старается уничтожить род человеческий. Она проникает внутрь женщины во время родов, вытаскивает у нее

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Магомедова П.М. Из демонологии лакцев селений Аракул и Верхний Катрух // Вторые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала: Издательство ДГУ, 2014. С. 227; Сефербеков Р.И. Из мифологии и верований лакцев селений Аракул и Верхний Катрух: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2015. № 4. С. 28.

<sup>2</sup> Басилов В.Н. Албасты // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1998. С. 29.

легкие, печень и селезенку и бросает их в воду. Женщина вследствие этого умирала. Чтобы обезвредить действия *Алнаб*, необходимо было приказать ей поскорее отнести внутренности той, у кого она их похитила. Для того чтобы *Алнаб* не являлась к родильницам, лезгин, поймавший ее, отрезал одну из ее бесчисленных кос или один из пальцев руки. Пол комнаты, где находилась роженица, посыпался просом. Кроме того, стреляли из ружей, били в медные чашки и т.д.<sup>1</sup>

В соответствии с описанием Ф. Вагабовой, «*Алнаб* («женщина-Ал») – безобразное, волосатое, с вывернутыми пятками существо с громадными грудями. Зло ее направлено на роженицу, у которой *Алнаб* похищает легкие и печень и опускает в воду – тут женщину настигает смерть. Поскольку для остальных людей *Алнаб* безопасна, то борются с ней все – от мала до велика – надо суметь загнать ей в голову гвоздь из абрикосового дерева и бить в медную посуду...»<sup>2</sup>.

А.М. Ганиева дает этому персонажу несколько иную характеристику. «*Алнаб* – богиня лесов, чистых речек, ручейков; она высокая, ходит обнаженная, тело ослепительно белое, она вся сверкает, сама обольстительно красивая, глаза зеленые, волосы красные, длинные, служат для прикрытия обнаженного тела. У нее большие груди, которые можно перекинуть через плечо... Обычно она появляется в селениях у тех домов, где живут беременные женщины, чтобы проникнуть в их дом во время родов и украсть у роженицы внутренности (легкие, печень, селезенку) и бросить их в речку, после чего женщина умирает. Поэтому во время родов под подушку роженицы в качестве оберегов кладут ножницы, нож, чтобы *Алнаб* не подходила к ней»<sup>3</sup>.

В соответствии с описанием М.Ш. Ризахановой лезгинки представляли *Ал-наб* («Красная женщина») в образе женщины с красным лицом и распущенными волосами, которые она часто расчесывала. По представлениям одних, *Ал-наб* была безобразна,

---

<sup>1</sup> Мамедов А. *Алнаб* (лезгинское поверье) // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 13. С. 145-146.

<sup>2</sup> Вагабова Ф. Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала, 1970. С. 30.

<sup>3</sup> Ганиева А.М. Роль магических функций в обрядовой поэзии лезгин // Магическая поэзия народов Северного Кавказа: Сб. ст. / Отв. ред. А.М. Аджиев; сост. Х.М. Халилов. Махачкала, 1989. С. 32-33.

другие считали ее довольно привлекательной. В с. Зрых полагали, что *Ал-наб* // *Тал-наб* напоминает собой бурдюк с водой, внутри которого находилось страшное существо, напоминавшее собой женщину с расплывчатыми чертами лица и тела. Стоило проткнуть этот бурдюк острым предметом, как *Тал-наб* превращалась в воду и исчезала. Говорят, что в этом селении был случай, когда один мужчина, застав *Тал-наб* у родника, незаметно подкрался к ней и проткнул ее острым камнем. *Тал-наб* тут же превратилась в воду и, слившись с родниковой водой, исчезла.

Чаще всего *Ал-наб* представляли в женском облике – в образе молодой или пожилой женщины и даже старухи. Особенно опасной она была для рожениц. Во время родов она невидимой проникала в помещение с роженицей и похищала у нее печень и легкие. У роженицы западал вовнутрь язык, и она умирала. Эти внутренности *Ал-наб* старается опустить в ближайший водный источник. Если в момент погружения внутренностей в воду, кто-либо из мужчин схватит ее за волосы и пригрозит отрезать их кинжалом, она, испугавшись, возвращает органы и роженицу можно еще спасти. Чтобы отпугнуть *Ал-наб* и спасти роженицу громко кричали, били в медную посуду, стреляли из ружей, вводили в ее комнату ревущего осла<sup>1</sup>.

Лезгины Самурской долины представляли этого демона в облике старой женщины (повсеместно) большого роста (с. Ахты) с достигающими до пят (с. Хрюг), длинными (с. Луткун), густыми с проседью (с. Мискинджи) или рыжеватыми распущенными (с. Ахты) волосами и пальцами с когтями (с. Мискинджи). По некоторым сведениям, *Ал наб* обладала большими медными грудями (с. Ахты). Она являлась людям обнаженной (сс. Ахты, Хрюг) или одетой в лохмотья (сс. Ахты, Луткун, Мискинджи). Обитала она в безлюдных местах, в горах, в пещерах (сс. Ахты, Мискинджи). Зимой жила у реки (с. Ахты). Основная функция *Ал наб* – похищение внутренностей роженицы. Обладая даром перевоплощения, она являлась к роженице в облике родственницы или соседки, и начинала заговаривать с ней. Как только роженица открывала рот, *Ал наб* хватала ее за язык и вырывала его вместе с

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Лезгины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005. С. 288-289.

внутренностями. Похитив внутренности, она спешила опустить их в воду. Если это демону удавалось – роженица умирала. Были случаи, когда *Ал наб* заставляли у рек и родников в вечернее время за выполаскиванием похищенных у роженицы внутренностей (с. Луткун, Хрюг). Большое кровотечение при родах у роженицы также приписывали козням *Ал наб* (с. Луткун, Мискинджи). Демона можно было лишить силы, отрезав у нее косы. Делал это мужчина, который угрожал ей обнаженным кинжалом. Она давала клятву больше не трогать представительниц *тухума*, к которому принадлежал этот мужчина. Помимо обнаженного кинжала (повсеместно), она боялась ружья (с. Луткун), кованного железного гвоздя (с. Ахты, Луткун, Мискинджи), который с целью подчинения демона человеку, забивали ей в голову, а также проносимых вслух мусульманских молитв (с. Луткун). Опасалась она также богобоязненных людей и праведников (с. Ахты). Говорят, что в 50-х гг. XX в. некий Абдулазиз из с. Ахты будто бы схватил *Ал наб* за косы, отрезал их и хотел забить ей гвоздь в голову. Однако демон сумел вырваться из рук Абдулазиза и убежать от него. Абдулазиз стал преследовать *Ал наб*. Говорят, что *Ал наб* бежала быстрее лошади. Одним прыжком она перемахнула через реку Самур и скрылась в скалах заснеженной горы Фалван. После этого случая *Ал наб* якобы больше никогда не приближалась к женщинам из *тухума* Абдулазиза. Ее именем вечером пугали детей: «*Ал наб хьутхуз!*» («*Ал наб* заберет!»)<sup>1</sup>.

У лезгин Карчагской долины демон-антагонист рожениц назывался так же, как и у других лезгин – *Ал наб*. Его представляли в зоо- и антропоморфной обликах: в образах петуха (с. Карчаг), у которого на голове имелись распущенные волосы (с. Экендиль); молодой высокой и красивой женщины с распущенными волосами, которые она расчесывает гребнем (с. Нютюг) или страшного вида зрелой женщины (с. Экендиль) или же ста-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифология и верования лезгин // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2009. № 6. С. 45-47; Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г. Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 2011. Вып. 5. С. 150; Сефербеков Р.И. Из мифологии лезгин Самурской долины: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 10 (48). Ч. I. С. 157.

рухи с распущенными волосами, с когтями и в лохмотьях (с. Карчаг).

Локусами его обитания были лес (с. Нютюг), гроты (сс. Экендиль, Зизик), пещеры, скалы, ущелья (с. Карчаг).

Проникал он в жилище в темное время суток через дверной порог (с. Экендиль). Основным объектом нападения этого демона была роженица в первый день (с. Карчаг, Нютюг), в первые три (с. Нютюг) или семь дней (с. Зизик) после родов при условии, что она оставалась в комнате одна (с. Карчаг, Экендиль) и засыпала. По поверьям, *Ал наб* являлась роженице во сне в образе близкой родственницы или соседки (повсеместно) или же женщины, расчесывающей свои волосы гребнем (с. Нютюг), и просила женщину показать ей свой язык (с. Зизик). Если роженица отзывалась на просьбу и показывала *Ал наб* свой язык, демон хватался за него и вырывал его вместе с внутренностями – легкими (сс. Экендиль, Нютюг, Зизик), сердцем, печенью, почками (с. Карчаг). Похитив органы, демон торопился опустить их в ближайший водный источник, чтобы выполаскать («жигерар цик хкуързава» – «легкие в воде выполаскивает») (с. Нютюг). В сс. Карчаг и Зизик демон после выполаскивания выбрасывал внутренности в речку, чтобы вода унесла их. По всеобщему убеждению, если допустить того, чтобы демону удастся опустить похищенные органы роженицы в воду, женщина умирает. Говорят, что роженицу можно было еще спасти, если помещать демону донести похищенные внутренности до воды. В прошлом якобы бывали случаи, когда, похитившую внутренности *Ал наб* пленяли, и заставляли возвратить их обратно, после чего роженица будто бы выздоравливала (с. Нютюг). Заставлял вернуть похищенные органы обратно обычно мужчина с кинжалом, которого *Ал наб* побаивается (с. Карчаг). Но, как следует из быличек, чаще всего роженица после контакта с *Ал наб* все же умирала.

Рассказывают, что в прошлом в с. Нютюг был случай, когда роженица родила девочку и, оставшись в комнате одна, заснула. Во сне ей явилась *Ал наб* и похитила у нее легкие, которые затем выполаскала в воде, вследствие чего женщина умерла. Смерть некоей роженицы в с. Экендиль, случившаяся в 50-х гг. XX в., также связывают с похищением *Ал наб* у ней легких.

Для того, чтобы уберечь роженицу от нападения демона *Ал наб*, женщину не оставляли в комнате одну (с. Карчаг, Нютюг), не давали ей спать (с. Нютюг), рассказывая различные истории (с. Экендиль). В комнате роженицы должна была постоянно гореть лампа. Оберегом от демона служил и положенный под подушку роженицы нож. В ее комнате на столе клали сосуд с водой, в который кидали угольки и опускали яйцо, также игравшие роль охранительных средств (с. Нютюг).

Чтобы пленить демона и приобрести над ним власть, сразу же после родов в комнате, где находилась роженица, клали наполненный водой водоносный кувшин, горловину которого накрывали мужской папахой. Если при появлении *Ал наб* мужу роженицы удавалось схватиться за эту положенную на кувшин папаху, то, по поверьям, можно было обрести власть над демоном. *Ал наб* якобы просила отпустить ее, обещая взамен больше никогда не приближаться к женщинам *тухума* роженицы (с. Экендиль).

Считали также, что пленить и приобрести власть над демоном можно было и тогда, если человеку удавалось отрезать у *Ал наб* прядь волос. Говорят, что, если такое кому-нибудь удавалось сделать, то демон не отходил от этого человека, пока тот не возвращал ему волосы обратно, так как в них будто бы заключалась вся его сила (с. Нютюг).

Рассказывают, что однажды одному мужчине удалось поймать демона в тот момент, когда он похитил у роженицы легкие, но еще не успел опустить их в воду. Застав *Ал наб* у реки, собирающейся опустить украденные у роженицы внутренности в воду с тем, чтобы выполаскать их, мужчина схватил демона за волосы, отсек на его руке большой палец, после чего потребовал возвратить похищенные органы на прежнее место. *Ал наб* якобы возвратила легкие обратно, и дала клятву не приходить в это селение, пока в нем не сменится 7 поколений его жителей (с. Зизик).

Говорят, что в 30-х гг. XX в. был случай, когда один мужчина, застав *Ал наб* с похищенными внутренностями роженицы в колхозном саду, схватил ее за волосы и заставил вернуть легкие на свое место, но это не спасло роженицу и она все равно умерла. Прежде чем отпустить *Ал наб*, мужчина отсек ей мизинец, и заставил поклясться, не приближаться к 7 *тухумам* его селения.

Этот мизинец люди долгое время якобы демонстрировали друг другу (с. Нютюг).

Как видно из приведенных примеров, основным объектом нападения *Ал наб* была роженица, а новорожденного ребенка демон не трогал.

Интересно отметить, что в отдельных карчагских селениях *Ал наб* являлась не только антагонистом рожениц, но и – беременных. Это видно из содержания некоторых быличек. Рассказывают, что в прошлом в с. Карчаг был случай, когда *Ал наб* похитила плод из утробы одной беременной женщины и обмыла его в водах реки с тем, чтобы унести затем к себе. За этим занятием ее застал муж этой женщины. Он схватил *Ал наб* за волосы и потребовал: «Кафирдин паб, вуна акъуднавай аял къачуна, дишегълидин къене тур!» («Неуверовавшая [в Аллаха] женщина, ребенка, которого ты вытащила из утробы матери, положи обратно!»). Демон будто бы подчинился приказанию и вернул плод обратно на свое прежнее место.

Как рассказывают старожилы этого селения, раньше в с. Карчаг *Ал наб* неоднократно заставляли в темное время суток у водных источников, выполаскивающей в воде похищенные у роженицы внутренности или украденный у беременной плод.

Украсть плод у беременной могла не только *Ал наб*, но и джинны. В тех случаях, когда подозревали, что плод украден джиннами говорили: «Аял жинерару тхвана» («Ребенок украден джиннами») (с. Нютюг)<sup>1</sup>.

У **табасаранцев** демоны, крадущие плод из утробы матери, обезличены и выступают под исламским наименованием *джи-нар-шейтІнар* («джинны-шайтаны»). По поверьям, демоны в ночное время навещали беременных женщин и крали у них плод. Утром женщин обнаруживали едва живыми и без плода. Знаком пребывания демонов являлся кровавый отпечаток пятерни на стене комнаты беременной (с. Чурдаф). Иногда считали, что такой след демоны оставляли, если украденный плод был женского пола. Если же он был мужского пола, то, говорили, что кровавый след демоны оставляли на веревках от бычьего ярма («мукъу тІу-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Караханов С.С. Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 2. С. 96-98.

рариз бац йивуру» – букв. «за веревки наральника лапой хватают») (с. Тураг).

У таджиков демон *Олбасты* или *Ол* «иногда вредит и новорожденному ребенку, ударяя его своей рукой, отчего на ударенном месте ясно обрисовываются в черном подтеке следы ее руки (пятерни), и ребенок потом умирает»<sup>1</sup>.

Куда демоны девали украденный ими плод – не известно. Для того чтобы оградить роженицу от воздействия *джинаршейтИнар* и сохранить плод, в костер бросали кости рыбы и их дымом беременная женщина окуривала свое тело (гениталии) (с. Чувек). Вероятно, в данном случае оберегом от демонов выступали как острые кости рыбы, так и производное огня – дым. Здесь также нельзя исключать и того, что рыба в большинстве мировых мифологий символизирует плодородие, плодовитость, изобилие, сексуальную силу<sup>2</sup>. Это подтверждается и примером подобного обряда у туркмен: «*порхан* (шаман) заставил импотента съесть сазана, а кости рыбы положил на лопату вместе с рутой, развел на лопате огонь и дымом от него стал окуривать гениталии, стоявшего нагим ниже пояса человека»<sup>3</sup>.

Если основным объектом внимания аморфных, неперсонифицированных и недифференцированных злых духов *джинаршейтИнар* являлся плод, то главным объектом воздействия злого демона *Ярсель* являлась роженица. В соответствии с верованиями табасаранцев, вскоре после родов (роды – бесплодие), в тот момент, когда роженица оставалась в комнате одна (нечет – чет), *Ярсель* являлась ей во сне (сон – явь) в женском облике (женщина – мужчина) близкой родственницы (свой – чужой), одетой в темное (тьма – свет) и старалась набросить на шею черный (черный – белый) моток шерстяных нитей («*Клару келеф гарданди ипру*» – «черный моток на шею набрасывает»). Если *Ярсель* удавалось набросить моток на шею роженицы, женщина будто бы тотчас умирала, если же последняя, отталкивая мо-

---

<sup>1</sup> Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927-1928 гг.). Душанбе, 1970. С. 167.

<sup>2</sup> См.: Соколов М.Н. Рыба // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т./ 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 393.

<sup>3</sup> Басилов В.Н., Ниязклычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 132.

ток руками, не позволяла демону этого сделать, она оставалась жива (ср. Зильдик, Тураг, Межгюль, Чере и др.).

Образ этот сохранился у табасаранцев и в бранных выражениях женщин по отношению к детям: «Ярселик кахъривун! Ярсели йивривуз!» («Чтобы ты попал под *Ярсель*! Чтобы тебя ударил *Ярсель*!») (с. Лака).

Возможно, что диапазон функций этого мифологического персонажа в прошлом был гораздо шире. Например, он мог быть патроном ткачества (ковроделия), если учесть атрибут *Ярсель* – моток черной пряжи и развитость этого вида ремесла у табасаранцев. Правда, в данном контексте этот моток выступал скорее в качестве пут смерти, чем «мифопоэтического символа долгой жизни»<sup>1</sup>.

Функции, предикаты и объект воздействия *Ярсель* во многом аналогичны другому антагонисту рожениц табасаранцев – демону *Ал*, что привело к смешению этих родственных персонажей в мифологических представлениях: в некоторых селениях считали, что *Ярсель* – это *Ал*.

Некоторое сходство, по созвучию наименований, табасаранский *Ярсель* обнаруживает с лезгинским *Яр* – богом-патроном сельскохозяйственных работ, в честь которого в день весеннего равноденствия устраивали праздник «Яран Сувар»<sup>2</sup>. Во время праздника к рукам людей и рогам животных привязывали красные нитки, «чтобы *Яр* не ударил»<sup>3</sup>.

Если учесть, что и у табасаранцев (в бранном выражении), и у лезгин (на празднике «Яран Сувар») *Яр (сель)* может «ударить» (поразить, покарать), то возможно предположить существование в прошлом единого божества пралезгинской этноязыковой общности, с распадом которой у разных этносов несколько изменилось название божества, сместились функции и произошла инверсия пола в образах этого персонажа<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Пряжа // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 343-344.

<sup>2</sup> См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: Материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 90.

<sup>3</sup> Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. С. 143.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И. Яр/Ярсель: К эволюции образа мифологических персонажей народов Дагестана // Культурная жизнь Юга России. Краснодар, 2012. № 1. С. 49-50.

Особенно широко распространены у табасаранцев представления о злом демоне *Ал*, имеющем, вероятно, тюркско-иранское происхождение<sup>1</sup>. В различных табасаранских селениях демона называли по-разному: *Ал баб* («Красная мать / бабушка») (в большинстве сел), *Ири баб* («Красная мать / бабушка») (сс. Фурдаг, Урга, Гуми, Кужник, Чурдаф и др.), *Ири щив* («Красная женщина») (сс. Рушуль, Аркит, Лидже и др.), *Ахью баб* («Бабушка») (с. Хапиль), *Кафтар баб* (с. Джули).

Следует отметить, что название демона *Ал* является табасаранской калькой тюркского перевода слова «ал» (алый, красный, ярко-светло-красный, розовый)<sup>2</sup>, закрепившегося и в русском языке.

В быличках *Ал* предстает в основном в облике женщины с длинными распущенными ярко-красными волосами. Лишь в с. Лака, расположенном на границе расселения табасаранцев с агулами, этот облик рисуется несколько иным: худая, длинная, руки и ноги костлявые, волос седой, лицо безобразное, груди настолько длинные, что касаются земли, и она закидывает их за плечи. За исключением этой характеристики почти повсеместно основной акцент при описании внешнего облика *Ал* делался на ее длинные ярко-красные волосы, как-то упуская из виду другие характеристики этого персонажа – молодая или старая, красивая или безобразная, нагая или одетая и т.д.? Правда, «встречаются представления об *Ал* в виде голой женщины с длинными распущенными волосами, которые полностью закрывали ей лицо»<sup>3</sup>.

Говорят, что помимо антропоморфной, *Ал* могла принимать и зооморфную ипостась и являться в образах красного петуха (в большинстве сел), лисы, кота (с. Цудук), волка *кафтар-джанавар* с одним глазом во лбу (с. Кужник), существа с обезьяньим лицом и лапами (с. Верхний Ярак), либо сочетая зоо- и антропоморфные облики: «в образе маленькой женщины с распущенными длинными волосами и петушиным лицом»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Басилов В.Н. Албасты // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т./2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 58.

<sup>2</sup> См.: Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. Т. 1. С. 125-126.

<sup>3</sup> Алимova Б.М. Табасаранцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992. С. 225.

<sup>4</sup> Там же.

В некоторых случаях *Ал* заползала в жилище в виде атмосферного явления – тумана, который затем превращался в злого демона.

Итак, как это видно, в верованиях табасаранцев *Ал* имела полиморфную структуру и являлась в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях.

В качестве локуса за *Ал* было закреплено освоенное человеком пространство – село и его окрестности, а также водные источники.

Чаще всего с ней контактировали вечером (с. Кужник) или поздно ночью (с. Лака) на краю села (с. Верхний Ярак), у родника (сс. Зирдаг, Межгюль, Нижний Ярак) или у реки (сс. Лака, Кандик, Зильдик).

Основным объектом воздействия *Ал* была роженица в первые 40 дней после родов (вариант: «*Ал* опасна для роженицы только при родах и в первые три дня после них»<sup>1</sup>). По поверьям, *Ал* могла появиться у роженицы в любое время суток, но при условии, что женщина в комнате оказывалась одна, и в доме не было мужчин. Считали, что, если в доме находится даже младенец мужского пола – *Ал* не приходит (с. Лака). Приняв облик соседки, родственницы, матери, а чаще всего – повивальной бабки («гана-баб»), *Ал* представляла перед роженицей и начинала расспрашивать о состоянии ее здоровья или предлагала угощение. Как только роженица открывала рот, демон хватал ее за язык и вырывал его вместе с внутренностями («юклар-ликлар, гьурдлар-рудлар адагьуру» – «сердце, печень, легкие, кишки вынимает»), которые затем стремился опустить в ближайший водный источник. Если на пути к нему демон встречал мужчину, *Ал* будто бы возвращалась обратно и клала внутренности на их прежнее место (с. Лака). Если же ей удавалось благополучно достичь воды, она опускала в нее внутренности и выполаскивала их, чтобы затем вернуть обратно, отчего роженица умирала (с. Тураг). В некоторых случаях *Ал* заставляли у родника, поедающей выполощенные внутренности роженицы (с. Нижний Ярак). В большинстве же селений считали достаточным того факта, что органы были опущены в воду, после чего роженица якобы сразу же умирала. Если подозревали, что роженица подверглась нападению демона,

---

<sup>1</sup> Алимова Б.М. Табасаранцы... С. 225.

близкие женщины старались не дать ему опустить внутренности в воду. Полагали, что, если удастся не допустить этого, то роженицу можно еще спасти.

Приведем некоторые наиболее показательные былички о контактах людей с *Ал*.

**Сел. Тураг.** Рассказывают, что еще до революции житель этого села, некий Гьаджихан-Магьмад застал *Ал* у родника. Он схватил ее за волосы и отсек ей мизинец. *Ал* поклялась ему не нападать на представительниц его *тухума*. Мизинец *Ал* (говорили, что он был похож на петушиный коготь) долго хранился у жительницы этого села – бабушки Айны, которая затем передала его своей внучке Мехтиевой Фатмеханум, а та в 1940-х гг. потеряла эту важную часть тела демона.

**Сел. Лака.** Говорят, что еще до советской власти житель этого селения Раджаб как-то поздно ночью возвращался домой. У реки он заметил высокую старую женщину с длинными волосами, которая приготовилась что-то опустить в воду. Раджаб догадался, кто была эта женщина (а это была *Ал*), и схватил ее сзади за волосы. Демон взмолился о пощаде, обещая вернуть похищенные у роженицы органы обратно, и поклялся не трогать представителей *тухума* Раджаба в 7 поколених («ургуд архйирик кучтарза яв» – «семь поколений твоих не трону»). В залог своего обещания *Ал* отсекла себе мизинец с длинным ногтем и передала его Раджабу. Этот мизинец он долго носил у себя в нагрудном кармане. Говорят, что его и похоронили вместе с ним.

**Сел. Межгюль.** Рассказывают, что еще в царское время житель этого селения, некий Ших-Сефер из *тухума* Бяьсар, застал у родника *Ал*, которая выполаскивала похищенные внутренности роженицы. Схватив сзади *Ал* за волосы, он отрезал ей одну косу («куш») и отпустил, предварительно взяв с нее слово, что демон больше не будет приближаться к его *тухуму*. Коса *Ал* затем якобы была замурована в фундамент строившегося дома Ших-Сефера. С тех пор, как говорят, *Ал* сторонится *тухума* Бяьсар. Мало того до сих пор к представителю этого *тухума* – Имирбегу Гаджимурадову обращаются беременные женщины, чтобы застраховаться от нападения демона. Имирбег проводит своей рукой по одежде этих женщин, и *Ал* будто бы не приближается к ним.

В этом же селе более 30 лет назад занемогла после родов некая Э. Ее близкие заподозрили, что причиной болезни женщины явилось похищение ее внутренностей демоном *Ал*. Для того чтобы побудить демона вернуть похищенные органы, роженицу положили на сани-волокуши («мярхяр»), надели на шею моток красной пряжи и стали возить по селу, держась за ее язык, чтобы он не запал в горло. Помимо этого мужчины рубили кинжалами воду в источниках и ковырялись в них палками, чтобы выяснить – нет ли там похищенных внутренностей? Говорят, что испугавшись этих действий, *Ал* вернула внутренности роженице, которая вскоре после этого выздоровела.

Если в случае с *Ярсель* пряжа выступала в качестве пут смерти, то на этот раз пряжа красного цвета (оберег), видимо, символизировала плодородие и долгую жизнь роженицы.

Прием обхода селения по периметру как демонстрация освоенного человеком пространства с тем, чтобы изгнать за его пределы вторгшегося демона, применялся и в с. Верхний Ярак. Здесь роженицу положили на палас («бархал») и обошли по краю все село, но *Ал* не возвратила органы, и женщина вскоре умерла.

**Сел. Зильдик.** Говорят, что в прошлом житель этого села из *тухума* Шхар как-то застал у реки мифическую «Красную женщину» *Ири щив*, которая выполаскивала чьи-то внутренности. Схватив *Ири щив* за волосы, он приволок ее в дом роженицы и заставил возвратить похищенные органы на прежнее место. После того как *Ири щив* поклялась не приближаться к этому *тухуму*, у нее в качестве залога клятвы отрезали волосы и отсекли мизинец, а затем отпустили.

**Сел. Нижний Ярак.** Как рассказывают, житель этого селения, некий Мёрч, однажды застал у родника «Тафлин шид» демона *Ал*, выполаскивающим похищенные внутренности роженицы. Мёрч схватил *Ал* за волосы, отрубил у нее палец и отпустил ее лишь после того, как она поклялась больше не приближаться к его *тухуму*.

Рассказывают также, что в 1955 г. жительница этого села некая К. родила сына. *Ал* якобы похитила внутренности у роженицы, выполоскала их в роднике «Авнарин щар» и наполовину съела. За этим занятием ее застал житель села Газибег. Он схватил *Ал* сзади за волосы, намереваясь их отрезать. Та взмолилась о

пощаде и попросила взамен них отсечь ей мизинец, так как с утратой волос она будто бы становится видимой для людей. Газибег отсек ей мизинец, а демон дал слово не появляться в 7 окрестных селах (Верхний и Нижний Ярак, Яргиль, Зильдик, Черре, Межгюль, Варта).

По словам местных жителей, в 1977 г. другая жительница этого селения – А.С. находилась в родильном отделении Хивской районной больницы. Через три часа после рождения ребенка в палату роженицы, где она находилась одна, вполз туман, который затем материализовался в «Красную женщину». Роженица от испуга потеряла дар речи («8 дней не говорила»). Как только *Ал* захотела вырвать внутренности женщины, в палату неожиданно вошла санитарка с вестью, что пришел муж роженицы. *Ал* тотчас исчезла, как бы растворившись в воздухе. Схожий случай, как говорят, произошел и в с. Тураг.

**Сел. Верхний Ярак.** По дороге на с. Тураг имеется родник. Рассказывают, что в 40-х гг. XX в. мулла этого селения – Юсуф застал у этого родника *Ал*, выполаскивающей внутренности роженицы, которая вскоре после этого случая умерла. Выхватив кинжал, Юсуф подошел сзади и схватил *Ал* за волосы. Она взмолилась, упрашивая его не отрезать ей волосы и обещая взамен не приходить больше в это село. Взяв с нее слово, Юсуф все же отсек ей кончики пальцев, после чего отпустил демона. С тех пор, как говорят, будучи верна данной клятве, *Ал* больше не появляется в этом селении.

После случившегося жители села несколько лет не пили воду из этого родника. И сейчас пьют воду только с утра и до полудня, а после полудня не пьют из боязни заболеть. Эта табуация, по словам местных жителей, связана с гигиеническими соображениями: «ведь в роднике мыли внутренности роженицы, которая вскоре после этого умерла». Опасение пить воду в роднике после полудня, который считается моментом таинственным и критическим<sup>1</sup>, вероятно, ассоциативно исходит из восприятия мира на основе бинарных оппозиций: с утра до полудня – после полудня до вечера, день – ночь, свет – тьма, этот мир – потусто-

---

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. С. 418.

ронный мир, живая вода – мертвая вода, здоровье – болезнь, жизнь – смерть.

**Сел. Зирдаг.** И в этом селе, как рассказывают, был случай, когда сельский мулла Гьасан застал у родника *Ал*, выполаскивающей чьи-то похищенные внутренности. После того, как Гьасан отсек у *Ал* палец и отрезал волосы, она дала слово больше не появляться в этом селении. Отрезанные у *Ал* волосы будто бы долго хранились зашитыми в подушку у жительницы этого селения – бабушки Сурият.

**Сел. Лака.** Говорят, что в этом селении у пойманной *Ал* выдрали клочок волос, которые также долго где-то хранили. Она дала слово мужчине, схватившему ее, не подходить к представителям его *тухума* в 7 поколениях. Говорят, что *Ал* держит данное ею слово. В дом, где имеется хотя бы один его волосок, демон будто бы не приходит.

**Сел. Уртиль.** В прошлом, как рассказывают, в этом селении был случай, когда *Ал* поймали, схватив за груди. В обмен на свое освобождение она поклялась схватившему ее мужчине больше не появляться в этом селении. Рассказывают также, что в соседнем селении Джули пойманному демону *Кафтар баб* будто бы отрезали груди.

**Сел. Кужник.** В этом селении идущих вечером к роднику женщин мужчины пугают следующими словами: «Булагъдихъ *Ири бав* алавхъидичвуз» («У родника «Красную мать /бабушку» повстречаете»). Женщин же идущих к роднику или к речке мыть внутренности зарезанной скотины пугали встречей в мифическом волком *кафтар-джанавар* с одним глазом во лбу («УнтIа гьацI кьяла саб ул айи *кафтар-джанавар* алавхъидичвуз»). Эти два сюжета со сходными формулами запугивания женщин объединяет предположение о наличии у водных источников в темное время суток демонов. Внутренности скота здесь ассоциируются с внутренностями роженицы, которые после похищения демон выполаскивает в воде.

Формулы запугивания женщин имелись и в с. Лака. Здесь женщин, идущих ночью к роднику, пугали встречей сразу с двумя демоническими персонажами: «Рякъу *Кушкафтар* алавхъурчвуз, булагъдихъ – *Ал*» («В дороге *Кушкафтар* повстречаете, а у родника – *Ал*»). Демона *Кушкафтар* в этом селении представляли

в образе женщины с черными густыми распущенными нечесаными волосами, прикрывающими ее лицо наполовину, вследствие чего был виден только один глаз («наличие одного глаза у мифологических персонажей, так же как и слепота, может быть свидетельством особой магической силы»<sup>1</sup>), а остальные черты лица как бы угадывались. До сих пор женщине с несобранными волосами говорят: «Уву фици ава, *Кушкафтарси*» («Посмотри на себя, напоминаешь *Кушкафтар* »).

Для того чтобы застраховаться от нападения *Кушкафтара* и *Ал*, женщины выходили на улицу в темное время суток в сопровождении мужчин. Если же они были вынуждены отправляться в путь без мужского сопровождения, троекратно читали мусульманскую молитву «Кьулгьу»<sup>2</sup>.

Образ *Кушкафтар*, вероятно, сформировавшийся еще в древности, в эпоху пралезгинской этноязыковой общности, сохранился не только в мифологии табасаранцев, но и у других народностей Южного Дагестана. Так, у лезгин *куш кафтар* также имел один глаз во лбу, но представлялся в облике великана мужского пола<sup>3</sup>. У рутульцев *Кашкафтар* – добрый лесной дух, хранитель лесов и остальной природы<sup>4</sup>.

У табасаранцев сс. Джули, Гуми, Халаг, Бухнаг и др. сохранилась вера в *Кафтар гьари* // *Кафтар баб* («Бабушка *Кафтар*») – негативный мифологический персонаж, антагониста женщин и девушек<sup>5</sup>. Его представляли в облике старухи, поджидающей вечерами у родника беременных женщин. Существовало поверье, что, если *Кафтар гьари* коснется своей рукой беременной, то у

---

<sup>1</sup> Иванов В.В. Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т./2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 306.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г. Об одном мифологическом персонаже народов Южного Дагестана: *Кушкафтар* // Материалы Всероссийской преподавательско-студенческой научно-методической конференции Юбилейные X Дзагуровские чтения «От Античности к Возрождению», посвященной 85-летию Дагестанского государственного университета. Махачкала, 20 апреля 2011 г. Махачкала, 2011. С. 188-191.

<sup>3</sup> Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: Материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 87-88.

<sup>4</sup> Ибрагимова Ф. *Кашкафтар* // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 166.

<sup>5</sup> Курбанов М.М. Эпические жанры табасаранского фольклора. Махачкала, 1995. С. 85.

нее родится мертвый ребенок<sup>1</sup>. Верили также в то, что *Кафтар гъари* может «высосать» плод из утробы матери<sup>2</sup>.

Итак, как это видно из представленного материала, демоны-антагонисты беременных и рожениц у табасаранцев были представлены следующими мифологическими персонажами: *джинар-шейтІнар, Ал баб, Ири баб // Ири щив, Ахю баб, Кушкафтар // Кафтар-жанавар // Кафтар баб // Кафтар гъари*.

Как уже указывалось, демоном-антагонистом рожениц в мифологии табасаранцев являлся *Ал*. Анализируя основные функции и предикаты этого персонажа, можно сделать некоторые выводы и обобщения. Важным атрибутом, характеризующим этот персонаж, являлись длинные, распущенные ярко-красные волосы, закрывавшие все ее тело и лицо. Своими волосами *Ал* очень дорожила: она была готова даже расстаться с пальцами, но просила не отрезать ей волосы, так как с их утратой она становилась видимой («мифологические символы смерти вообще связываются с невидимостью»)<sup>3</sup>, в них заключалась вся ее сила; иногда они становились залогом исполнения данного ею слова. Следует отметить, что волосы в поверьях народов всего мира метафорически замещали голову и, следовательно, – самого человека<sup>4</sup>, «считались местонахождением души или магической силы. Потерять волосы означало потерять силу»<sup>5</sup>. В системе мифологических представлений дагестанских народов мотив чудесных волос играл важную роль, лишение волос было элементом ритуального умерщвления, а рост волос означал новое возрождение, тождественное природе, возрождающейся пышной растительностью, из чего вытекало, что волосы и плодородие взаимообусловлены<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. М.И. Магомедова. Т. 4. Мифологическая проза / Сост. М.Р. Халидова, отв. ред. А.М. Аджиев. М.: Наука, 2012. С. 163.

<sup>2</sup> Курбанов М.М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала, 1996. С. 170-171.

<sup>3</sup> Иванов В.В. Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т./2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 306.

<sup>4</sup> См.: Энциклопедия суеверий / Сост. Э.и. М.А. Рэдфорд; Е. Миненок / Пер. с англ. Д. Гайдук. М.: Миф: Локид, 1995. С. 78-80.

<sup>5</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 41.

<sup>6</sup> Черчиев А.М. О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 57-58.

Как это видно из приведенного материала, демон вредил исключительно роженице в определенный критический послеродовой период (первые 3 или 40 дней), а новорожденный ребенок как-то выпадал из объектов его внимания. Вред роженице наносился путем изъятия у нее жизненно важных органов (сердце, печень, легкие, кишки), которые опускались в воду и выполаскивались, что вызывало смерть. В большинстве приведенных случаев похищенные внутренности не возвращались роженице, либо же возвращались, но уже выполощенные в «мертвой воде», что также приводило к летальному исходу.

Заставляли демона обычно в темное время суток у водных источников в черте села мужчины, представлявшие для нее большую угрозу.

Обращает на себя внимание верность демона данному слову. Он клялся не подвергать своему злокозненному воздействию представителей определенного родственного круга или социума: отдельной семьи (с. Татиль), *тухума* (с. Лака), *тухума* в 7 поколениях (сс. Тураг, Межгюль, Зильдик), отдельного села (сс. Зирдаг, Думуркиль, Верхний Ярак), 7 окрестных сел (с. Нижний Ярак).

Страх перед демоном *Ал* и зло, причиняемое им роженицам, породили целый ряд защитных средств. Для того чтобы *Ал* не являлась к роженице, прежде всего закрывали дымоход, который, как известно, являлся «входом» из одного мира в другой. Снаружи над дверью в комнату роженицы подвешивали обнаженный кинжал и тушку зарезанной черной курицы – «*Ал*, как и домовый *Рух*, боится черного цвета» (с. Нижний Ярак), что примечательно, если учитывать принадлежность этих двух персонажей к миру тьмы. Тушка курицы служила как бы намеком, что и *Ал* такая же участь ожидает.

У дверного порога (граница миров) в качестве оберегов клали топор, секач, кинжал (сс. Межгюль, Рушуль и др.), по полу комнаты, где находилась родившая женщина, разбрасывали просо со следующими словами: «Если демон явится в образе женщины, – чтобы поскользнулась на нем, а если – в образе петуха, – чтобы клевал зерно и оставил роженицу в покое» (сс. Нижний Ярак, Куштиль). В комнате, где находилась роженица круглосуточно оставляли зажженную лампу (сс. Татиль, Цудук, Куштиль),

у ее изголовья клали моток красной пряжи (с. Межгюль), веник (с. Татиль), под подушку клали Коран (с. Татиль), нож, ножницы (сс. Татиль, Куштиль, Цудук), чеснок (сс. Татиль, Цудук), иглу, серу, прутик от веника (с. Цудук).

Для того чтобы воспрепятствовать *Ал* опустить похищенные внутренности роженицы в воду, напугать демона, вынудить его вернуть органы на прежнее место и уйти из села, производили всяческий шум, которого, как говорят, он боялся («шум, в противоположность молчанию, – жизненное начало»)<sup>1</sup>. С этой же целью повсеместно стреляли из ружей, били в барабан (с. Нижний Ярак), ударяли друг о друга камнями (с. Кандик), кремнями (с. Цудук), металлическими предметами (с. Тураг), стучали в тазы (с. Лака), трясли ключами от сундука (возможный намек на то, что демона запрут в сундук), рубили кинжалами воду в источниках (сс. Межгюль, Ягдик). Как это видно, против демона был мобилизован весь спектр охранительных средств<sup>2</sup>.

Аналогичные амулеты и талисманы против демонов применяли и другие народы Дагестана<sup>3</sup> и Кавказа<sup>4</sup>.

Демон-антагонист беременных и рожениц в верованиях **агулов** называется *Цабай*<sup>5</sup> // *цIабаба, иребав, эльместы*<sup>6</sup> // *Эльмести* (сс. Тпиг, Хутхул), что является одним из вариантов тюркско-иранского образа демона *Албасты*<sup>7</sup>. В некоторых селениях (сс. Гоа, Дулдуг, Рича) демона называли так же, как в мусульманской мифологии называют дьявола (шайтана)<sup>8</sup> – *Иблис*.

---

<sup>1</sup> Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 52.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 21-24; он же. Из демонологии табасаранцев (типологическая классификация и характеристика) // Дагестанский этнографический сборник, посвященный памяти С.Ш. Гаджиевой. Махачкала, 2006. С. 136-137.

<sup>3</sup> См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. Махачкала, 1996.

<sup>4</sup> Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК. Махачкала, 1929. Вып. 46. С. 197-240.

<sup>5</sup> Тарланов З.К. Агулы: их язык и история. Петрозаводск, 1994. С. 45.

<sup>6</sup> Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанаев Ш.А. Агулы в XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 226.

<sup>7</sup> См.: Басилов В.Н. Албасты // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1998. С. 29.

<sup>8</sup> См.: Пиотровский М.Б. Иблис // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1998. С. 227.

При описании внешнего облика этого демона, исследователи указывали, что им была «женщина среднего возраста или старая, невысокого роста, полная, с длинными грудями, которые она крест-накрест закидывает за плечи, с распущенными волосами, кое-как прикрытая лохмотьями. У нее колени выступают вперед, а пальцы рук находят друг на друга»<sup>1</sup>.

По нашим полевым материалам, демона представляли в облике страшного вида (с. Хутхул) женщины с длинными до пят (сс. Хутхул, Дулдуг, Рича) распущенными белого цвета волосами (сс. Тпиг, Хутхул, Дулдуг, Рича), с когтями и клыками (с. Хутхул).

По поверьям, демон ночью крадет из утробы матери плод (с. Рича) и внутренности (сердце, легкие, печень) (с. Гоа), что обнаруживалось утром по отсутствию беременности и по капельки крови на нижней рубашке женщины (с. Рича) и на полу (сс. Гоа, Дулдуг, Рича). Рассказывают, что у одной женщины еще в довоенное советское время *Иблис* крал плод дважды (с. Гоа). По другой версии, плод у беременной забирают для Всевышнего ангелы («малаик»). В дальнейшем украденные дети сами превращаются в ангелов (с. Дулдуг).

Помимо беременной, другим объектом нападения демона была роженица сразу же (с. Хутхул) или в первые три дня после родов, когда та оставалась в комнате одна (с. Тпиг, Дулдуг) и спала ночью (с. Хутхул). Приняв облик близкой (двоюродная сестра, свекровь) родственницы (сс. Тпиг, Хутхул, Дулдуг), *Эльмести* предлагала роженице в качестве угощения сладости (мед, халву) (с. Дулдуг) или пельмени с начинкой из мяса – «гъурагъалдин чІакъа уферар» (с. Тпиг), «якун чІакъан курцар» (Хутхул). Как только роженица открывала рот, чтобы отведать угощение, демон хватал ее за язык (с. Тпиг) или засовывал свою руку ей в горло (с. Дулдуг) и вырывал легкие («жигерар») (сс. Тпиг, Гоа), сердце и печень («юркІа-ликІер») (сс. Гоа, Дулдуг, Рича), оставляя капельки крови на полу (с. Гоа) или за порогом жилища (с. Рича). Говорят, что был случай, когда одна роженица, догадавшись о присутствии демона, не стала открывать рот. То-

---

<sup>1</sup> Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанаев Ш.А. Агулы в XIX – нач. XX в. С. 226.

гда демон попытался силой раскрыть рот роженице, но она стиснула зубы, и он, не добившись успеха, удалился ни с чем (с. Хутхул). Вырвав внутренности, демон будто бы направляется к речке, чтобы, опустив в воду, выполаскать их (сс. Тпиг, Гоа).

Сохранилось немало быличек, повествующих о контактах человека с похитившим внутренности у беременной женщины демоном. Так, в с. Гоа более полувека тому назад, один мужчина недалеко от села у родника якобы застал демона *Иблиса* за выполаскиванием похищенных у беременной внутренностей. Мужчина попытался схватить демона за волосы, но его руки схватились за пустоту: *Иблис* растворился в воздухе. Придя в селение, он узнал, что беременная, у которой демон похитил внутренности, умерла.

В с. Тпиг рассказывали о другом случае, когда на пути к реке похитившему внутренности у роженицы демону повстречался мужчина. Догадавшись о случившемся, мужчина схватил демона за волосы и пригрозил расправой. Испугавшись его угроз, демон вернул легкие обратно роженице, и ее удалось спасти. Кроме того, как говорят, демон дал клятву впредь больше не нападать на рожениц *тухума*, из которого происходил, схвативший его мужчина.

Говорят, что в с. Хутхул одному мужчине все же удалось ухватиться за длинные волосы *Эльмести* и намотать их на руку. Плененная подобным образом *Эльмести* возвратила на прежнее место похищенные ею у роженицы сердце и печень, а также поклялась впредь не нападать на рожениц из *тухума* этого мужчины. Аналогичный случай в прошлом якобы произошел и в с. Дулдуг.

Рассказывают, что в прошлом мужчина из с. Рича, застав у родника женщину с длинными распущенными волосами за выполаскиванием похищенных у роженицы внутренностей, и догадавшись, что это – демон, хотел ударить ее лопатой по голове, но она взмолилась, прося пощадить ее и дала клятву не трогать

впредь женщин из его *тухума*. Мужчина пощадил ее, но роженица, у которой были похищены внутренности, все равно умерла<sup>1</sup>.

Таким образом, как это видно, демоны-антагонисты беременных и рожениц у агулов предстают в облике однозначно враждебных и злокозненных человеку персонажей.

Демон-антагонист беременных и рожениц у **рутульцев** назывался *Ал* (с. Ихрек) // *Алибасты* (с. Мюхрек) // *Эльбести* (с. Лучек). Его представляли в облике женщины (с. Мюхрек) огромного роста и страшного вида, с длинными нечесаными распущенными волосами, закрывающими ее лицо и голое тело, с большими закинутыми за плечи грудями и большими же ступнями (с. Лучек). По поверьям, она обладала даром перевоплощения: могла принять облик животного – козленка (с. Ихрек) или стать настолько маленькой, что была способна проникнуть в жилище через любую, даже самую маленькую щель (с. Мюхрек).

Обитала *Эльбести* в скалах и пещерах. Говорят, что ее видели в окрестностях с. Лучек в скалах местностей «Куш» и «Кьулимь». По ночам вплоть до самого рассвета было слышно, как она оттуда издает истошные вопли (с. Лучек).

Помимо скал и пещер демон обитал и в других враждебных человеку локусах. Ф. Ибрагимовой в 1969 г. в с. Лучек записан текст, повествующий о схватке двух демонов – *Албасты* и «духа холмов» *Турун кьари*, соперничавших меж собой за право владения определенной территорией обитания. В этой схватке победила *Турун кьари*, которая вынудила *Албасты* переселиться жить поближе к воде. До этого *Албасты* «могла появляться и в лесу, и на холмах»<sup>2</sup>.

Итак, из этого текста следует, что *Албасты* обитала в необходимом и враждебном человеку пространстве – в лесу, на холмах, у воды.

Основными объектами нападения *Ал* были беременные и роженицы. Она крадала ночью плод у беременной, оставляя знаком своего пребывания несколько капелек крови на полу комнаты и

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии агулов: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 8 (58). Ч. II. С. 177-178.

<sup>2</sup> Ибрагимова Ф. Турун кьари // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 158-159.

кровавый отпечаток ступни ребенка на стене помещения. Утром, обнаружив пропажу плода, люди говорили: «*Ал лашури*» («*Ал забрала [плод]*»). Боли при краже плода роженица не чувствовала (с. Ихрек).

Считалось, что демон проникал в жилище и нападал на роженицу сразу же после родов (с. Лучек) или в первые три дня после них (с. Мюхрек) при условии, что та оставалась в комнате одна и в помещении не горела лампа. Напав на роженицу, демон вырывал у нее матку (с. Мюхрек), легкие и кишки (с. Лучек) и нес эти органы к ближайшему водоему, чтобы, опустив в воду, выполаскать их: («*хыйке йидгъаара*» – «в воде выполаскивает») (с. Мюхрек). Когда обнаруживалось, что демон похитил внутренности у роженицы, говорили: «*Эльбестиер ичие рудбыр, лаыхудул эгъитИил*» («*Эльбести* из живота [роженицы] похитила кишки и легкие»). Говорят, что после похищения внутренностей у роженицы, на полу в ее комнате оставались капельки темной крови (с. Лучек).

Полагали, что, если допустить погружения внутренностей роженицы в воду, она тотчас же умрет. Говорят, что *Эльбести* не раз видели у реки, как она, выполаскав похищенные у роженицы внутренности, поела их (с. Лучек). Рассказывают, что в с. Мюхрек в прошлом был случай, когда одному мужчине удалось застигнуть *Алибасты* за этим занятием. Он схватил ее сзади за волосы, намереваясь отрезать их. *Алибасты* взмолилась, прося отпустить ее и обещая взамен не трогать рожениц этого селения в семи поколениях. Взяв с нее эту клятву, мужчина якобы отпустил демона.

Страх перед демоном породил у рутульцев целый комплекс охранительных средств и приемов, призванных защитить роженицу. Чтобы застраховаться от нападения *Ал*, вокруг постели роженицы на полу, свернув кругом, клали веревку, сплетенную из козьей шерсти (с. Ихрек). Если роженицу необходимо было оставить одну, то у порога в ее комнату ставили сосуд с водой, в котором плавало яйцо (с. Лучек). Под подушку роженицы клали нож или ножницы (с. Лучек), у изголовья ее постели устанавливали веник (сс. Ихрек, Лучек), а к нижней рубахе женщины прикрепляли иглу или булавку (с. Ихрек). Существовало поверье, что если удастся закрепить на одежде *Ал* булавку, то можно пленить

и подчинить ее, заставив выполнять хозяйственные и домашние работы. Сама она расстегнуть эту булавку будто бы не может. Говорят, что одному человеку как-то удалось пленить и подчинить себе *Ал*. Она якобы долго работала на этого человека. Однажды, когда взрослых не было дома, *Ал* попросила находившуюся у родника девочку расстегнуть эту булавку. Ничего не подозревавшая девочка, расстегнула булавку и освободила демона. Освободившись, *Ал* решила отомстить пленившему ее человеку и прокляла его семью. Говорят, что проклятье подействовало: в его семье перестали рождаться дети, а роженицы и новорожденные умирали сразу же после родов (с. Ихрек)<sup>1</sup>.

Аналогичные поверья о демоне-антагонисте рожениц бытовали и в других рутульских селениях. Так, жители с. Лучек, представляли демона *Албаслы* в облике безобразного существа, с огромными грудями и распущенными волосами, вытаскивающего внутренности у роженицы и пугающего путников. В с. Рутул считали, что демон мог явиться в облике кошки. В этом же селе рассказывали, что как-то старик Султанахмед поймал *Албасты*, которая полоскала в речке внутренности роженицы. Он вколол ей в голову иглу и таким образом подчинил демона, превратив его в слугу<sup>2</sup>.

Таким образом, исходя из представленного материала, выступавший в зоо- и антропоморфных ипостасях демон-антагонист беременных и рожениц *Ал* // *Албасты* // *Алибасты* // *Албаслы* // *Эльбесты* у рутульцев был однозначно враждебен человеку.

Подводя итог описанию вредящих матери и ее ребенку демонических персонажей у народов лезгинской этноязыковой общности, следует отметить определенное сходство их ипостасей, локусов обитания, функций и характеристик, однотипность сюжетов быличек о встречах человека с демоном. Этот персонаж,

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. II. С. 177-178.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Мифологические персонажи в современных записях сказочной прозы // Современный фольклор народов Дагестана. Махачкала, 1983. С. 160-161.

на наш взгляд, восходит к образу *Великой Богини-матери*<sup>1</sup>, культ которой был широко распространен в среде раннеземледельческих племен<sup>2</sup> и известен также и древним земледельцам Дагестана<sup>3</sup>. На это указывает и Ф. Вагабова. Она пишет: «Лезгинское *Алнаб*, цахурское *Алнайед*, рутульское *Ал-басди*, агульское *Ал-баьсти* и т.п. – вариации одного и того же имени, меняющие вторую часть слова в соответствии с оформлением понятия «женщина», «мать» в местных языках и диалектах»<sup>4</sup>.

На то, что образы многих демонов восходят к древним божествам, связанным с плодородием отмечал и Л.П. Семенов Он писал: «Кажется весьма интересным широко известный в фольклоре большинства дагестанских народов образ мифического существа женского рода, выступающего под именами *Алнаб*, *Ал-баслы*, *Албасди* и т.д. Первая часть этих имен, вероятно, восходит к слову *ал* (*дал*), передающему у многих кавказских народов понятие «божество», «всемогущий», «всевышний». Интересно отметить в этой связи, что в шумерской и хеттской мифологии был известен бог *Алалу*... Имя *Алале* встречается и в старинных грузинских песнях, где оно является, по мнению Г. Меликишвили, прямой репликой имени шумерского божества урожая»<sup>5</sup>.

Подтверждением нашего тезиса о связи описываемых персонажей с образом *Великой Богини-матери* является и мнение В.М. Котович, которая считала, что «сама иконография образа женщины с большими грудями – довольно прямолинейно подчеркивает традиционные черты образа Прародительницы, сложившиеся в самых архаических ее воплощениях в обликах па-

---

<sup>1</sup> См.: Сефербеков Р.И. Образ Великой Богини-матери в мифах народов Дагестана (ипостаси, аспекты функций, трансформации) // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2015. № 3 (43). С. 146-153.

<sup>2</sup> См.: Рыбаков Б.А. Религия и миропонимание первых земледельцев Юго-Восточной Европы (IV – III тыс. до н.э.) // VII Международный конгресс доисториков и протоисториков: Доклады и сообщения археологов СССР. М., 1966.

<sup>3</sup> См.: Котович В.М. Образ богини-матери в древних писаницах горного Дагестана и некоторые параллели ему в мифологии и фольклоре // Фольклор и историческая действительность: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Махачкала, 1976. С. 64-65.

<sup>4</sup> Вагабова Ф.Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала, 1970. С. 32.

<sup>5</sup> Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы: История. Грозный, 1959. Т. 1. Вып. 1. С. 197.

леолитических Венер», и что в облике *Ал/Албасты* перед нами предстает «прошедший долгую эволюцию и значительно трансформированный образ *Великой Матери*»<sup>1</sup>.

На этой же точке зрения стоял и М.С. Андреев, который на таджикском материале отмечал, что злонамеренный по отношению к женщине персонаж *Ал* в своей первоначальной ипостаси представлял собой богиню-покровительницу рождения, образ древней азиатской *Венеры – Анахиты*<sup>2</sup>.

В ходе эволюции отдельные черты и функции *Богини-матери* были перенесены на самостоятельные божественные образы. Наиболее ответственные функции, такие, как создание мира, управление временем, погодой, перешли в руки божеств мужского пола. За женскими божествами были сохранены функции покровительства продолжению человеческого рода, браку, семье, детям. Переоценка женского божества-патрона продолжения человеческого рода с трансформацией его в злого демона-антагониста рожениц происходит после замены материнского рода отцовским, как опосредствованное отражение социальных процессов, происходивших в обществе, в мировоззрении народа<sup>3</sup>.

Образ демона-антагониста матери и новорожденного ребенка занимал большое место и в мифологиях тюркоязычных народов Дагестана. Так, у **кумыков** демон *Албаслы къатын* являлся олицетворением злого, враждебного человеку начала. По поверьям, это женщина огромного роста, с густыми распущенными волосами и с большой отвислой грудью. Ее груди были настолько велики, что она закидывала их за плечи. Живет *Албаслы къатын* в лесу, в пещере, а по ночам бродит в окрестностях селений и даже посещает дома жителей. Она очень зла, жестока и душит свои жертвы. Особенно безжалостна *Албаслы къатын* к роженицам. Она обладала даром перевоплощения и могла превратиться в в любое существо или вещь и даже в тонкую ниточку. Вместе с пищей она могла попасть в утробу роженицы и съесть ее легкие и

---

<sup>1</sup> Котович В.М. Пантеон атропо- и зооморфных образов в идеологических представлениях древних земледельцев горного Дагестана. 1977 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 469. Л. 38.

<sup>2</sup> Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинобад, 1953. Вып. 1. С. 61.

<sup>3</sup> Жуковская Н.Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / Отв. ред. И.А. Крывелев, Г.Г. Стратанович. М.: Наука, 1970. С. 103.

печень. Поэтому роженицу тщательно охраняли от внезапного проникновения *Албаслы къатын*, закрывая окна и двери<sup>1</sup>.

Таким образом, в верованиях кумыков *Албаслы къатын* была демоном-антагонистом рожениц.

Образ демона *Албаслы* занимал большое место и демонологии **ногайцев**. По поверьям, это женщина огромного роста, с длинными густыми волосами, большими отвислыми грудями, которые настолько велики, что их можно закинуть за плечи. Все тело *Албаслы* покрыто шерстью, а пятки ее обращены вперед. У *Албаслы* были муж *Агач-Англи* и дети. Детей она носила на спине, подавая им сосать через плечо свои огромные груди<sup>2</sup>. Считалось, что *Албаслы* может навредить роженице и новорожденному, забрав послед и выкрав ребенка. Поэтому роженицу и новорожденного тщательно охраняли от внезапного проникновения *Албаслы*, закрыв окна и двери, создавая шум, отпугивающий ее<sup>3</sup>.

Итак, исходя из приведенного материала, можно сделать вывод, что в мифологии ногайцев *Албаслы* являлась демоном-антагонистом рожениц и новорожденных.

У **дагестанских азербайджанцев** демон-антагонист беременных и рожениц назывался *Ал // Аланасы // Албасты*. Его представляли в облике лесной или речной женщины с распущенными волосами и большой грудью, которую она закидывала за плечи. Обладая даром перевоплощения, она могла превратиться в любое существо, например, в красного петуха с длинным клювом. Особенно жестока *Албасты* была к беременным и роженицам. Проникнув в помещение через очажную трубу, она незаметно подбиралась к своей жертве и крада у нее плод или внутренности. Смерть рожениц часто объясняли кознями *Албасты*<sup>4</sup>.

Описанный у дагестанских азербайджанцев образ демона-антагониста беременных и рожениц *Албасты* во многом совпада-

---

<sup>1</sup> Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961. С. 325; она же. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. В 2-х кн. Махачкала, 2005. Кн. 2. С. 406.

<sup>2</sup> Алейников М.Н. Поверья ногайцев // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. С. 6.

<sup>3</sup> Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2005. С. 165.

<sup>4</sup> Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: «Вост. лит.» РАН, 1999. С. 340-341.

ет с одноименным демоническим персонажем у дагестанских терекменцев<sup>1</sup>.

У дагестанских азербайджанцев Табасарана демон-антагонист рожениц назывался *Ал*. Его представляли в зоо- и антропоморфных ипостасях: в виде петуха (сс. Дарваг, Ерси) с разноцветными перьями (с. Цанак) или же в облике обнаженной женщины с длинными волосами и когтями (с. Ерси). Демон нападал на роженицу в особые критические для нее дни, когда она была особенно уязвима. Это были первые сутки (с. Ерси), первые трое суток (с. Цанак) или 40 дней (сс. Зиль, Дарваг) после родов. Улучив момент, когда роженица оставалась в комнате одна и впадала в сон, *Ал* набрасывалась на женщину и вырывала у нее легкие (с. Ерси) или печень (с. Дарваг), которые торопилась опустить в ближайший водоем. Новорожденного ребенка *Ал* не трогала. Женщина, у которой вырвали внутренние органы, теряла сознание, у нее западал язык, она сходила с ума.

Как только в селе становилось известно, что роженица подверглась нападению *Ал*, поднимался шум и свист («шум, в противоположность молчанию, – жизненное начало»)<sup>2</sup>. С криком «*Ал* апарды!» («*Ал* забрала!») мужчины бежали к родникам и речкам в черте села и рубили в них воду кинжалами для того, чтобы напугать *Ал*, и не дать ей возможность опустить внутренности в воду. Считалось, что, если допустить это, роженица умрет.

Чтобы предупредить появление *Ал* и оградить роженицу от контакта с ней, вооруженные ружьями и кинжалами мужчины охраняли дом и особенно его окна, стреляли из ружей в дымоходную трубу, женщину не оставляли в комнате одну.

В опасные для роженицы дни у родников выставляли вооруженный караул. По полу комнаты, где находилась роженица, разбрасывали просо. Под ее подушку в качестве оберегов клали Коран, хлеб, кинжал, нож, ножницы, а у изголовья – веник из горьких прутьев, воду в кувшине.

---

<sup>1</sup> См.: Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекменцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. С. 194.

<sup>2</sup> Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 52.

Сохранились былички, повествующие о встречах людей с *Ал*. Рассказывают, что в прошлом один мужчина из с. Ерсиде будто бы застал *Ал* у родника «Гарац-булаг» в тот момент, когда она собиралась опустить в воду украденные у роженицы легкие. Мужчина пригрозил демону кинжалом и приказал немедленно вернуть легкие на их прежнее место. *Ал* якобы подчинилась приказу, и роженица вскоре после этого выздоровела. В с. Дарваг схожий случай произошел в 20-х гг. XX в. с неким Джанбалой. Он будто бы схватил ее и, пригрозив кинжалом, приказал: «*Алкафир*, отнеси внутренности обратно!». *Ал* якобы взмолилась и просила не убивать ее, обещая впредь не трогать родственниц Джанбалы.

В с. Цанак *Ал* при сходных обстоятельствах в обмен на свободу дала клятву не трогать в семи поколениях живших в этом селении представительниц *тухума* Магомедар. Лет 50 тому назад в этом селе одна роженица почувствовала, что *Ал* собирается напасть на нее. Для того чтобы предотвратить нападение, ей под подушку положили нож и пиджак мужчины из *тухума* Магомедар, а у родника «Чинар-булаг» выставили мужчину с ружьем, чтобы отпугнуть демона на тот случай, если он вздумает вылопоскать в нем украденные легкие роженицы. Говорят, что эти меры были своевременны, и демон не осмелился напасть на роженицу.

Интересно отметить, что былички о встречах с *Ал* бытуют не только среди азербайджанцев, проживающих в сельской местности, но также и у горожан. Так, лесник Дербентского лесхоза Айваз Айвазов поведал нам, что в 2000 г. он несколько дней подряд по утрам находил у родника, что в сосновом бору вблизи крепости Нарын-кала, пучки черных и рыжих волос, принадлежавших, по его мнению, *Аланасы*. Ее волосы будто бы обнаружили и у родника в местности «Пирмешки». По рассказам старожилов г. Дербента, они якобы видели *Аланасы* в последний раз в 40-х гг. XX в., расчесывающей волосы по утрам у колодца вблизи крепостных ворот «Джарчи-капы». По их словам, это – старуха с длинными седыми волосами. К человеку она не подходит. Если удастся воткнуть ей в спину иголку или булавку, она подчиняется человеку и исполняет любое его желание. Демон не любит нахо-

диться вблизи ручьев и речек, так как от близости текучей воды он будто бы впадает в сонное состояние<sup>1</sup>.

Таким образом, в мифологиях дагестанских азербайджанцев и терекеменцев выступавший в зоо- и антропоморфной ипостасях демон *Ал // Албасты // Аланасы* был антагонистом беременных и рожениц.

Аналогичные мифологические персонажи присутствовали в верованиях и других тюркских народов мира. Так, у каратегинских киргизов, как и у других среднеазиатских народов, существовала вера в *Алмасты // Албарсты*, которая вредила роженице и новорожденному<sup>2</sup>.

Более архаичным персонажем мифологии тюркских народов являлась богиня *Умай*, которая относилась к божествам Верхнего мира. По поверьям, она обитала на горе, в пещере, узкой расщелине<sup>3</sup>. Она была богиней плодородия и новорожденных, покровительствовала воинам, охотникам, пастухам<sup>4</sup>, давала жизнь зверям и птицам<sup>5</sup>. Однако ее образ был неоднозначен. *Умай* не только рождала все живое, но в ее власти было и лишение потомства: она похищала и пожирала младенцев<sup>6</sup>. *Умай* помогала роженицам, защищала грудного младенца от злых духов, но она же могла задушить ребенка в утробе матери, отрекалась от ребенка и

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 99; он же. Номенклатура мифологических персонажей азербайджанцев Табасарана // Материалы международной научной конференции «Азербайджан – Дагестан: история братских взаимоотношений, современность, перспективы», посвященный памяти Сеида Курбанова: Труды Института истории НАН Азербайджана: Специальный выпуск. Баку, 2010. Вып. 33. С. 36; он же. Мифологические персонажи традиционных верований азербайджанцев Табасарана // Материалы международного научного симпозиума «Историография и источниковедение средневекового Востока», посвященного 90-летию З.М. Буниятова. Баку, 7-8 мая 2012 г. Баку: «Элм», 2012. С. 189-191.

<sup>2</sup> Кармышева Б.Х. Каратегинские киргизы. М., 2009. С. 249.

<sup>3</sup> Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI-VIII вв. М., 1996. С. 74.

<sup>4</sup> Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М., 1981. С. 133; он же. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история центральной Азии. СПб., 2006. С. 255, 338.

<sup>5</sup> Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 61.

<sup>6</sup> Там же. С. 67.

злые духи пожирали грудного младенца<sup>1</sup>. Таким образом, богиня олицетворяла не только рождение, но и смерть<sup>2</sup>.

Следует отметить, что амбивалентными (божественными и демоническими) характеристиками обладали мифологические образы и у народов Дагестана. Например, «горные духи» *Будала-ал* у аварцев были патронами диких животных и во многих случаях – демонами-антагонистами беременных и рожениц.

Определенное сходство описываемые демонологические персонажи, первоначально имевшие позитивную характеристику и являвшиеся, на наш взгляд, ипостасями *Богини-матери*, обнаруживают с хеттско-лувийской богиней *Камрусепой*, которая ведала жизнью, плодородием, рождением и была «хозяйкой зверей»<sup>3</sup>.

У **горских евреев** беременная в последние три месяца перед родами опасалась мифического существа *Вечехур* («Съедающий птенца»), которое, по народным представлениям, было способно похитить ребенка из утробы матери во время ее сна<sup>4</sup>.

Демоном-антагонистом рожениц в верованиях горских евреев была *Дедей-Ол* («Мать *Ол*»), имевшая облик страшной женщины, одетой во все белое, с длинными волосами, обитавшая по берегам рек. Ее заставляли там выполаскивающей внутренности роженицы, которыми демон завладевал обманом, явившись в образе близкой родственницы в тот момент, когда беременная оставалась в комнате одна. Знаком ее пребывания служило большое кровавое пятно в виде ладони и пальцев, которое она оставляла над дверью. После того как демон, выполоскав в речке, проглатывал внутренности роженицы, она умирала<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973. С. 272-274.

<sup>2</sup> Голан А. Миф и символ. 2-е изд. М.: Русслит, 1994. С. 171.

<sup>3</sup> Топоров В.Н. Хеттско-лувийская КАМРУСЕПА: мифологический образ // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 106-127.

<sup>4</sup> Мусаева М.К., Магомедханов М.М. Родильные обряды горских евреев Дагестана // Четырнадцатая ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике: Тезисы. М., 2007. С. 29; Мусаева М.К. Традиционные магические представления и обрядовые практики горских евреев Дагестана, связанные с рождением детей // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 4. URL: <http://www.science-education.ru/118-14386> (дата обращения: 22.08.2014).

<sup>5</sup> Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы. М., 2002. С. 59-60; Семенов И.Г. Из горско-еврейской демонологии: Дедей-Ол и СергЮви // Лавровский сборник: Материалы среднеазиатско-кавказских исследований 2006-2007 гг. СПб., 2007. С. 154-157.

Описанный образ демона-антагониста рожениц *Дедей-Ол* в мифологии горских евреев во многом совпадает с аналогичным демоническим персонажем *Ол* у татов<sup>1</sup>.

Следует отметить, что демоны-антагонисты беременных, рожениц и новорожденных у народов Дагестана описаны и другими авторами<sup>2</sup>.

При описании демонов-антагонистов матери и новорожденного у народов Дагестана обнаруживаются некоторые закономерности. Так, у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности, функции демонов-антагонистов во многих случаях выполняли божественные персонажи *Будалаал* и в единичных случаях – «Мать болезней» и домовой. Примерно такая же картина наблюдается у даргинцев и лакцев. Совмещение функций демона-антагониста беременных и ведьмы отмечено лишь у кайтагцев.

В мифологиях народностей лезгинской и тюркской этноязыковых общностей велико влияние тюркско-иранского персонажа *Ал/Албасты*<sup>3</sup>, имевшего у них свои многочисленные аналогии и параллели<sup>4</sup>. Предполагается, что этот образ сформировался в эпоху древнейших контактов этнических общностей до их расселения на территории современного обитания. Все эти аналогии и параллели, на наш взгляд, восходят к образу *Великой Богини-матери*<sup>5</sup> в позитивном аспекте ее функций (патронаж женщин,

---

<sup>1</sup> См.: Seferbekov R. Мифологический образ Ол – демона-антагониста беременных, рожениц и новорожденных – в верованиях татов Дагестана // The 1st International conference on tati studies 16-17 may, 2014, Yerevan. Yerevan, 2014. P. 37-38.

<sup>2</sup> См.: Гаджиев Г.А. Верования и обряды: доисламский период. Махачкала, 1993. С. 25-28; Гаджиев М.С. Археологические реалии мифологического образа // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып. 1. С. 185-188; Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006. С. 33-34, 44; Мусаева М.К., Косоева З.М. Традиционные обрядовые практики детского цикла народов Дагестана: «враги» рожениц // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 3. URL: <http://www.science-education.ru/117-13571> (дата обращения: 18.06.2014).

<sup>3</sup> Басилов В.Н. Албасты // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1998. С. 29.

<sup>4</sup> См.: Алигаджиева З.А. Тюркско-иранский мифологический персонаж Ал/Албасты и его дагестанские параллели // Материалы международного научного симпозиума «Историография и источниковедение средневекового Востока», посвященного 90-летию З.М. Бунятова. Баку, 7-8 мая 2012 г. Баку: «Элм», 2012. С. 96-97.

<sup>5</sup> Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 178-180.

материнства и детства). С течением времени, в связи с переоценкой роли божеств, этот персонаж был низведен в разряд демонов с негативной характеристикой.

Рассматриваемые демонологические персонажи имелись и в мифологиях других народов Кавказа. У адыгов ими были ведьмы *уды* – враги жизненной силы, плодовитости людей и животных. Они умерщвляли детей, вызывали выкидыш у беременных, затрудняли роды, разрушали браки. По народным представлениям, *уд* – всегда женщина, предстает в облике худой, сгорбленной, иногда беззубой или, наоборот, клыкастой старухи. Живет замкнуто в уединенных местах. Обладает даром оборотничества и перевоплощения. Может принимать облик животных (волка, кошки, собаки), насекомых, другого человека. Наиболее развит мотив об удушении удами детей. *Уд* днем ведет себя как обыкновенная женщина, ночью же, превратившись в кошку, приходит в дом, где есть новорожденный, и душит его. Самые уязвимые для ведьмы дети, по одним сведениям – в первые 7 дней жизни, по другим – до года, пока ребенок еще сосет материнскую грудь, или пока у него не выросли зубы. Обезвредить ведьму можно было только, поймав ее на месте преступления. Один из способов изгнания злой силы из ведьмы – избивание предметами конской сбруи. Обычно это делал мужчина, который подстерегал и избивал ее. Если ведьме не удавалось вырваться, она принимала свой прежний облик, но в обнаженном виде. Взяв с нее клятву больше не вредить членам этой семьи, ее отпускали. После разоблачения ведьма не могла больше причинять зло людям. Ведьмы не любили новобрачных и старались всеми возможными способами разрушить их брак. Считалось, что ведьма может обречь на бесплодие молодоженов. *Уд* наводит порчу также на беременных женщин, вызывая у них выкидыш<sup>1</sup>.

У карачаевцев и балкарцев сохранилась вера в злое божество *Аймуш*, забиравшее души детей<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Хабекирова Х.А. Природа и характер некоторых мифологических персонажей в эпосе и бытовой культуре черкесов // ЭО. 2005. № 5. С. 91-93.

<sup>2</sup> См.: Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 48.

Удины сильное кровотечение после родов у женщин приписывали действиям злого духа *hal*. Существовало поверье, что *hal* желая лишить жизни роженицу, вынимает у нее сердце и печень и опускает их в воду. Для того чтобы обезопасить роженицу от козней *hal* у демона отрезали косу, под подушку женщины клали кинжал, шампур, чеснок, окружали постель цепью, заставляли ее жевать чеснок<sup>1</sup>.

Армяне также верили в существование антропоморфного злого духа *Алк*, вредившего роженице и новорожденному. Был и другой злой демон – *Тпха*, который мог навредить плоду и новорожденному. Существовало поверье, что на бесплодных женщин или на тех, у кого новорожденные дети не выживали, нападал *Тпха*<sup>2</sup>.

Таким образом, можно отметить общность описываемого демонологического персонажа у дагестанцев и у других кавказцев по внешнему облику, локусу обитания, объекту воздействия, функциям и злокозненным действиям.

Следует отметить, что образ демона-антагониста беременных, рожениц и новорожденных у кавказцев имеет широкие аналогии у других народов мира. Так, О.А. Сухарева, анализируя характеристики образа *Албасты* у таджиков, отмечает следующие ее признаки: 1) подчеркивание женских материнских черт; 2) связь гибели человека с тем – успеет ли демон опустить внутренности в воду; 3) наличие чудесного предмета, завладев которым получают власть над демоном и превращают его в слугу; 4) прядь волос, если завладеешь – клянется никого ни трогать<sup>3</sup>.

Практически все из отмеченных О.А. Сухаревой у таджиков характеристик, связанных с *Албасты*, совпадают с таковыми у дагестанцев и кавказцев за исключением наличия чудесного предмета. У дагестанцев чудесным предметом обычно обладал домовый, а власть над *Албасты* приобретали, отрезав или вырвав

---

<sup>1</sup> Бежанов М. Краткие сведения о с. Варташен и его жителях // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 14. С. 245.

<sup>2</sup> Харатян З.В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – нач. XX в.) // СЭ. 1980. № 2. С. 111-112.

<sup>3</sup> Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука. 1975. С. 33-37.

у нее прядь волос, кончики пальцев или же воткнув ей в голову иглу или булавку.

Как считает Б.А. Литвинский, образ *Албасты* очень древний и, возможно, восходящий ко времени индоевропейской общности. Первоначально объем функций этого божества был значительно шире. Можно думать, что этот демон когда-то был связан с плодородящей силой как человека, так и домашних животных. Изменение сущности этого образа и акцентирование его негативных характеристик могло произойти значительно позже, в процессе перехода и включения в тюркскую среду<sup>1</sup>.

Представления о существах *фейри*, крадущих младенцев у матерей, имелись и в фольклоре народов Западной Европы<sup>2</sup>.

Таким образом, анализ образов демонов-антагонистов беременных, рожениц и новорожденных у народов Дагестана и других народов мира свидетельствует о сходстве их ипостасей, основных функций и характеристик.

#### § 4. ДЕМОНЫ БОЛЕЗНЕЙ

Определенное место в демонологии народов Дагестана занимали образы «Матери болезней». В наибольшей полноте образ персонифицируемой болезни представлен у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности и в меньшей степени – у других народов Дагестана.

В соответствии с верованиями **андийцев**, «Мать болезни» *Рукъурли Ила* – страшный образ, нечто, состоящее из тряпок. Ее приход – предвестник болезней и эпидемий. Ходит она неслышно, мягкой поступью только по ночам и почти невидима из-за темноты. Встреча с ней грозит бедами не только тому, кто ее увидел, но и всей округе. Если она попросит у встретившего ее еду, нужно ждать голода, шкуру – мора скота, одежду – люди лишатся тканых изделий, заговорит – настигнет смерть<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). М.: Наука, 1981. С. 104.

<sup>2</sup> См.: Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 355-357.

<sup>3</sup> Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 219.

У андийцев с. Муни «Мать болезней» называлась *Букъурлѝ ила*. В прошлом при эпидемии холеры («ваба») говорили: «*Букъурлѝ ила* гѝоло» («Мать болезней» пришла»). Для того чтобы обезопасить людей от смертельного воздействия «Матери болезней», варили ритуальное варево «гъуди» из смеси 9 злаковых и бобовых культур, и его бульоном поливали по периметру всю территорию села, что было своеобразным магическим кругом, через который «Мать болезней» будто бы не могла перейти. Примечательно, что в верованиях жителей с. Зило произошла контаминация образов «Матери болезней» и больного: если человек часто и подолгу болел, говорили, что он – *Рукъулълѝ ила*<sup>1</sup>. Интересно отметить в этой связи, что у кумыков человека, который часто болел, вечно жаловался на плохое состояние своего здоровья, преувеличивая свои недуги, называли «Аврув анасы, агъ еси» (букв. «Мать болезней, хозяин стонов»)<sup>2</sup>.

У **годоберинцев** «Мать болезней» называлась *Годалѝ яши*. Ее представляли в облике огромного роста и веса женщины, с распущенными волосами и без головного убора и одежды. Местом ее обитания был лес, откуда она выходила по ночам<sup>3</sup>. С ее появлением в селе начинались болезни и эпидемии. Говорили, что *Годалѝ яши* была очень подвижна и ходила, подпрыгивая, как воробей. При встрече с ней надо было попытаться ухватиться за ее мизинец. Если это удавалось сделать, она якобы спрашивала у человека: «Какое твое желание исполнить?»<sup>4</sup>. Образом *Годалѝ яши* в колыбельных песнях пугали детей<sup>5</sup>.

**Ботлихцы** представляли «Мать всех болезней» *Годалѝ ила* в облике высокой женщины с распущенными волосами и в рваной одежде. Обитала она в скалах, в лесу. С наступлением сумерек она бродила по селениям, незаметно «бросала» болезни и ис-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 3. С. 82.

<sup>2</sup> См.: Аджиев А.М., Кадыраджиев К.С. Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 72.

<sup>3</sup> Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 1997. С. 167.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи годоберинцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 4. С. 72.

<sup>5</sup> Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. С. 147, 167.

чезала. При встрече с человеком она издавала страшный вопль, через который передавала ему неизлечимую смертельную болезнь. Избежать ее можно было только одним способом – успеть убежать от *Годальи ила* до того, как она издаст свой смертоносный вопль. Говорят, что она представляла опасность не только для людей, но и животных и птиц. Имелось поверье, что она крадет детей и тут же живыми проглатывает их<sup>1</sup>. Последнее обстоятельство свидетельствует о том, что наряду с функциями «Матери болезней» *Годальи ила* была и ведьмой.

К демонологическим персонажам **ахвахцев** относилась и *Ила йона*. Ее представляли в облике безобразной женщины с потрескавшейся кожей лица и рук, одетой в старые лохмотья. Ее еще называли «Матерью чертей». Разрез глаз у нее был не вдоль, а поперек и пятки вывернуты наружу. Локусом ее обитания было неосвоенное и враждебное человеку пространство – горы. Ее приход предвещал беду, болезни. Ею пугали детей: «*Ила йона* бекъ’ере годи!» («*Ила йона* придет!»). По народным представлениям, *Ила йона* в вечернее и ночное время бродит по селу, стучится в двери и просит у хозяев жир или масло, чтобы смазать свою потрескавшуюся кожу. Для того чтобы она не приходила, на дверной порог (граница миров) выливали подогретое нутряное сало («гъане»)<sup>2</sup>.

Во многом сходен с описанным образом другой демонологический персонаж ахвахцев – «Мать болезней» *Рокъ’ерольли ила*. Ее также представляли в облике старой, безобразной женщины с длинными растрепанными волосами, с острыми когтями и клыками. Как и *Ила йона*, она просит у людей сало, чтобы смазать потрескавшуюся кожу ног. Живет по берегам речек, но перейти реку (граница миров) не может. Поэтому «Мать болезней» просит человека, чтобы тот на себе перенес ее через реку. Если это происходит, то в село приходят болезни (тиф, чума, холера)<sup>3</sup>.

По внешнему облику и функциям с образом «Матери болезней» смыкается другой мифологический персонаж ахвахцев –

---

<sup>1</sup> Алимova Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. С. 174.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. № 4. С. 143.

<sup>3</sup> Там же. С. 143-144.

*Хватала // Хъвати // Хъати*. Она имела якобы облик свиньи, но, оставаясь невидимой, чаще всего творила свои черные дела – насылала эпидемии, мор, падеж скота, вызывала бураны, наводнения, засухи, пожары, градобития и проч. Кроме того, *Хватала* нередко принимала облик красавцы, очаровывала мужчин, а потом исчезала, и мужчины в муках любви сходили с ума<sup>1</sup>.

Как это видно, «сфера деятельности» этого персонажа была несколько шире, чем у «Матери болезней».

У **каратинцев** «Мать болезней» называли *Рульарил ила*. Ее представляли в облике старой безобразной женщины с большими глазами, одетой в лохмотья. Она будто бы обитала на лугу. Распространение брюшного тифа связывали с кознями «Матери болезней». Когда какой-либо человек заболел этой болезнью, приглашали знахаря. Тот приводил больного на речку и с молитвами и заклинаниями омывал его водой. Болезнь якобы отступала и человек вскоре выздоравливал. Для того чтобы *Рульарил ила* не насылала болезни в четверг вечером раздавали жертвенные продукты<sup>2</sup>.

Родственной описанному выше персонажу была «Старуха болезней» *Боклариль йила*. Ее представляли в образе худой, носатой, уродливой старухи с отвислыми губами и длинными когтями на пальцах рук, в которых она держала суковатую палку. Будучи преисполнена злобой, она насылала эпидемии на людей и эпизоотии на скот. Уберечься от нее можно было только молитвами<sup>3</sup>.

У **хваршин** «Мать болезней» *Лельльнас ишу* активизировала свою деятельность в строго определенные дни: она приходила за 2-3 дня до наступления весны к спящему человеку и клала на него свою руку. Говорили, что этот человек и заболел по весне<sup>4</sup>.

У **гинухцев** все болезни и падеж скота приписывали демону *Паакъ*, вредивший главным образом домашним животным. Его

---

<sup>1</sup> Лугуев С.А. Ахвахцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 315.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каратинцев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 5. С. 57.

<sup>3</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Каралал (каратинцы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2009. С. 166.

<sup>4</sup> Мусаева М.К. Хваршины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 175.

представляли кривоногим и криворуким с крючковатыми пальцами на них, с большим толстым носом, с огромным ртом, наполненным большими, кривыми и редкими зубами. Из растительности он имел всклокоченные длинные волосы на голове, бороде и усы. Одет *Паакъ* был в рваную в клочья одежду<sup>1</sup>.

**Тиндинцы** представляли мифологический персонаж *Рохъдулай* «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, впадал в беспамятство и умирал. Говорят, что она вступала в поединок со встреченным с ней человеком и всегда его одолевала»<sup>2</sup>.

Рассказывают, что такой случай произошел в с. Эчеда с чабаном по имени Хабуча, когда тот пас овец неподалеку от селения. Женщина-демон *Унтул эбел* пришла к нему вся в рванье, с окровавленными босыми ногами и предложила бороться, заявив, что, если победит она, чабан заболеет. Они долго боролись, и чабан оказался побежденным; у него началась лихорадка, на четвертый день он умер<sup>3</sup>.

Такой же рассказ о противоборстве чабана Сурхай с «Матерью болезней» бытует и среди **аварцев** с. Шодрода. «Большую часть жизни Сурхай пас скот на хуторе Гиргул. Однажды вечером, загнав скот в хлев, он пошел за водой. Вдруг невдалеке Сурхай услышал звуки, напоминающие стоны больной женщины. Присмотревшись, он увидел волосатое существо огромного роста, одетое в лохмотья. Заросшие рыжие волосы скрывали лицо со впалыми щеками и длинным носом. Видя, что существо это не из рода человеческого и что оно делает попытки напасть на него, чабан спустил с цепи двух свирепых собак, но они, испугавшись, тут же убежали прочь с хутора. Удивленный этим, Сурхай бросил в это существо камень. При повторной попытке, изо рта этого существа вырвалось пламя. Кинув в него в третий раз камень,

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Гинухцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006. С. 157.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Мифологический образ Рохдулай и связанный с ним обряд // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 175.

<sup>3</sup> Там же.

Сурхай потерял сознание и упал. Он пролежал целые сутки. Когда Сурхай пришел в себя, он увидел, что окружен людьми, но от слабости не мог сдвинуться с места»<sup>1</sup>.

У **турутлинцев** с. Андых сохранился рассказ «Болезнь», повествующий о противоборстве женщины по имени Бацил Ашура с демоном болезни, насылавшем чуму. В ходе борьбы женщины удалось одержать верх над демоном, который больше там не появлялся<sup>2</sup>.

Таким образом, как это видно из приведенных фольклорных текстов, наряду с существующими богоборческими сюжетами в мифологии аварцев сохранились и рассказы о противоборстве человека с демонами, в которых люди иногда одерживали победу.

Интересен записанный А.Г. Булатовой в 1977 г. у **тиндинцев** с. Акнада обряд, имевший целью предохранение селения от *Рохьдулай* на целый год. Его проводили в начале каждого нового календарного года, который, в отличие от хозяйственного года, начинался со дня зимнего солнцестояния. «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 села. Вечером, до наступления темноты, варево раздавали во всех домах селения, а предварительно производили такую процедуру: черпаком сливали горячий бульон, в котором варилось ритуальное блюдо, в кувшины и деревянные ведра, и несколько девушек шло с ними к скалам, находившимся за селением. Здесь черпаками брызгали горячий бульон на скалы; считалось, что этим они сжигали *Рохьдулай*. Кончив эту процедуру, девушки, не оглядываясь, бежали в селение, чтобы их не догнала *Рохьдулай* 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...

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Унтул эбел – «Мать болезней» // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 174-175; она же. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 118; Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. М.И. Магомедова. Т. 4. Мифологическая проза / Сост. М.Р. Халидова, отв. ред. А.М. Аджиев. М.: Наука, 2012. С. 169.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 119.

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 сеновала, курятников, хлебов. Нельзя было без обрызгивания оставить ни одно место, где могла спрятаться *Рохьдулай*. 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 «кьюри», которые считались волосами *Рохьдулай*<sup>1</sup>.

Как это видно из приведенного материала, налицо связь «Матери болезней» с календарными и аграрными обрядами, «духами растительности» и «вегетативными демонами»<sup>2</sup>. На это обратила внимание и М.Р. Халидова, которая изучая мифологические представления аварцев с. Цумада отметила, что «Мать болезней» *Рохьдулай* появлялась у них в первый день зимы или весны, то есть одной из важных особенностей этого демона была его связь с аграрным календарем, сезонность появления и исчезновения<sup>3</sup>.

По мнению А.Г. Булатовой, *Рохьдулай* являлась одним из божеств доземледельческого периода, поскольку уничтожить ее, согласно описанному обряду, можно было только с помощью продукта земледелия – злакового бульона<sup>4</sup>. Однако, при такой трактовке неясно, почему же это доземледельческое божество являлось олицетворением болезней. На наш взгляд, *Рохьдулай* первоначально являлось аграрным божеством, патроном растительности. С установлением патриархата, в связи с переоценкой роли женских божеств и перехода части их в разряд демонов, *Рохьдулай* стала олицетворять болезни, а приведенный обряд тиндинцев в трансформированной форме указывает на ее былую связь с земледелием и растительностью – проведение праздника в день зимнего солнцестояния, в первый день нового календарного года

---

<sup>1</sup> Булатова А.Г. Мифологический образ Рохдулай и связанный с ним обряд // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 175-176.

<sup>2</sup> См.: Seferbekov R.I. Herbaceous Characters in the Popular Beliefs of the Peoples of Dagestan // Iran and the Caucasus. Leiden-Boston, 2014. № 18 (1). P. 47-50.

<sup>3</sup> Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 119.

<sup>4</sup> Булатова А.Г. Мифологический образ Рохдулай и связанный с ним обряд. С. 186.

(все календарные и аграрные праздники привязаны к четырем узловым точкам года – дням равноденствий и солнцестояний), бульон ритуального злакового варева (панспермия), растение «кьюри» – «волосы» *Рохьдулай*.

Интересно отметить в этой связи, что **хунзахцы** с. Хунзах называли «Мать болезней» *Угыла хер* («Стонущая трава»). По поверью, тот, кто услышит стон этого мифического существа, должен был задобрить его и произнести одну из распространенных в народе заговорных формул: «ХIетIе – квердалда бахине нахги кьела, мегIерккун эхеде, гIорккун эхебе а, хариде бусса, ра-кьалде бусса!» («Дам тебе масло намазать твои потрескавшиеся руки, ноги; иди вверх на гору, вниз по реке, перейди на траву, на землю!»)<sup>1</sup>.

Это название – «Стонущая трава», на наш взгляд, еще раз свидетельствует о связи «Матери болезней» с «вегетативными демонами».

Схожий с тиндинским обряд изгнания «Матери болезней», в котором прослеживаются отголоски магии продуцирования, проводили в день Ашуры и **аварцы** с. Цумада. В этот день варили кашу из зерна, собранного со всего селения, которую затем раздавали всем поровну. Горячим злаковым бульоном обрызгивали территорию по периметру села, чтобы «Мать болезней» не могла проникнуть в него: «ее ноги обжигались, соприкасаясь с бульоном»<sup>2</sup>.

**Анцух-капучинцы** с. Тлярота совершали своеобразный магический ритуал изгнания болезней и невзгод в ночь наступления зимы (22 декабря). Небольшой круглый камень смазывали смолой, поджигали его и сбрасывали вниз с возвышенного места, произнося формулы заклинания: «Нежеда тIаса унти-балагь босун царахье шваги, цида рештIаги, зарар-захIмат босун цергьедуялда рештIаги!» («От нас болезни-несчастья пусть перейдут

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 118; Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. М.И. Магомедова. Т. 4. Мифологическая проза / Сост. М.Р. Халидова, отв. ред. А.М. Аджиев. М.: Наука, 2012. С. 172.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 116.

на лисиц, медведей; убытки-трудности пусть перейдут на лисиц, ворон!»)<sup>1</sup>.

Вероятно, камень, обмазанный смолой, олицетворял собой болезни и другие невзгоды.

В мифологии **келебцев** одной из ипостасей «Матери болезней» была «Мать кори» – *Сосол эбел* (сс. Ругельда, Хиндах, Урчух) // *Сусол эбел* (с. Сомода). *Сосол эбел* представляли в виде очага сыпи или пятен, которые затем распространялись по всему телу (с. Хиндах). Этой болезнью болели как взрослые, так и дети. Когда болезнь в виде крупных красных пятен подступала к горлу, затрудняя дыхание и препятствуя приему пищи, говорили: «*Сосол эбел тамун буго*» («*Сосол эбел накрыла*») (с. Урчух), «*Сосол эбелаль ганкъле*» («*Сосол эбел душит*») (с. Ругельда). Если корью заболела беременная, то и родившийся у нее ребенок болел этой болезнью (с. Хиндах). Вторично этой болезнью не болели. Было немало случаев, когда от кори люди умирали и чаще всего – дети (сс. Ругельда, Урчух). При летальном исходе говорили: «*Сусол эбел яьну ягIа*» («Приходила *Сусол эбел*») (с. Сомода).

Итак, как это видно из названия болезни, келебцы представляли «Мать кори» в женском антропоморфном образе. В с. Ругельда сохранилась быличка о том, что некоторые болезни келебцы представляли и в зооморфной ипостаси. В ней повествуется об одной женщине, которая однажды в полночь, услышав собачий лай, выглянула в окно и увидела, как на окраине села чья-то собака гонялась за каким-то черным существом, похожим на курицу. Собаке удалось отогнать это существо, которое скрылось в ущелье. Этим существом была болезнь («унти»). Из-за того, что женщина увидела это существо, она на следующий же день тяжело заболела и проболела целый месяц. По поверью, «унти» боялась собачьего лая, ржанья лошади и кукареканья петуха. В отношении последнего «известно, что крик петуха, предвещающий утро, так страшен нечистой силе, что она тотчас же исчезает, как только его заслышит»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 118.

<sup>2</sup> Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 133.

Считалось, что излечиться от кори можно было, если выпить воду из мифического «змеинового рога» («бурхьил лъар»). Больного корью окуривали дымом от сжигания змеинового выползка. Если корь подступала к горлу, больному давали пить медовую воду (с. Хиндах), грудное молоко или жидкость, образующуюся после помещения дождевых червей в сосуд (с. Хонох). Чтобы предотвратить проникновение болезней (и злых духов) в жилище, к двери прибивали подкову, а за дверью клали веник (с. Сомода). Чтобы застраховаться от проникновения болезней, в день Ашуры варили ритуальное блюдо «гьи» и его бульоном обрызгивали все ведущие в селение дороги и тропинки, перекрестки дорог и углы комнат жилища (с. Ругельда, Сомода)<sup>1</sup>.

У **койсубулинцев** с. Могох «Мать болезней» называли *Анжарат*. По представлению могохцев, у нее длинные спутанные волосы на голове, она одета в грязное тряпье. При встрече с людьми в лесу, *Анжарат* просит у них еду, помогает собирать хворост. Она не любит беременных женщин, может украсть маленьких детей, накликать беду или болезнь, особенно на тех, кто испугается ее или не угостит едой<sup>2</sup>.

Как видно из приведенного материала, наряду с функциями демона болезни, *Анжарат* была еще и демоном-антагонистом беременных и ведьмой. Возможно, что в прошлом все эти злокозненные функции и характеристики были совмещены в одном персонаже. С течением времени произошла их дифференциация. То, что *Анжарат* помогала встретившимся ей в лесу людям собирать хворост, свидетельствует о возможно первоначальном позитивном образе.

У **салатавцев**, как и у других аварцев, «Мать болезней» называли *Унтул эбел*. Как отмечает А.О. Булатов, в горных аварских селениях этот персонаж представляли в образе женщины большого роста, одетой в лохмотья, простоволосой, нечесаной, обитающей где-то в скалах. В предгорье ее образ зрительно уменьшался и терял антропоморфность: здесь *Унтул эбел* пред-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г. Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3. С. 78.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 120; Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. М.И. Магомедова. Т. 4. Мифологическая проза. С. 171.

ставляли в виде чего-то черного, лохматого и круглого, размером с кошку или ежа, с потрескавшимися и кровоточащими ногами<sup>1</sup>.

По нашим данным, представления о «Матери болезней» *Унтул-эбел* у салатавцев сохранили и ее антропоморфный облик. По рассказам, она приходила в мужском или женском облике к больному человеку и надоедала ему своими разговорами. Появлялась «Мать болезней» в основном у хороших людей (с. Гуни)<sup>2</sup>. По верованиям жителей с. Зубутли, «Мать болезней» могла напустить болезни, а могла и исцелить больных. Это обстоятельство дало М.Р. Халидовой основание считать, что изначально этот злой дух был добрым<sup>3</sup>.

О встрече салатавцев с. Зубутли-Миатли с «Матерью болезней» *Унтул эбел* М.Р. Халидовой записан фольклорный текст. Считаю необходимым привести его. «Ночью тяжелобольная девочка проснулась встревоженная. При свете лучины она увидела странное существо, похожее на ребенка, без одежды, стоявшее за приоткрытой дверью. Испуганная девочка позвала бабушку. Она, схватив это существо, спросила:

– Что ты за существо? Зачем явилось сюда?

– Я – *Унтул эбел* («Мать болезней»). Захочу, могу напустить на людей болезни, могу и исцелить больных.

Обрадованная бабушка попросила «Мать болезней»:

– Вылечи мою внучку, заведи ее болезни.

«Мать болезней» на это ей сказала:

– Натри мое тело маслом.

У «Матери болезней» тело было жесткое, как кора дуба. Бабушка втерла литровую банку масла в огрубевшее тело «Матери болезней», чтобы умиловать ее. В благодарность «Мать болезней» исцелила девочку и изгнала болезни из селения<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 115.

<sup>2</sup> Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45. С. 75.

<sup>3</sup> См.: Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 123.

<sup>4</sup> Халидова М.Р. *Унтул эбел* // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 160; Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. М.И. Магомедова. Т. 4. Мифологическая проза. С. 168.

Подобный же мифологический сюжет сохранился у салатавцев с. Гуни. Одна женщина, услышав у своего дома чьи-то стоны, обнаружила какое-то существо. Догадавшись, что это была *Унтул эбел*, она натерла ее потрескавшуюся кожу маслом и попросила оставить в покое людей и идти к животным, в результате чего в том году был мор животных, а люди не заболели<sup>1</sup>.

Таким образом, как это видно из представленного материала, «Мать болезней» называлась у аварцев по-разному: *Рукъурли Ила* // *Букъурльи ила* (андийцы), *Годальи яши* (годоберинцы), *Годальи ила* (ботлихцы), *Ила йона*, *Рокъ'ерольльи ила*, *Хватала* // *Хъвати* // *Хъати* (ахвахцы), *Рульарил ила* // *Бокларилъ йила* (каратинцы), *Рохъдулай* (тиндинцы), *Лельльнас ишу* (хваршины), *Паакъ* (гинухцы), *Угыла хер* (хунзахцы с. Хунзах), *Сосол эбел* // *Сусол эбел* (келебцы), *Анжарат* (койсубулинцы с. Могох), *Унтул эбел* (салатавцы). Этот олицетворяющий болезни персонаж представлен в основном в образе старой безобразной женщины, одетой в лохмотья, простоволосой, нечесаной, с острыми когтями и клыками, с телом жестким, как кора дуба, с потрескавшейся кожей на лице, руках и ногах. Обитала она в необжитом и враждебном человеку пространстве – в лесу (годоберинцы, ботлихцы, койсубулинцы с. Могох), скалах (ботлихцы, тиндинцы), горах (ахвахцы), по берегам рек (ахвахцы), на лугу (каратинцы).

Демон появлялся с наступлением сумерек (ботлихцы), в вечернее и ночное время (ахвахцы).

Основной функцией «Матери болезни» было заражение людей различными болезнями – холерой (андийцы, ахвахцы), брюшным (каратинцы) тифом (каратинцы, ахвахцы), чумой (ахвахцы, турутлинцы с. Андых), лихорадкой (тиндинцы). Она насылала болезни и эпидемии не только на людей, но и на животных (ахвахцы, каратинцы, гинухцы, салатавцы и др.).

Судя по фольклорным текстам, наблюдается совмещение в одном демоническом персонаже различных злокозненных ипостасей и функций: у ботлихцев «Мать болезней» *Годальи ила* одновременно была и ведьмой, а у койсубулинцев с. Могох *Анжарат* – демоном-антагонистом беременных и ведьмой.

---

<sup>1</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 116.

Примечательна связь «Матери болезней» с аграрным календарем, сезонность ее появления: у хваршин этот демон появлялся за 2-3 дня до наступления весны, у аварцев с. Цумада – в первый день зимы или весны; тиндинцы проводили ритуал, направленный на предохранение от зловредных действий демона *Рохьдулай* в первый день зимы (22 декабря), а анцух-капучинцы с. Тлярота исполняли магический обряд изгнания болезней и других невзгод в ночь наступления зимы (22 декабря).

Косвенно связь «Матери болезней» с аграрными культами и плодородием обнаруживается и в ритуалах, направленных на предохранение жителей селений от злокозненных действий демона болезни и заключавшихся в проведении при помощи злакового бульона своеобразного магического круга, пределы которого он, по мысли исполнителей обряда, не мог пересечь.

На наш взгляд, проведение магического круга при помощи злакового бульона семантически равнозначно опахиванию – «вычленение своего пространства и его защита от пространства болезни»<sup>1</sup>.

Враждебные по отношению к человеку намерения и действия «Матери болезни» можно было предупредить, умиловив ее. Умиловивляли ее, вылив подогретое нутряное сало на дверной порог (граница миров) жилища (ахвахцы) либо натерев маслом или салом огрубевшую и потрескавшуюся кожу ее тела, рук и ног (ахвахцы, хунзахцы, салатавцы). Известно, что масло наряду с салом является одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа<sup>2</sup>.

Некоторые добродетельные действия этого демона (*Анжарат* у койсубулинцев с. Могох помогала собирать хворост встретившимся ей в лесу людям, *Унтул эбел* у салатавцев с. Зубутли могла и исцелить больных, а у салатавцев с. Гуни – она появлялась только у хороших людей) наводят на мысль о былом позитивном облике этого персонажа, изменившемся в связи с переходом к цивилизации, политогенезом, переворотом в положении полов (установление патриархата), переоценкой роли божеств и

---

<sup>1</sup> Рыблова М.А. Понятие «граница» в представлениях донских казаков // ЭО. 2002. № 4. С. 8.

<sup>2</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. С. 137.

перехода некоторых из них (в основном женского рода) в разряд демонов с отрицательной характеристикой.

Интересно отметить, что у салатавцев существовал обряд исцеления больного от малярии («хъызырма»). При этой болезни пожилая родственница больного или его соседка или же сельские подростки отправлялись к домам трех, семи или девяти (из которых четыре дома должны были находиться на окраине селения) родственников больного по мужской линии. Подойдя тайком вечером (время разгула нечистой силы) к жилищу, они, зажав нос большим и указательным пальцами, выкрикивали в окно (окно с подоконником имеют ту же семантику границы миров, что и дверь с порогом) или в дымоходную трубу (вход из одного мира в другой) следующую фразу: «Къасе бачIунеб хъызирмадал дару щиб?» («Какое существует лекарство от приходящей ночью болезни хъызирма?»). Им отвечали: «Квер-ракI билзараб жо» («То, что пожелает сердце и то, что отдаст рука»). Выкрикнув эту фразу, взрослые или подростки удалялись. На следующий день они наносили визит в эти же дома, где их наделяли продуктами, полотенцами, носками и водой для больного, которую давали ему пить и омывали ею его лицо<sup>1</sup>. Этот обряд существовал и у андийцев с. Зило<sup>2</sup>.

На наш взгляд, изменение голоса при помощи зажимания носа пальцами было равнозначно иноговорению и являлось «способом знакового оформления ситуации типа «свой – чужой»<sup>3</sup>.

Как видно из представленного материала, в этом обряде исцеления используются магия чисел, иноговорение, темное время суток для установления связи (через окно и дымоходную трубу) с потусторонним миром с целью умилоствления болезни (через жертвоприношение продуктами и вещами) и избавления от нее, в том числе и при помощи очищающих и исцеляющих (живая и мертвая вода) свойств воды. Особое значение придавалось родственникам по мужской линии, что, возможно, указывает на возникший после переворота в положении полов (установление пат-

---

<sup>1</sup> Инф. Шахбанова Мадина Магомедкамильевна, 1968 г.р., с. Дылым; Магомедсалихов Магомеднаби Магомедович, 1924 г.р., с. Гуни Казбековского района РД.

<sup>2</sup> Инф. М.С. Курбанов, канд. пед. наук, доцент Дагестанского государственного педуниверситета, уроженец с. Зило Ботлихского района РД.

<sup>3</sup> Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1990. С. 150.

риархата) их гендерный антагонизм, отразившийся и в мифологии (вероятно, «хъизирма» персонифицировалась в женском облике).

В мифологии **даргинцев** представления о «Матери болезней» *Ицлумела аба* сохранились лишь у **харбукцев**. Она будто бы ведала всеми болезнями человека, животных и растений. Во время болезни нельзя было плакать или стонать, так как в этом случае «Мать болезней» еще больше сердилась и могла усилить болезнь. Имея в виду это обстоятельство, старшие говорили больным детям: «ГҮяй майкІут – иццала гҮяйкабрахъит, вай майкІут – иццала вайбирахъит. Ицлумела абас гьентти гъай хІедиккахъу» («Не говори «ай», а то болезнь расширишь, не говори «вай», а то болезнь усилишь. «Мать болезней» не любит такие разговоры»)¹.

**Мекегинцы** вынося ночью ребенка из дома, клали ему в пеленки кусочек хлеба, чтобы уберечь его от демона болезни². Е.М. Шиллингом зафиксированы **кубачинские** амулеты от сглаза, от болезней³.

Слабую сохранность персонажа «Мать болезней» лишь у отдельных субэтнических групп даргинцев можно объяснить влиянием идеологии и культуры ислама, вытеснившего или поглотившего предшествовавшие ему формы религии.

В мифологии **лакцев** представления о персонификациях болезней сохранились только у лакцев с. Балхар. Балхарцы верили в существование демона детских болезней *ОьруцІала*. Он имел облик маленькой, волосатой, смешливой (постоянно хихикающей) старухи в рубище, с длинным, обвислым до подбородка носом, ростом с девочку. По поверьям, она приходила в селение в сумерках, в теплое время года и насылала на детей болезни. Уберечь от нее детей можно было, применяя различные обереги. В

---

¹ Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. Махачкала, 1997. С. 228; Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. М.И. Магомедова. Т. 4. Мифологическая проза. С. 172.

² Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 123.

³ См.: Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура: Историко-этнографические этюды. М.: Л., 1949. С. 199-201.

доме заболевшего ребенка распространяли запах чеснока, который *ОьруцIала* будто бы не переносила<sup>1</sup>.

Определенное отношение к демонам болезни имеет и другой амбивалентный персонаж лакцев с. Балхар – *Аьджу-баба*. Это – маленькая, сгорбленная, опрятно одетая старушка с клюкой со строгим и небезобразным лицом. Впрочем, лица ее почти не видно: она носит платок, низко надвинув его на лоб. *Аьджу-баба* – персонаж карающий и воздающий. Праведным людям она дарует добро – тяжелобольные выздоравливают, у бедняков повышается благосостояние, скорбящие находят утешение. В отношении же грешников – все наоборот<sup>2</sup>.

Если *ОьруцIала* и *Аьджу-баба* имели антропоморфную ипостась, то *Ису-ажари* («Сова-петух») и *Ччикку-ажари* («Филин-петух»), также имеющие отношение к демонам болезней, были зооморфны. По внешнему облику в мифологии эти персонажи представлены в образах петуха с головой совы или филина, но с петушиным гребнем. В сумерках или ночью они беззвучно садились на крышу какого-нибудь дому. Их обнаруживали по светящимся в ночи глазам. Они могли сесть на хозяйственные постройки и реже – на пашню или сенокос. Существовало поверье, что человека, увидевшего *Ису-ажари* или *Ччикку-ажари*, ожидало несчастье. Случалась беда и в доме, на котором видели сидящими этих демонических персонажей. Частое их появление было предвестником войн, эпидемий и мора скота. Чтобы предотвратить появление этих несущих беды и несчастья демонов часть внутренностей забитого скота как жертвоприношение подвешивали на ближайший куст или дерево в качестве «доли *Ччикку-ажари*» («*Ччикку-ажарил бутIа*»). С этой же целью разбивали вдребезги один из хорошо удавшихся после обжига керамических сосудов<sup>3</sup>.

Таким образом, как это видно из представленного материала, демоны болезней у лакцев с. Балхар – *Ису-ажари*, *Ччикку-ажари*, *ОьруцIала* и *Аьджу-баба* имели зоо- и антропоморфную ипостаси. Их наличие только в мифологии лакцев с. Балхар мож-

---

<sup>1</sup> Лугуев С.А. Балхарцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 190.

<sup>2</sup> Там же. С. 191.

<sup>3</sup> Там же.

но объяснить влиянием механизмов консервации этнической идентичности в условиях отрыва от основного этнического массива и проживания в этноконтактной зоне расселения даргинцев. Отсутствие данных персонажей у остальных лакцев объясняется, вероятно, влиянием ислама.

У лезгин демоны болезни были поглощены исламом, а их функции перешли на джиннов и шайтана. Например, лезгины Карчагской долины верили, что шайтан может забраться в сосуд с питьевой водой, если тот не был прикрыт полотенцем, и вызвать болезнь у выпившего из него человека. Наливая воду в кружку из кувшина надо было обязательно произнести мусульманскую формулу «Басмала» («С именем Аллаха, милостивого и милосердного»), потому что имелось поверье, что на краю любого сосуда сидит шайтан (с. Нютюг).

Джинны и шайтан были связаны с болезнями, могли наслать их на человека: паралич лица объясняли тем, что «это джинн ударил». Рассказывают, что в 70-х гг. XX в. в с. Карчаг один мужчина ночью якобы неосторожно наступил на шайтана и тот ударил его за это, отчего у человека перекошило лицо. После случившегося мужчина тяжело заболел и около месяца был прикован к постели. Он выздоровел лишь после того, как приглашенный к нему мулла, произнес особые мусульманские молитвы и раздал милостыню («садакья») с пожеланиями выздоровления.

Эта способность нечистой силы насылать на человека болезни отразилась в лексике и фразеологии карчагцев – сохранилось женское проклятие с пожеланием болезни: «Вун жинжи ягърай!» («Чтоб тебя ударил джинн!») (с. Нютюг)<sup>1</sup>.

В мифологии **табасаранцев** демона, олицетворявшего детские кожные заболевания (сыпь, болячки на теле, голове и лице ребенка), называли *Мезе*. По поверью, он бывает как мужского, так и женского пола (с. Зильдик). Ребенок заболел этой кожной болезнью в возрасте до 1 года (с. Межгюль), до 3 или 7 лет (с. Зильдик), если в 40-дневный период после рождения младенца его родители имели близость меж собой (с. Чувек) или один из

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Караханов С.С. Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 2. С. 99-100.

них взошел на крышу (с. Тураг). Если ребенок заражался этой болезнью, то девочки болели ею 3 года, а мальчики – 7 лет, после чего она исчезала (с. Зильдик). Существовало также представление, что в новолуние болячки обновлялись, становились крупнее, а в период, когда месяц был ущербным – уменьшались в размерах и почти исчезали (с. Тураг). Антропоморфность этого демона, судя по тому, что он бывает мужского и женского пола, угадывается, что подтверждается и информацией, записанной нами в с. Межгюль, где демон известен под наименованием *Визи*. В этом селении в прошлом жил мужчина по имени Ших-Сефер из *тухума* Бяьсар, причисленный за праведную жизнь к лику местных святых праведников. Говорят, что в разное время ему удалось поймать двух демонов – *Ал* и *Визи*. Первому он будто бы отрезал косу, а второму – отсек палец («Алин куш, *Визийин туб алдавт* И Ших-Сефер» – «У *Ал* – косу, у *Визи* – палец отрезавший Ших-Сефер»), после чего оба демона якобы дали ему слово больше не нападать на представителей его *тухума*. До сих пор беременные женщины, опасющиеся нападения *Ал*, и дети, больные кожными заболеваниями, обращаются за помощью и исцелением к потомкам Ших-Сефера. Для излечения от болезни один из мужчин этого *тухума*, предварительно смочив слюной ладонь, проводит ею по пораженному болезнью участку кожи мальчика. Если же больна девочка, такую же процедуру проводит женщина из этого *тухума*. Обряд сопровождается произнесением вслух заклинаний и мусульманских молитв об исцелении ребенка. Родители одаривают лекарей небольшими подарками («*цАкърам*»).

Таким образом, можно констатировать, что имевший антропоморфный облик демон детских кожных заболеваний у табасаранцев назывался *Мезе* // *Визи*. С этим мифологическим персонажем у табасаранцев была тесно связана лечебная магия, символика сакральных чисел (1, 3, 7, 40) и культ святых<sup>1</sup>.

Персонифицировали кожные болезни и другие народы мира. Например, в удмуртской мифологии дух в основном кожных бо-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 24-25; он же. Из демонологии табасаранцев (типологическая классификация и характеристика) // Дагестанский этнографический сборник, посвященный памяти С.Ш. Гаджиевой. Махачкала, 2006. С. 138.

лезней известен как *Кутысь*. Он обитал в оврагах, у истоков ручьев и рек и наводил ужас на людей и скот, оставаясь невидимым. Считалось, что откупиться от него можно было, если бросить в речку кусочки пищи, петушиные перья, соль, монеты и уйти, не оглядываясь<sup>1</sup>.

Интересно отметить, что у табасаранцев некоторые ведьмы были одновременно и демонами болезней. По поверьям жителей с. Гюхраг, такими качествами обладала *Кафтар хюч* – женщина с длинными волосами. Приняв облик родственницы, *Кафтар хюч* навещала больных мужчин и, улучив момент, вытаскивала у них через рот внутренности, которые затем выполаскивала в ближайшем водоеме. Говорят, такой случай произошел и в с. Ляха. Злокозненные действия *Кафтар хюч* можно было предупредить, если удавалось схватить ее за волосы и прочесть заклинание: «Къаркьул-таблиан ва Джухнаг-дагъдилан муулдучван!» («Чтобы ты не переходила хребет горы Къаркьул и гору Джухнаг!»). После произнесения этого заклинания, демон будто бы уже не мог пересечь магическую черту этих гор<sup>2</sup>.

У **рутульцев** болезни олицетворяла мифическая «Мать болезней» *Йадла нин* (с. Рутул) // *Ядалды нин* (с. Мюхрек) // *Ятлад нин* (с. Шиназ). Ее представляли в образе старухи с распущенными с проседью волосами, со струпьями на лице и на руках, ходящей босиком и одетой в лохмотья. Она обитала в скалах. Когда в каком-нибудь селении вспыхивала эпидемия тифа или других инфекционных заболеваний, говорили: «*Ядалды нин* йибкъара» («*Ядалды нин* пришла»). Когда эпидемия прекращалась, говорили: «*Ядалды нин* хъябхыра» («*Ядалды нин* ушла»). Для того чтобы *Ядалды нин* не приходила в селение, для нее в скалах клали угощение – горсть толокна («су») или комок толокна, скрепленный топленным маслом («кзык») (с. Мюхрек).

Эти приносимые в жертву «Матери болезней» архаичные виды пищи могут свидетельствовать о древности рассматриваемого мифологического персонажа и его возможной связи с земледелием.

---

<sup>1</sup> Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. Кутысь // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 31.

<sup>2</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис. ...канд. филолог. наук. Махачкала, 2008. С. 151.

Примечательно, что в наши дни вечно больную женщину называют *Ядалды нин* // *Ятлад нин* (ср. Мюхрек, Шиназ)<sup>1</sup>.

М.Р. Халидовой зафиксирован и другой олицетворявший болезни персонаж мифологии рутульцев – *Залзанагый*. Рутульцы представляли «Мать болезней» *Залзанагый* в образе огромной женщины с распущенными густыми волосами, в белом или черном длинном платье<sup>2</sup>.

Ф. Ибрагимовой в 1969 г. в с. Рутул записана быличка, повествующая о встрече женщины по имени Мариет с «Матерью болезней». Считаю необходимым привести ее. «Рассказывают, что однажды Мариет, жительница села, подоив коров и загнав их в хлев, отправилась печь хлеб. Возле моста она увидела на камнях женщину огромного роста, с длинными распущенными волосами, покрывающими всю ее фигуру, с красивым лицом, в белом одеянии. Мариет, как вкопанная, застыла от страха. Женщина улыбнулась ей, но с места не сдвинулась. После некоторого замешательства Мариет стала произносить молитвы, и, скатав шарик, бросила в нее маленький кусочек теста. Виденье стало постепенно исчезать. Мариет пошла, испекла хлеб и вернулась домой. На обратном пути она уже не увидела эту странную женщину. Вскоре она заболела и надолго. Люди говорили, что, если *Йадланин* («Мать болезней») была одета в черное, то эпидемия унесла бы много жизней аульчан»<sup>3</sup>.

Функцией демона болезни, видимо, обладал и «дух холмов» *Турун къари*. Рутульцы с. Лучек представляли этот дух в женском облике, огромного роста, нечесаной, одетой в лохмотья. Люди старались избежать встречи с ней. Однако *Турун къари* могла неожиданно появиться в ауле в полночь, заглянуть в окно, дымоход, после чего человек, на которого она посмотрела, забо-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. II. С. 180.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезни» и его магические функции. С. 119.

<sup>3</sup> Ибрагимова Ф.М. Йадланин // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 159-160; Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. М.И. Магомедова. Т. 4. Мифологическая проза. С. 170.

левал, а иногда даже умирал. Говорят, что *Турун къари* причиняла вред не только людям, но и другим живым существам.

Сохранился миф о схватке *Турун къари* с *Албасти*, в результате которой первая одерживает победу и оттесняет последнюю из мест ее обитания в лесу и на холмах поближе к воде<sup>1</sup>.

Итак, демонами болезней у рутульцев были *Йадла нин* // *Йадланин* // *Ядалды нин* // *Ятлад нин*, *Залзанагый*, *Турун къари*.

У **кумыков** «Матерью болезней» была, вероятно, *Аврув анасы*. Ее образ сохранился в частности в пословице «*Аврув анасы, агъ есси*» («Мать болезней», хозяин стонов»)<sup>2</sup>.

Таким образом, исходя из представленного материала, видно, что в наибольшей полноте мифологический персонаж «Мать болезней» сохранился у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности и в меньшей степени – у других народов Дагестана. Это можно объяснить разной степенью влияния на мифологии народов Дагестана ислама, поглотившего или трансформировавшего их прежние религиозные и идеологические представления, дошедшие до нас в неполном и фрагментарном виде.

Примечательна контаминация образа «Матери болезни» с больным человеком, наблюдаемая у андийцев, салатавцев, рутульцев и кумыков.

Что же касается злокозненных по отношению к человеку и домашним животным действий демонического персонажа «Мать болезней», то, по мнению М.Р. Халидовой, «первоначально она выступала как доброе божество, связанное с вегетативным культом»<sup>3</sup>.

На наш взгляд, как и в случае с демонами-антагонистами беременных, рожениц и новорожденных, этот персонаж восходит к образу *Великой Богини-матери*.

---

<sup>1</sup> Ибрагимова Ф.М. *Турун къари* // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 158-159, 166.

<sup>2</sup> См.: Аджиев А.М., Кадыраджиев К.С. Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 72-73.

<sup>3</sup> См.: Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 114, 119.

Следует отметить, что наряду с персонификациями болезней, у некоторых народов Дагестана (аварцы<sup>1</sup>, табасаранцы<sup>2</sup>) сохранились фольклорные тексты о мифологических персонажах-врачевателях. Таковым являлся *Лукман-хаким*. Вероятно, его образ сложился под влиянием мусульманской и древнеаравийской мифологии, где *Лукман* известен как праведный мудрец. У народов Средней Азии *Лукман* – великий лекарь, патрон (пир) врачей<sup>3</sup>.

Персонифицировали болезни и другие народы Северного Кавказа. Например, у **вайнахов** «Матерью эпидемий и болезней» была *Ун-нана* // *Ун-нанилг*. Ее представляли в образе невзрачного вида женщины с котомкой за плечами. Она была вечно и всеми недовольна, угодить ей было почти невозможно. Того, кто по каким-либо причинам вызывал ее недовольство или был непочтителен к ней, она награждала болезнью, которую доставала из котомки. Болезнь человека считалась признаком присутствия в нем *Ун-нана*. С ее уходом болезнь покидала человека<sup>4</sup>.

У **адыгов** покровителем домашних болезней, иногда олицетворявшим и саму болезнь, был *Созереш*. Иной раз покровителя болезни и саму болезнь называли *Зиусхан* // *Зиусхъан* («Господин»). У адыгов сохранились песни, в которых задабривали болезнь, обращались к ее покровителям с просьбой уберечь больного от недуга. Во врачевательных песнях-заговорах присутствует и образ *Тлешиа* – бога кузнечного ремесла, исполнявшего и функции исцелителя болезни<sup>5</sup>.

В пандемониуме абхазов имелись Бог оспы – *Ахи Зосхан* и его супруга – богиня *Ханиа шкуакуа*, злой дух головной боли, злой дух желудочных заболеваний, духи занозы, коклюша, кори<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Лукман-врачеватель // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 163.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 12.

<sup>3</sup> Пиотровский М.Б. Лукман // Мифы народов мира. Т. 2. С. 77.

<sup>4</sup> Танкиев А.Х. Реликты магического обрядового фольклора у ингушей // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 56-57.

<sup>5</sup> Мижаев М.И. Магические функции в обрядовых жанрах адыгского фольклора // Там же. С. 20-21.

<sup>6</sup> См.: Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии / Сост. и предисл. Х.С. Бгажба. Сухуми: Абгосиздат, 1960. С. 58-60.

Песни-заговоры имелись и в магической поэзии **балкарцев** и **карачаевцев**. В частности у них бытовали заговоры от холеры, кори, черной оспы, сглаза детей, чтобы спасти больное животное. Покровителем оспы был *Тымбыл*, по велению которого ее распространял среди людей злой дух *Дыдай*. Его представляли в образе пожилой, смуглой, длинной, худой старушки, способной незримо находиться у человека, которого она выбрала жертвой. Считалось, что чаще всего жертвами *Дыдай* становились молодые и красивые юноши<sup>1</sup>. В мифологии карачаевцев и балкарцев были известны духи болезней *Къызыл-Киши*, *Къара-Киши*, *Даучу-Къатын*, *Кёме-Къачы*, *Кёме-Анасы*, *Джоппу-Чыкъан*, *Наджиз*, *Аза* и др. Существовал обряд и заговор против духа чумы *Тогурбаша*<sup>2</sup>.

В **осетинской** мифологии властелином оспы был *Аларды*. По поверьям, он обитал на небе, откуда спускался на землю по золотой лестнице. *Аларды* изображался красным или светлым крылатым чудовищем, наводящим страх на людей. Чтобы умиловать, его называли золотым, светлым, приносили ему в жертву белого барашка и просили об избавлении детей от оспы<sup>3</sup>.

Таким образом, можно отметить определенное сходство ипостасей и функций мифологического персонажа «Мать болезней» у народов Дагестана и других народов Северного Кавказа<sup>4</sup>.

Персонифицировали болезни и другие народы мира. Например, известны упоминаемые в заговорах русские демоны болезней – *Трясовицы* (лихорадки). Их представляли в виде 12 безоб-

---

<sup>1</sup> Малкондуев Х.Х. Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана и Северного Кавказа. Махачкала, 1989. С. 97-98, 105-108.

<sup>2</sup> См.: Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 48-49, 55-56, 74, 75.

<sup>3</sup> Калоев Б.А. Аларды // Мифы народов мира. Т. 1. С. 57.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И. Мифологический персонаж «Мать болезней» в верованиях народов Дагестана // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2014. № 19. С. 164-173.

разных женщин, насылавших на людей различные болезни<sup>1</sup>. У русских же имелись особые заговоры от болезней людей и скота<sup>2</sup>.

В пантеоне и пандемониуме китайцев имелись Дух оспы *Доу-шэнь*, Дух заразы *Вэнь-шэнь* и Князь врачевания *Яо-ван*<sup>3</sup>.

## § 5. ДЕМОНЫ КЛАДБИЩА

Особую категорию злых духов составляют духи загробного мира<sup>4</sup>. Эти духи, связанные с потусторонним миром, умершими и их душами, представлены демонами кладбища. Локусом их обитания было враждебное человеку пространство – кладбище. У народов Дагестана демон кладбища чаще всего выступал под личиной «Голодного духа». По мнению М.Р. Халидовой, основой для возникновения этого образа послужила, вероятно, вера в загробную жизнь душ умерших, которые в виде привидений могут бродить по земле, а также культ предков. В верованиях народов Дагестана некормленные голодные духи представляли опасность для живых людей, поскольку считалось, что при встрече с ними они забирали у них жизненную силу, высасывали кровь, отчего живые могли умереть<sup>5</sup>.

У народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности демон кладбища чаще всего выступал как «Голодный дух». У **андийцев** «Голодный дух» назывался *Жъаназа*. Они полагали, что это – неприкаянный дух мертвеца, который не получил достаточно заупокойного подаяния («садакъя»). Он бродит в образе бестелесного или вполне осязаемого существа и пугает путников. Это нечто белое, протяженное от земли до неба. *Жъаназа* можно было обнаружить и в заброшенном жилище. По верованиям андийцев, чтобы этот дух исчез, нужно было, чтобы залаяла соба-

---

<sup>1</sup> Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 255; Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001. С. 52.

<sup>2</sup> См.: Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры. Новосибирск: Наука, 1997. С. 310, 411-464.

<sup>3</sup> См.: Попов П.С. Китайский пантеон // Сборник музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб, 1907. Т. 6. С. 60, 80.

<sup>4</sup> Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл.ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 663.

<sup>5</sup> См.: Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 114-117.

ка<sup>1</sup>. Для того чтобы обезопасить себя от встречи с «Голодным духом», андийцы при раздаче милостыни и завершая трапезу, произносили следующую фразу: «ВочЮбулуб шаноло бехъальо!» («Пусть насытятся души умерших [предков]!»)<sup>2</sup>.

В демонологии **бежтинцев** сохранилось поверье о злом духе *Къав* – перевоплощении недавно умершего человека, ведшего несправедный образ жизни и «восставшего» из могилы. Внешне это лохматое существо, сплошь обросшее волосами, с кошачьей физиономией, но без усов. Шатаясь по развалинам, заброшенным домам, хлевам, сеновалам, *Къав* пугает повстречавшихся ему людей, доводя их иногда до сумасшествия или смерти<sup>3</sup>.

В верованиях **гунзибцев** особую опасность представлял *НацIа-ру вору жо* (букв. «то, что мерещится», «видится то, чего нету») – дух злого человека, который выходил из могилы и в таком виде бродил по земле, сея ужас и зло. Встреча человека с этим духом всегда кончалась для первого трагически – тяжелой болезнью или смертью. Помочь больному могли лишь молитвы муллы, раздача заупокойной милостыни («садакъа») и ношение амулета («сабаб») <sup>4</sup>.

К демонам кладбища у **хунзахцев** относился «Голодный дух» *Бакъараб рухI*. По их представлениям, «Голодный дух» – это неупокоенная душа умершего человека, по которому во время поминок не раздали милостыню («садакъа»), а также душа покойника, лишённого милости *Аллаха* за грехи при жизни (с. Гортколо).

Локусом обитания этого духа было кладбище: «видели, как он выходил из кладбища через кладбищенские ворота» (с. Хунзах).

По данным М.Р. Халидовой, аварцы представляли «Голодного духа» существом огромных размеров, достигающим неба. У

---

<sup>1</sup> Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 220-221.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 3. С. 83.

<sup>3</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 237.

<sup>4</sup> Ризаханова М.Ш. Гунзибцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 180.

него огромные, похожие на человеческие, руки и ноги<sup>1</sup>. Хунзахцы представляли его худым (сс. Батлаич, Гозолоколо, Харахи), высоким (Хунзах, Батлаич, Харахи), бледным (с. Гозолоколо), белым (сс. Батлаич, Харахи), в белом (с. Хунзах) («белый цвет – знак принадлежности к потустороннему миру, символ смерти»)<sup>2</sup>.

По поверьям, на кладбище *Бакъараб рухI* нападал на сытые души и отбирал у них «садакъа» (сс. Гозолоколо, Гортколо). В поисках пищи этот дух в темное время суток бродил по селу (с. Батлаич), стучал в окна, топал по плоским крышам и пугал людей (с. Гортколо). Верили, что, если «Голодный дух» при встрече с человеком, ударит последнего, тот впоследствии непременно умрет. Для того чтобы предотвратить это, повстречавшийся с духом человек должен был вечером с четверга на пятницу (сакральное для мусульман время) произнести вслух мусульманскую молитву «Къулгъу» и раздать милостыню. Полагали также, что «Голодный дух» насыщается от запаха («мертвые узнают живых по запаху»<sup>3</sup>) мучной халвы «махъухъ» (с. Цада).

В с. Гозолоколо для того, чтобы дух насытился, в четверг вечером на раскаленную сковородку бросали кусочки курдюка. В с. Харахи с этой же целью в четверг до заката солнца на раскаленную сковороду кидали кусочки сала («тIатIи»), курдюка («мохмох»), тмин («мучари»), лук («пер»). Все компоненты этого блюда («къеккен») поджаривали до появления характерного запаха. Затем раскаленную дымящуюся сковороду носили по комнатам жилища, двору, обносили вокруг дома и оставляли на улице до тех пор, пока она не остывала. Считалось, что этого достаточно для насыщения неуспокоенных голодных душ. Кроме того, на поминках после принятия пищи хунзахцы приговаривали: «Ракъарал рухIазе швеги!» («Пусть насытятся души [умерших предков]»)<sup>4</sup>.

К демоническим персонажам **андалальцев** также относился образ «Голодного духа» *Бакъараб рухI*. В представлении народа,

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 115.

<sup>2</sup> Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. С. 15.

<sup>3</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 65.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 114-115.

«Голодный дух» – это неупокоенная душа умершего человека, по которому не достаточно или вообще не раздали во время поминок милостыню. В с. Кудали этот дух представляли высоким, худым, в белом одеянии, лица его не видно, он идет со стороны кладбища. Его будто бы могут видеть только грешники. От встречи ночью с «Голодным духом» человек от страха сильно заболел. Встретивший «Голодного духа» должен был вечером с четверга на пятницу прочесть молитву «Къулгъу», а также немедленно раздать «садакъа» (варево «мугъ», халву, хлеб, хинкал, сладости) (с. Кудали). В с. Шуланиб «Голодный дух» представляли в облике давно умершего человека, по которому недостаточно раздали «садакъа». Дух мог навредить человеку. Говорят, был случай, когда «Голодный дух» преследовал одну женщину, которая столкнулась с ним ночью на улице. Она едва успела убежать домой и запереть за собой дверь. На дверях остались следы от царапин ногтей духа.

Рассказывают, что в с. Бацада один человек, проснувшись в полночь, услышал стоны «Голодного духа». По мнению жителей этого села, когда человек умирает, он завещает («васият») зарезать ему на поминки для раздачи «садакъа» определенное животное. Если его завещание не выполнено, душа умершего не насыщается и из нее получается «Голодный дух». Чтобы она насытилась надо раздать «садакъа». Кроме того на поминках после каждого приема пищи необходимо было говорить: «Ракъарал рухIазе швейге!» («Пусть насытятся души [умерших предков]!»).

Вера в души умерших, могущих перемещаться из потустороннего в реальный мир породила в с. Кудали интересный обычай. Здесь забивали гвоздь в стену жилища, и надевали на него пустую яичную скорлупу, «чтобы на нее сели души умерших членов семьи и наблюдали за живыми»<sup>1</sup>.

**Каралальцы** также верили в существование *Бакъараб рухI*. В него будто бы превращался дух покойника, по которому его близкие родственники во время поминок не раздали положенной по обычаю милостыни («садакъа»). По поверью, дух являлся во сне соседям или родственникам, но не членам своей семьи, и

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 67.

просил напомнить им, чтобы по нему раздали причитающуюся милостыню. *Бакъараб рухI* мог принимать аморфную, зоо- и антропоморфную ипостаси. Говорят, что один человек встретил как-то вечером на улице этот дух, который появился в облике полукошки-полусобаки. Он пнул ногой это существо. Дух будто бы сказал человеку: «Не трогай меня, и я не причиню тебе вреда. Иди своей дорогой, а я пойду своей». Дух умершего плохого человека представляли в черном одеянии. Детей запугивали встречей с ним следующими словами: «*XIваразул рухI билъениб бугу!*» («Дух умершего идет!»).

Каралальцы старались исполнить похоронно-поминальный обряд строго в соответствии с канонами ислама с тем, чтобы умершие предки остались ими довольны. Каждый раз, принимая пищу на поминках, а также приправляя пищу солью, произносили следующее пожелание: «*Я, Аллагъ, хварал щиназул рухIазе щвайги!*» («О, Аллах, пусть насытятся души умерших!»). Кроме того соль раздавали как «садакъа» неимущим и в том случае, когда видели во сне умерших родственников, имевших нездоровый вид и одетых в оборванную одежду<sup>1</sup>.

В демонологии **келебцев** «Голодный дух» назывался так же, как и у других аварцев – *Бакъараб рухI*. Он обитал на кладбище. По внешнему облику – это «что-то белое» или «в белом». В него якобы превращалась душа умершего человека, по которому должным образом не справили поминки и не раздали заупокойной милостыни («садакъа»). Говорят, что *Бакъараб рухI* напоминал о себе, являясь во сне родственникам, а также издавая звуки: дух мужского пола свистел, а женского пола – произносил слово «къи» (с. Сомода). Его можно было встретить на улице в темное время суток. Для того чтобы упокоить неприкаянную душу «Голодного духа», следовало справить по нему поминки и раздать «садакъа». Завершая трапезу на поминках, было принято произ-

---

<sup>1</sup> Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2013. № 16. С. 127.

носить вслух: «РухІалъе щвайги!» («Пусть насытятся души [умерших предков]!»)<sup>1</sup>.

**Салатавцы** также верили в существование *Бакъараб рухІ*. В него будто бы превращалась душа умершего, по которому его близкие и родственники не раздали положенную по обычаю милостыню («садакъа»). По описаниям очевидцев якобы сталкивавшихся с ним, он высотой от земли до неба (с. Дылым), является людям во сне и просит, чтобы его покормили (с. Инчха). О его существовании судили и по звукам, которые он будто бы издавал – «цИи-цИи» (сс. Дылым, Инчха) или же наподобие птичьего чириканья (с. Зубутли), что являлось своеобразным напоминанием о раздаче милостыни. В четверг вечером и в пятницу до полудня (сакральное для мусульман время) для насыщения душ умерших раздавали как «садакъа» лепешки, обмазанные сверху жиром или маслом – «панкъ» (с. Зубутли). Перед послеобеденным намазом («бакъанил как»), особенно в четверг, сжигали на сковородке бараний жир, чтобы его запахом насытились голодные духи (с. Гуни). Кроме того, перед приемом пищи на поминках было принято произносить следующую молитвенную формулу: «Хваразул рухІалъе щвайги!» «Пусть насытятся души [умерших предков]!»<sup>2</sup>.

Таким образом, можно отметить однотипность представлений о выступавших в основном в образе «Голодного духа» кладбищенских демонов у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности<sup>3</sup>.

Представления о демонах кладбища сохранились в мифологиях лишь некоторых субэтнических групп **даргинцев**, что можно объяснить влиянием ислама, вытеснившего эти верования у других групп.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г. Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3. С. 80.

<sup>2</sup> Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45. С. 74.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И. Мифологический образ «Голодного духа» Бакъараб рухІ в верованиях аварцев // Международная научно-практическая конференция, посвященная В.П. Дзагуровой: Сборник трудов. Махачкала, 2015. Вып. XIII. С. 226-229.

У **акушинцев** также бытовала вера в «Голодный дух» *Гутта рухI*. В соответствии с их воззрениями, это – неупокоенная душа умершего человека, по которому не раздали заупокойную милостыню «садакья». Он представлялся в бесплотном облике, в белом одеянии. В темное время суток *Гутта рухI* бродил по селу и пугал людей. Им пугали и непослушных детей: «*Гутта рухI* къяйцIдикар» («Голодный дух бродит») <sup>1</sup>.

По представлениям **кубачинцев**, человек, встретивший «Голодного духа», слабел, заболел, потому что дух забирал у него жизненную энергию. Для того чтобы человек восстановил утраченные силы, ему давали пожевать кусочек хлеба <sup>2</sup>.

У **цудахарцев** демоны кладбища обезличены и выступают как джинны («жинд»). По поверьям, в *жинда* после смерти превращается плохой, много грешивший при жизни человек. Могила не принимает душу и тело этого грешника, вследствие чего *жинд* бродит неприкаянный по земле в белом саване как призрак <sup>3</sup>.

Итак, как это видно, вера в демонов кладбища занимали определенное место в мифологиях некоторых субэтнических групп даргинцев <sup>4</sup>.

У **лакцев** «Голодный дух» назывался *КIяла чIури* («Белая борода»). Он представлялся в белоснежной одежде, с седой бородой. В народе верили, что, если *КIяла чIури* попросит хлеба и ему откажут в просьбе, то из этого дома навсегда исчезнет благодать <sup>5</sup>.

Помимо этого, восходящего к культу предков и в целом благодетельного образа, в мифологии лакцев сохранились представления и о других демонах кладбища. В с. Кули его называли *Къуртама* // *Къуртлама*, в с. Цовкра I – *Къуртми*, в с. Куба – *Хартама*, в с. Кумух – *Ххуртама*. Говорили, что он антропоморфного облика. По поверью, в него после смерти превращались люди, ведшие несправедный образ жизни, скупые. После похорон такие люди в могиле издают стоны и вой и выходят по но-

---

<sup>1</sup> Инф. А.О. Гамзаалиев, 1932 г.р., с. Акуша Акушинского района РД

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Демонологические рассказы // Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991. С. 276.

<sup>3</sup> Инф. М.М. Абдулкадыров, 1926 г.р., с. Цудахар Левашинского района РД.

<sup>4</sup> Ибрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010. С. 149-150.

<sup>5</sup> Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана. С. 115.

чам из могилы. Они нападают на одиноких путников, которые от одного их вида умирали от испуга. Говорят также, что *Ххуртама* ест в могилах других мертвецов, съедает свой и чужие саваны. От *Ххуртама* избавлялись следующим образом: раскаляли докрасна на огне железную лопату, отрубали ею голову мертвеца, клали ее у ног, а затем закапывали могилу<sup>1</sup>.

В мифологии лакцев сс. Аракул и Верхний Катрух также сохранились представления о кладбищенском демоне *Ххурттама* (с. Аракул) // *Ххуртегма* (с. Верхний Катрух). Это – оживший мертвец, страшный (с. Верхний Катрух), худой, с когтями (с. Аракул). Обитает на кладбище (с. Верхний Катрух) или в лесу (с. Аракул). В темное время суток он выбирается из могилы, бродит по селу и пугает людей своим видом (с. Верхний Катрух)<sup>2</sup>.

Как отмечал Н.С. Джидалаев, по поверьям лакцев, в *Ххурттама* после смерти превращался человек, чья совесть была нечиста, и который при жизни сделал много плохого людям. В могиле он мучается и превращается в *Ххурттама*. Если из могилы бывают слышны дикие вопли мучающегося покойника, говорят, что нужно разрыть могилу и прикончить его, чтобы он не превратился в *Ххурттама*<sup>3</sup>. Он писал: «Мне не раз приходилось слышать от старожилков (а те, как уверяли, со слов очевидцев) следующее предание, о котором до сих пор помнят в с. Кумух. Вскоре после похорон Аглар-хана (последний Казикумухский хан, умерший в 1856 г., который оставил о себе недобрую память своими жестокостями, хотя многие случаи просто приписываются ему с легкой руки «знатоков местной истории») кумухцы стали слышать из его могилы нечеловеческие вопли. Решив, что тиран и после смерти не успокаивается и уже превращается в *Ххурттама*, они открыли могилу; оказалось, что покойник успел наполовину проглотить свой саван. Ему отрубили голову и положили ее у ног. По рассказам, в конце 30-х гг. нашего столетия местные краеведы вырыли могилу Аглар-хана, чтоб проверить достоверность предания. Од-

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды у лакцев в XIX – начале XX в. 1984 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 579. Л. 15.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии и верований лакцев селений Аракул и Верхний Катрух: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2015. № 4. С. 29.

<sup>3</sup> Джидалаев Н.С. Тюркизмы в дагестанских языках: Опыт историко-этимологического анализа / Отв. ред. Н.З. Гаджиева. М.: Наука, 1990. С. 86.

ни говорят, что, действительно, череп был у ног, другие утверждают, что в могиле был нетронутый скелет с головой»<sup>1</sup>.

По мнению Н.С. Джидалаева, в мифологических представлениях лакцев о *Ххурттама* нашли свое отражение влияние турецко-азербайджанских верований о демоне *хуртлак* – «привидение», «вампир», «вурдалак»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что у лакцев продолжает бытовать культ предков, души которых они подкармливали раздачей милостыни («цадакья») в сакральное для мусульман время. В с. Цовкра I сохранилось предание о супругах Абдулле и Патимат, живших рядом с кладбищем «ОьрбакГуй». Каждую пятницу Патимат пекла тонкие лепешки, смазывала их маслом и раздавала их за упокой душ умерших. В одну из пятниц у нее не хватило масла, и она в этот день не раздала обязательную милостыню. Как только стемнело, в их дверь стали стучать и раздались крики: «Делайте *цадакья*, раздавайте лепешки!». От этих стуков и криков долго не было покоя, и Патимат на очередное требование ответила, что она не приготовила жертвенные лепешки потому, что нечем было их смазать, и закрыла двери на засов на засов. Через некоторое время вновь раздался стук в дверь и голос: «Откройте двери, мы принесли, чем смазать!». Утром хозяева обнаружили перед дверью труп выкопанного из могилы младенца, который был положен там в наказание за то, что не была роздана пятничная заупокойная милостыня. С тех пор Патимат стала аккуратно соблюдать этот обычай<sup>3</sup>.

Таким образом, можно отметить, что в демонологии лакцев сохранились представления о восходящими к культу предков «Голодном духе» *КІяла чІури* и демоне кладбища *Къуртама // Къуртлама // Къуртми // Хартама // Ххуртама // Ххурттама // Ххуртегма*.

К мифическим персонажам **лезгин**, который, по поверьям посещает могилы умерших, относился *Малкамут*<sup>4</sup>. Он всегда мрачен и злобен. Этот дух сеет зло, вредит человеку и всему живому<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Джидалаев Н.С. Тюркизмы в дагестанских языках... С. 86-87.

<sup>2</sup> Там же. С. 87.

<sup>3</sup> Рамазанова С.К. Цовкра I. 2-ая половина XIX – XX век: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1998. С. 226-227.

<sup>4</sup> Лезгинско-русский словарь / Сост. Б. Талибов и М. Гаджиев. М.: Советская энциклопедия, 1966. С. 229; Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин (краткий научно-популярный очерк). Махачкала, 1990. С. 35.

Определенное отношение к демонам кладбища имела и ведьма *Кыс кафтар* (сс. Ахты, Мискинджи), *КицI кафтар*, *Кафтар-къери*, *Къери* (с. Хрюг), *Кысдин наб* (с. Мискинджи). Ее воспринимали в облике старой женщины, живущей в скалах. Она посещала кладбища, где раскапывала могилы и поедала свежие трупы людей. К кладбищенским демонам относился и *Малкамут* (с. Ахты)<sup>2</sup>.

Итак, в мифологии лезгин демоном кладбища был *Малкамут*. В определенной степени к демонам кладбища относилась и ведьма.

У **табасаранцев** демоны кладбища также были обезличены и выступали под наименованием мусульманского мифологического персонажа шайтан. Его основные функции и характеристики у южных и северных табасаранцев во многом совпадают, что видно из приводимых ниже текстов.

**Сел. Нижний Ярак.** В среду ночью на кладбище у свежей могилы можно увидеть *шайтIана*, который в этот момент видим для человека. На голове у него находится шапка-невидимка. Тот, кто хочет завладеть этой шапкой, должен осторожно подкрасться к *шайтIану* и сорвать с него шапку. Проделав это, нужно бежать прочь от преследующего *шайтIана*. Он гонится до реки (граница миров). Если сможешь добежать до реки и перейти ее – шапка твоя. *ШайтIан* боится воды (позднейшее переосмысление невозможности перехода реки как универсальной границы), реку он не переходит и дальше не преследует. Если же шайтан нагонит, он отбирает волшебную шапку и с размаху бьет своей пятерней («бачI») по спине человека. На спине навсегда остается след от пятерни *шайтIана*. Его никак и ничем не скроешь, если даже наденешь железную одежду<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Лезгины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005. С. 290.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Мифология и верования лезгин // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2009. № 6. С. 47; Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г. Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 2011. Вып. 5. С. 152.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 25.

Следует отметить, что данный текст из мифологии табасаранцев во многом совпадает с аналогичными сюжетами о домовом у аварцев.

Приведем содержание и второго текста.

**Сел. Кужник.** В начале апреля, когда увидишь первую ласточку, нужно прошагать три шага вперед. Под пяткой левой (левая сторона – символ иного мира)<sup>1</sup> ноги найдешь уголек («шукьян»). Подбрав его, нужно вечером пойти на заброшенное кладбище. Там увидишь *шайтIана* с шапкой-невидимкой. Сорвав с его головы эту шапку, нужно бросить в него угольком (оберег) и бежать обратно. Если сумеешь добежать от преследующего шайтана до границы кладбища (тот мир – этот мир) – шапка твоя. Но такое, как говорят, не удавалось никому, так как шайтан настигал похитителя, отбирал свою волшебную шапку и с размаху бил по спине своей пятерней, след от которой не скроешь ничем, даже железной одеждой<sup>2</sup>.

Анализируя содержание приведенных текстов, отметим время (вечер, ночь) и локус (кладбище), в которых действовал и обитал демон. Темное время суток традиционно связывается с разгулом нечистой силы. Демон тесно привязан к месту своего обитания, за границы которого он не переступает. Мало того, черт сам является объектом посягательства со стороны человека, который стремится завладеть его волшебным предметом – шапкой-невидимкой, обладание которой роднит *шайтIана* с домовым *Рух*. Черт преследует человека лишь для того, чтобы вернуть свой волшебный атрибут. В наказание за вторжение на его территорию и украденную у него шапку сатана оставляет на спине настигнутого им человека свой знак – отпечаток пятерни, что роднит его с также обезличенными демонами *джинар-шейтIнар*, крадущими плод из утробы матери, которые также оставляют кровавый отпечаток пятерни на стене комнаты как знак своего пребывания.

Как и в других случаях, и здесь прослеживается определенный ряд парных противопоставлений: ночь – день, левый – правый, до границы (тот свет) – после границы (этот свет) и т. п.

---

<sup>1</sup> См.: Иванов В.В. Левый и правый // Мифы народов мира. Т. 2. С. 43-44.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 25.

В отличие от вышеописанного, следующий вид кладбищенских демонов у табасаранцев имеет свое наименование – *Курузай* // *Курузан* («куру» – узкий, «-зай» / «-зан» – антропонимический суффикс). Как бы оправдывая свое название, *Курузай* предстает в антропоморфном облике, высоким («достигает до крыш домов»), узким, белым. Обитал он на заброшенных кладбищах (в с. Гуми *Курузай* пугал людей, пришедших вечером на кладбище). Бродит по селу в темное время суток, хлопает ставнями, стучит по окнам и таким образом пугает в основном людей, ведущих несправедливый образ жизни, совершивших неблагоприятные проступки, согрешивших. Однако иногда он мог напугать и вполне добропорядочных людей. С наступлением утра *Курузай* исчезает. Оберегом от него служила молитва. Рассказывают, что с. Чурдаф его в последний раз видели в 50-х гг. XX в.

Интересно отметить, что *Курузай* имеет свой аналог в русском фольклоре. Среди другой нечисти здесь выделялся жердяй. В. И. Даль описывает жердяя так: «. . . предлинный и претонкий, шатается иногда ночью по улицам, заглядывает в окна, греет руки в трубе и пугает людей»<sup>1</sup>.

На кладбище же в ночное время водился *Кафтар-джанавар* – мифический волк-оборотень, которого иногда представляли в образе гиены. Вероятно, этот образ навеян мусульманской мифологией, где злые джинны являлись «в обличье чудовищ с головой гиены и волчьими лапами вместо ног»<sup>2</sup>. Следует отметить, что эта зооморфная ипостась *Кафтар-джанавара*, имеет свою аналогию в демонологии украинцев, у которых имела вера в *вовкулаков* – «людей, обращенных знахарями в волков»<sup>3</sup>.

Иногда в быличках образ *Кафтар-джанавара*, у которого «глаза светятся в ночи, а при скрежете зубов сыпятся искры», смешивался с другим персонажем – *Кушкафтар* – ведьмы с седыми космами, также обитавшей на кладбище. Облик последней отличается от облика той *Кушкафтар* (женщина с густыми черными волосами, прикрывавшими ее тело и лицо, вследствие чего

---

<sup>1</sup> Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 149.

<sup>3</sup> См.: Иванов П. Вовкулаки (Материалы для характеристики мировоззрения крестьян-малоруссов) // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии: Труды этнографического отдела. М., 1900. Т. 14. С. 294.

виден только один глаз), в существование которой верят в с. Лака. Представления о *Кафтар-джанаваре* имеются и в этом селе. Здесь его основная функция – охрана могил на кладбище. Демон нападал лишь на людей, осквернявших могилы. В с. Джули считали, что если покойника на кладбище закопать неглубоко, то в первые 7 дней после похорон его может откопать *Кафтар-джанавар*. Оберегом от последнего служила молитва<sup>1</sup>.

В с. Бухнаг считали, что *Кафтар-жанавар* «откапывает из могил трупы детей и поедает их, если те захоронены неглубоко» («кивнайи бицидар ктагъури итУру, гъаз гъапиш дурарин ичI ягъалди ебккдар»)².

По данным Ю.М. Муртузалиева, в с. Кандик считали, что *Кафтар-жанавар* бывает величиной с жеребенка. В него якобы превращается покойник. Помимо него, по представлениям жителей с. Кандик, существовал еще и *Хючкафтар* – страшного облика оживший мертвец с длинными волосами, который выходил из могилы и неприкаянный бродил по селу, пугая людей. Он старается вернуться к себе домой, но тщетно – его туда не пускают. Тогда он находит себе приют в лесу. Табасаранцы проклинали злого человека следующими словами: «*Хючкафтар* духъну никъриан удучIриву» («Чтобы ты, превратившись в *Хючкафтар*, вышел из могилы»)³.

Следует отметить, что в гаитянской культуре *вуду* также имелись представления об оживших мертвецах – *зомби*⁴.

Итак, можно констатировать, что демоны кладбища у табасаранцев выступали как под мусульманскими наименованиями *шайтан* и *джинар-шейтан*, так и имели свои традиционные названия – *Курузай // Курузан*. К кладбищенским же демонам относились *Кафтар-жанавар* и *Хючкафтар*.

Следует отметить, что сохранившийся у табасаранцев и других народов Юного Дагестана и выступающий под различными наименованиями мифологический персонаж *Кушкафтар // Кафтар гъари // Кафтар бав // Кафтар-жанавар // Хючкафтар*

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев ... С. 26.

<sup>2</sup> Инф. Азизов Рашид Алипашаевич, 1955 г.р., с. Ляхля Хивского района РД.

<sup>3</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис. ... канд. филолог. наук. Махачкала, 2008. С. 96, 97, 99-100, 151.

<sup>4</sup> См.: Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 179.

// *Кафта́р хюч* выступал в различных демонических ипостасях – демона-антагониста беременных, рожениц, детей и больных мужчин, а также ведьмы и кладбищенского демона<sup>1</sup>.

**Рутульцы** «Голодного духа» называли «Плачущим духом» – *Цыр*. Его представляли в облике мужчины в черном или в виде белых мотыльков. Этот дух якобы плачет, если ему не приносят жертвоприношений<sup>2</sup>. Об этом свидетельствует и легенда, записанная М.Р. Халидовой в с. Шиназ. В ней повествуется о встрече на кладбище *Пейгамбара* (пророка) с «Голодным духом». Последний представлял собой худое, изможденное существо, которое тяжело стонало и плакало. По поверьям рутульцев, в таковых превращаются умершие, по которым не раздали заупокойной милостыни<sup>3</sup>.

Имелись поверья, в которых *Цыр* считали ожившим покойником. Он представлял опасность для человека. Чтобы обезопасить людей от действий этого демона, нужно было лопатой отрубить ему голову и похоронить заново (с. Мюхрек)<sup>4</sup>.

Итак, демоном кладбища в мифологии рутульцев был «Голодный дух» *Цыр*.

По верованиям **цахуров**, голодные духи бывают в облике голубей, невидимых для людей. Чтобы не потревожить их, хозяйки не занимались уборкой в доме в пятницу<sup>5</sup>.

У **кумыков** «Голодный дух» назывался *Арбаъ*. Как полагают С.Ш. Гаджиева и А.М. Аджиев, это «дух предков, широко известный в верованиях тюркских народов»<sup>6</sup>.

У **дагестанских азербайджанцев** Табасарана демон кладбища назывался почти так же, как и у соседних табасаранцев –

---

<sup>1</sup> См.: Сефербеков Р.И. Об одном мифологическом персонаже народов Южного Дагестана: Кушкафта́р // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2014. № 54. С. 75-77.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 115.

<sup>3</sup> См.: Халидова М.Р. Пейгамбар и голодный дух // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 160.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. II. С. 179.

<sup>5</sup> Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 115.

<sup>6</sup> Гаджиева С.Ш., Аджиев А.М. Похоронный обряд и причитания кумыков. С. 49.

*Гураза* (ср. у табасаранцев – *Курузай* // *Курузан*). По поверьям, в него после смерти превращалась душа плохого человека. Длинный, в белом одеянии *Гураза* шатался по улицам в темное время суток и пугал людей. В наши дни его именем пугают детей (с. Арак).

Представление о сверхъестественных существах, обитающих на кладбище имелось и в с. Зиль. Здесь вблизи развалин «Большой мечети» («Уллу мечет»), недалеко от кладбища, вечером опасались проходить согрешившие люди, так как на их пути будто бы появлялся святой («пир») в белом, и они не могли двинуться дальше<sup>1</sup>.

По представлениям **дагестанских русских**, душа человека, покинув тело в момент смерти, продолжает жить в ином мире. В первые три дня она не покидает свой дом, а в остальной период до 40 дней проводит среди таких же душ сородичей. Духи умерших могли быть настроены враждебно или доброжелательно к живым. Соответственно, они могли навредить или помочь людям. По поверьям, опасными для людей являлись души «нечистых» покойников – утопленников и самоубийц. Особенно опасными считались души умерших колдунов – упыри и вампиры (часто их отождествляли). Упыри и вампиры поднимались из могилы, внезапно нападали на людей, впивались им в горло и высасывали кровь. Чтобы предотвратить это, в могилу человека, считавшегося при жизни колдуном, забивали осиновый кол, чтобы он не смог подняться из могилы.

Духов умерших старались задобрить, заручиться их поддержкой, для чего им приносили жертвы, справляли поминки. К ним при различных жизненных невзгодах и неурядицах обращались за помощью и поддержкой. Их вызывали заклинаниями во время магических обрядов. Анимистические представления, к которым восходит культ предков, у дагестанских русских наиболее явственно представлен в поминовении усопших<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 102.

<sup>2</sup> Ризаханова М.Ш. Дагестанские русские. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 163.

У **ногайцев** с душами умерших были связаны принадлежащие к потустороннему миру злые духи *сипауш* и *Обыр*. *Сипауш* в народных поверьях был представлен в образе высокого и очень худого человека с длинными волосами, не имеющего глаз. Обитал он на кладбище в могилах умерших. Ходил на ощупь и часто забирался в жилища, находящиеся недалеко от кладбища; проникая в них через запертые двери и окна, он обирал все съестные припасы дочиста, иногда даже похищал деньги из запертых сундуков. Белый фосфорический свет, который иногда виден на кладбище в очень темные и тихие ночи, отождествляется в народе с *сипаушами*<sup>1</sup>.

*Обыр* – это не что иное, как душа умершего злого человека, которая принимает обличье кошки<sup>2</sup>. Больше всего любит высасывать кровь у детей и молодых женщин<sup>3</sup>. У **чеченцев** *Убур* «есть не что иное, как вампир, обыкновенно сосущий кровь младенцев в колыбели»<sup>4</sup>. Помимо *Убура* в мифологии чеченцев были и другие демоны кладбища. Одними из них были *Алмас* – существа женского пола, которые являлись «людям в человеческом образе, на кладбищах, по вечерам в глухих местах аула, леса, по дорогам и проч. Существа эти – полу-плоть и полу-дух. Они предвещают смерть человека заунывным пением, произнося часто имя жертвы и испуская при этом стоны»<sup>5</sup>.

В мифологии **карачаевцев** и **балкарцев** существовал покровитель духа умерших *Байчы*<sup>6</sup>.

В **славянской** демонологии души умерших неестественной смертью самоубийц и грешников становились привидениями. Они могли принимать образ человека, ребенка, девушки или женщины, а также животного или человекообразной фигуры с козьими ногами. Привидения показывались ночью, в основном около полуночи. Обычно они встречались вблизи границы с «тем

---

<sup>1</sup> Алейников М.Н. Поверья ногайцев //СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. С. 10.

<sup>2</sup> Дубровин Н.Ф. История войн и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1. С. 279; Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2005. С. 174.

<sup>3</sup> Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. № 2. С. 122.

<sup>4</sup> Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. Тифлис, 1872. Вып. 6. С. 53.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 48.

светом»: на развалинах, в заброшенных домах, на кладбищах, перекрестках дорог, на болотах. Привидения часто появлялись возле воды – на мостах и около водяных мельниц. Обычно привидения относились к человеку враждебно. Они могли напугать, заманить куда-нибудь, лишит память, наслать болезнь. Оберегами от привидений были крест, святая вода, ветка омелы или освещенной вербы. Чтобы избавиться от привидений, нужно было произнести молитву или просто ударить его наотмашь правой рукой<sup>1</sup>.

Близок к привидениям в русской демонологии *упырь*. По народным представлениям в него превращались заложные (нечистые) покойники. Считалось, что их не принимает мать-земля, поэтому они вынуждены скитаться по миру и причинять вред живым. Для того чтобы умерший не превратился в *упыря*, ему подрезали сухожилия под коленками или клали в гроб, сделанный из осиновых досок. Иногда на могилу *упыря* сыпали угли или ставили горшок с горящими углями<sup>2</sup>.

Вероятно, имеется генетическое, функциональное и фонетическое родство между ногайским *Обыр*, чеченским *Убур* и русским *упырем*.

При описании демонов кладбища у народов Дагестана отмечалось, что часто они представали в белых одеждах. По этому поводу В.Я. Пропп указывал, что белый цвет является цветом потусторонних существ, потерявших телесность, это цвет смерти, невидимости<sup>3</sup>. Как отмечал Д.К. Зеленин, в прошлом в знак траура все восточные славяне носили белую одежду. «Черный цвет как знак траура появился в деревнях лишь недавно»<sup>4</sup>.

Таким образом, определенное место в демонологии народов Дагестана занимали восходящие к культу предков демоны кладбища. Как это видно из приведенного материала в мифологиях

---

<sup>1</sup> Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001. С. 97-98.

<sup>2</sup> Там же. С. 106.

<sup>3</sup> См.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 60, 158-159.

<sup>4</sup> Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. М.: Наука, 1991. С. 354-355.

многих дагестанцев они представлены в основном в образе «Голодного духа»<sup>1</sup>.

## § 6. ВЕДЬМЫ

В мифологиях народов мира, ведьмы – колдуньи, женщины, вступившие в связь с дьяволом ради обретения сверхъестественных способностей. Они обладали способностями оборотничества, летать по воздуху, оживлять любой предмет, делаться невидимыми, предсказывать будущее, насылать порчу на людей и скот, вызывать эпидемии, засуху, неурожай. Обычная внешность ведьмы – безобразная старуха, но могущая принять облик молодой привлекательной женщины. Особенно опасными считались ведьмы в дни календарных праздников, когда их вмешательство могло повредить урожаю и благополучию всего общества<sup>2</sup>.

Образ ведьмы занимал определенное место и в верованиях народов Дагестана. Так, в мифологии **андийцев** ведьму *Хъартай* представляли в облике страшной женщины с клыками и когтями, с потрескавшейся на руках и ногах кожей. Обитала она в лесу. Сварливых женщин и сейчас обзывают ведьмами<sup>3</sup>.

К разряду ведьм (судя по локусу и зловерным функциям), вероятно, относится и *Гьогьочи*. «Она бродит по лесу с криками «Гьо! Гьо!», отчего и происходит название этого персонажа. Это женщина-великанша с огромными, перекинутыми за плечи, грудями. Повстречавшегося с ней путника она убивает, швырнув в него своей грудью»<sup>4</sup>.

В демонологии **каратинцев** ведьму *Хъартай* представляли в облике старухи с безобразным лицом и длинными седыми воло-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии и верований народов Дагестана: демоны кладбища // Лавровский сборник. Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. Этнология, история, археология, культурология. – СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 380-385; он же. Мифологические представления народов Дагестана о демонах кладбища // The Caucasus and world: International scientific Journal: The Caucasian International Research Center for Geohistory and Geopolitics. Tbilisi, 2016. № 21. P. 187-195.

<sup>2</sup> Юсим М.А. Ведьмы // Мифы народов мира. Т. 1. С. 226-227.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 3. С. 82.

<sup>4</sup> Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 219.

сами. Ею пугали детей: «*Хъартай* ехьуда!» («*Хъартай* придет!»)<sup>1</sup>.

У **гунзибцев** ведьму *Къартай* представляли в образе злой и страшной женщины с горящими глазами, большим клыкастым ртом и длинными черными волосами на голове. При встрече с человеком *Къартай* набрасывалась на него и душила<sup>2</sup>.

У **хунзахцев** ведьма называлась *Хъарт*. Она высокая (сс. Хунзах, Харахи), большого роста (сс. Батлаич, Гозолоколо, Гортколо), большая (с. Тануси), крупная (с. Гонох), страшная (с. Батлаич), уродливая (сс. Батлаич, Тануси), злая (с. Батлаич), грубая (с. Гортколо), с длинным (с. Геничутль), большим, крючковатым носом (с. Харахи), большими же зубами (с. Цада) или клыками (с. Харахи), с длинными ногтями (с. Геничутль) или когтями (сс. Гозолоколо, Харахи), с длинными (сс. Гонох, Цада) седыми (сс. Геничутль, Харахи) распущенными (сс. Гонох, Геничутль, Харахи) волосами. В с. Гонох крупную женщину сравнивали с *Хъарт*, а крупного мужчину с нартом – *Нартав*.

Обитала *Хъарт* в неосвоенном и враждебном человеку пространстве: в лесу (сс. Обода, Гонох, Батлаич, Геничутль), горах (с. Харахи), пещере (сс. Гонох, Батлаич, Геничутль, Харахи).

Она ходит большими шагами (с. Обода), но чаще – летает на метле: «ее конь – метла» (сс. Обода, Харахи) и ковре-самолете (с. Харахи). Не переходит реку – «боится воды» (с. Харахи).

*Хъарт* нападает на людей (с. Цада), одиноких путников (с. Харахи), крадет детей (сс. Обода, Геничутль), красивых девушек и пожирает их или превращает в себе подобных (с. Геничутль).

Уходя на охоту, *Хъарт* прячет у себя дома в ларе с мукой четырех своих дочерей, чтобы люди в ее отсутствие не причинили им вреда (с. Харахи). Последнее обстоятельство может свидетельствовать о ее былых добродетельных и патронажных функциях.

Трудолюбивого мужчину хунзахцы называют *Тамирхьо* // *Тамирхьо*, а женщину – *Тамирхьояс*. Следует отметить, что этот

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каратинцев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 5. С. 58.

<sup>2</sup> Ризаханова М.Ш. Гунзибцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2001. С. 178.

образ встречается не только у хунзахцев, но и у других субэтнических групп аварцев: у салатавцев с. Зубутли *Темирхьояс* – покровительница ткачества<sup>1</sup>, у турутлинцев с. Андых *Темирхьо* – покровительница пахоты и ковроткачества<sup>2</sup>, у ахвахцев с. Ратлуб *Тамихьо* – домово́й<sup>3</sup>, у андалальцев с. Бацада и Шуланиб *Темирхьо*<sup>4</sup>// *Тамихьо*<sup>5</sup> – покровитель детей. Из этого следует, что *Тамирхьо* // *Тамирхьо* // *Тамихьо* // *Темирхьо* // *Тамирхьояс* // *Темирхьояс* – общеаварское, на наш взгляд, божество (или божественная пара супругов) с самым широким кругом функций и полномочий – аграрная сфера, ремесла (ковроткачество), патронаж дома, семьи и детей.

Примечательно, что хунзахцы ведьму *Хьарт* тоже называли *Тамирхьо*. О трудолюбивой женщине хунзахцы и сейчас говорят, что она «как *Хьарт* работает» («*Хьарт* гАдин хАлтIула»). Рассказывают, что *Хьарт* за день могла скосить большой луг, находящийся в местности «Гьоркьоколо» вблизи Мочохского озера. К северу от с. Тануси, в местности «Бакьда», находится холм, на котором имеется след, напоминающий по форме косу. Говорят, что он образовался от того, что *Хьарт* положила на этот холм свою косу, когда во время сенокосения она присела отдохнуть. Если учесть то обстоятельство, что *Хьарт* называли *Тамирхьо* (а не *Тамирхьояс*), и что коса (а не серп) – мужской атрибут, закономерно возникает вопрос: а не трансформировалось ли в *Хьарт* с инверсией пола и изменением функций мужское аграрное божество – патрон сельскохозяйственного труда (сенокосения), каковым, возможно, и был *Тамирхьо*? Кстати, в окрестностях с. Хунзах имеется топоним «Тамирхьо» – местность, используемая как пашня под зерновые.

Возвращаясь к описываемому демоническому персонажу, отметим, что повсеместно хунзахцы обзывают злых, жадных,

---

<sup>1</sup> Абдурахманов А.М. *Темирхьояс* // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 164, 167.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 114.

<sup>3</sup> Лугуев С.А. Ахвахцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2008. С. 317.

<sup>4</sup> Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004. С. 141.

<sup>5</sup> Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 62.

сварливых женщин именем *Хъарт* или сравнивают с ней («*Хъарт* гадай чIужу»). Непослушных детей пугают тем, что «*Хъарт* придет» («*Хъарт* ячIине йиго»).

Таким образом, можно отметить, что ведьма *Хъарт* у хунзахцев является в основном негативным женским демоническим персонажем. Некоторые обстоятельства и атрибуты указывают на то, что этот сложный синкретический образ первоначально мог воплощать в себе трансформировавшиеся впоследствии ипостаси и функции других божеств, например, аграрных и связанных с домашним изобилием<sup>1</sup>.

Среди других демонологических персонажей **андаляльцев** выделяется ведьма *Гъартай*. Ее представляли в облике злой и страшной женщины огромного роста, с длинными распущенными седыми волосами (с. Шуланиб, Бацада, Кудали), с длинными же ногтями на руках и двумя клыками (с. Шуланиб). Обитала она в неосвоенном и враждебном человеку пространстве – лесу (с. Бацада) или пещере (с. Шуланиб). Ходит большими шагами: одним шагом перешагивает через три горы (с. Шуланиб). Ведьма крадет детей, которые не слушаются родителей, допоздна гуляют на улице и наказывает их (с. Шуланиб). Детей, которых вечером трудно заманить домой пугали: «*Гъартай* ячIиней йиго!» («*Гъартай* придет!») (с. Кудали). В с. Чох помимо того, что именем *Гъартай* пугали детей, так называли и злых, напористых женщин. В с. Бацада верили, что *Гъартай* может съесть все село с людьми и домашними животными. В этом селе бытует сказка об одном человеке, у которого *Гъартай* сожрала коня и преследовала его самого, чтобы съесть. Он бросал вслед за собой иголки, из которых вырастал железный лес. *Гъартай* топтала этот лес и догоняла его. Тогда мужчина произнес магическое заклинание, не переводимое на аварский и русский языки: «Бохал гIедер гIе'ло, цIодор гIи гьо-гьо!».

Как только он произнес эти слова, появились три льва, которые набросились на ведьму, разорвали ее на куски и съели. Одна капелька ее крови упала на листок, который попал в карман человеку. Карман тяжелел и тяжелел, пока не появился ребенок, ко-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 116-118.

торый превратился в *Гъартай*. Мужчина вновь произнес заклинание: появились три льва, которые съели ее окончательно<sup>1</sup>.

В мифологии **каралальцев** ведьму называли *Хъартай*. Ее представляли в облике страшной старухи с большим ртом, распущенными волосами, одетой в лохмотья. Локусом ее обитания был горы, лес, пещеры. Сварливых и работающих без устали женщин обзывали *Хъартай*, что наталкивает на мысль о ее покровительстве в прошлом трудовому процессу. Непослушных детей вечером пугали тем, что «*Хъартай* придет» («*Хъартай* йильена йигу»). Интересно отметить, что наряду с обитающей в горах и пещерах *Хъартай*, в мифологии каралальцев существовал образ лесной ведьмы – *Рохьил Хъартай*<sup>2</sup>.

В мифологии **койсубулинцев** ведьму *Хъартай* представляли в образе женщины-великана, ее сыновья – нарты. Грудь ее настолько велика, что она забрасывает их за плечи. Обитает она в горах, скалах, лесу. Ведьма преследует встретившихся с ней путников, но при этом не переходит реку – «боится воды» (с. Балахуни)<sup>3</sup>.

В мифологии **келебцев** сохранились смутные представления о ведьме *Хартай*. Ее представляли в облике страшного вида старухи с распущенными волосами. Ее приходом пугали вечером непослушных детей: «*Хартай* яинай яна» («*Хартай* идет»)<sup>4</sup>.

У **салатавцев** ведьму называли *Хъарт* (повсеместно) // *Хъартай* (сс. Инчха, Гертма). Ее представляли в облике одетой в лохмотья старой женщины с распущенными волосами, клыками и когтями. Локусами ее обитания были лес (повсеместно), горы (с. Дылым), пещеры (сс. Гуни, Инчха, Дылым), где она якобы подкарауливала и нападала на людей, а пойманных – глотала (с. Ды-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 66-67.

<sup>2</sup> Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Международный университет «Иберия», 2013. № 16. С. 128.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства Республики Дагестан по делам религий. Махачкала, 2002. № 3. С. 68.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г. Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3. С. 80.

лым). Ею пугали непослушных детей: «*Хъарт* ячIине йиго!» («*Хъарт* придет»), «*Хъартай* ячIун, мун восун уна» («*Хъартай* придет и заберет тебя»).

В с. Гертма считали, что под конец жизни в *Хъарт* превращаются ведущие несправедный образ жизни женщины. В с. Инча имелось поверье, что ведьма боится волка<sup>1</sup>.

Итак, как это видно из представленного материала, ведьма у аварцев практически везде называлась одинаково – *Хъарт* (хунзахцы, салатавцы) // *Хъартай* (андийцы, каратинцы, каралальцы, койсубулинцы, салатавцы) // *Хартай* (келебцы) // *Къартай* (гунзибцы) // *Гъартай* (андалальцы).

По мнению Н.С. Джидалаева, аварское название ведьмы *хъарт* – тюркского происхождения и восходит к кумыкской форме *къарт* – «старый», «стариковский», «старик». Как он полагает, «семантический сдвиг в аварском языке мог случиться на местной почве»<sup>2</sup>.

Широкое распространение этого мифологического персонажа у многих субэтнических групп аварцев можно объяснить этнокультурными взаимодействиями и влияниями, миграцией мифологических сюжетов.

То обстоятельство, что у каралальцев работающих без устали женщин обзывали именем *Хъартай*, а у хунзахцев о трудолюбивой женщине говорили, что она «как *Хъарт* работает» свидетельствует о былых позитивных функциях ведьмы, например, о ее патронаже трудового процесса.

Примечательна связь образа ведьмы у хунзахцев и койсубулинцев с нартами, если учитывать, что Дагестан относился к периферии бытования нартского эпоса. Как писала У.Б. Далгат, в Дагестане «... весьма распространенными являются так называемые нартские сказки, в которых сохранились эпические сюжеты, типичные для кавказского богатырского эпоса»<sup>3</sup>. Х.М. Халилов отмечает, что в дагестанских сказках нарты изображаются вели-

---

<sup>1</sup> Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45. С. 75-76.

<sup>2</sup> Джидалаев Н.С. Тюркизмы в дагестанских языках: Опыт историко-этимологического анализа / Отв. ред. Н.З. Гаджиева. М.: Наука, 1990. С. 124-125.

<sup>3</sup> Далгат У.Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах: эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 107.

канами, относящимися недружелюбно к людям. Однако в даргинских и лакских сказках нарты выступают и как положительные персонажи<sup>1</sup>. Нарты-великаны иногда изображаются одноглазыми, как например, в даргинских сказках «Семь братьев и семь сестер»<sup>2</sup> и «Одноглазый великан»<sup>3</sup>.

Таким образом, исходя из представленного материала, можно констатировать, что ведьма в мифологии аварцев являлась в основном негативным женским демоническим персонажем. Некоторые обстоятельства и атрибуты указывают, что этот сложный синкретический образ первоначально мог воплощать в себе трансформировавшиеся впоследствии ипостаси и функции других мифологических персонажей, например, – аграрных, связанных с патронажем трудового процесса и домашним изобилием.

В мифологии **даргинцев** ведьма однозначно враждебна человеку. У даргинцев ведьмы, подобные *Бабе-Яге*, назывались по-разному – *Бяжук неш*, *Бяжук хьунул*, *Вагыг*, *Кьар хьунул*<sup>4</sup>. Этот образ у даргинцев, проживающих в лесистой природно-географической зоне, в некоторой степени переплетается с образом «Хозяек леса». В наибольшей степени это смешение характерно для **кайтагцев**, в традиционных религиозных представлениях которых значительное место занимала вера в демона *Кьари хулум*<sup>5</sup>. У жителей кайтагского с. Гулли этот мифологический персонаж известен как *Вагыгг*. Его представляли в облике страшной и коварной старухи с длинными седоватыми распущенными волосами («Распущенные волосы означают свободу и брачный возраст»)<sup>6</sup>. Локусом ее обитания служил лес, где она жила в пещере или под нагромождением больших скальных глыб. *Вагыгг* можно было застать вечером у речки, точащей зубы. Ею пугали детей для того, чтобы те не ходили в лес. Говорят, что у *Вагыгг* была маленькая дочь – *НикъятIи* (букв. «Малень-

---

<sup>1</sup> Халилов Х.М. Социальные мотивы в волшебных сказках народов Дагестана // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 108.

<sup>2</sup> Сказки народов Дагестана / Сост. и авт. прим. Х. Халилов. М., 1965. С. 211.

<sup>3</sup> Анучин Д.Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года, совершенной при содействии Императорского Русского Географического общества // Оттиск из ИРГО. 1884. Т. XX. Вып. 4. С. 396-397.

<sup>4</sup> См.: Исаев М.-Ш.А. Русско-даргинский словарь. Махачкала, 2005. С. 18.

<sup>5</sup> См.: Алимова Б.М. Кайтаги. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998. С. 208.

<sup>6</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 44.

кая плешивица»). В нескольких километрах к северо-западу от с. Гулли, в лесу, недалеко от руин заброшенного старого поселения Гулли, находятся «Камень *Вагыгг*» («*Вагыггла шури*») и «Пещера *Вагыгг*» («*Вагыггла инихь*»), в которой она также точила свои зубы. Сохранилась сказка, повествующая о юноше по имени Къаранай, которого ведьма собиралась сварить в котле и съесть. Юноша обманом завлек в котел вместо себя ее дочь. Ничего не подозревавшая о подмене *Вагыгг*, сварила в котле свою дочь, а находчивый юноша тем временем сбежал.

В соответствии с верованиями жителей с. Гулли, помимо *Вагыгг* существовала и другая ведьма – *Бяжук-хьунул*<sup>1</sup>.

У кайтагцев с. Чумли ведьму, живущую в лесу, в скалах, называют *Иней-аба*. Она худая, высокая, некрасивая. У нее большие отвислые груди, одну из которых она забрасывает за плечо. Свою дочку *НикъятИи* ведьма несла, зажав под мышкой. У *Иней-аба* будто бы имелся чудесный предмет – ожерелье («мачби»), которым она очень дорожила. Завладев им можно было получить власть над ведьмой, превратив ее в слугу. Говорят, что в прошлом был случай, когда один мужчина-чумлинец ухитрился сорвать это ожерелье с шеи *Иней-аба*. Он бросил это ожерелье в собачью миску у себя во дворе. *Иней-аба* пыталась вернуть свое ожерелье, но не решалась приблизиться к миске, боясь собаки. Она просила хозяина дома вернуть ее ожерелье и для того чтобы задобрить его, завалила двор дровами из леса. Однако тот был непреклонен. Однажды ей обманом удалось уговорить соседского мальчика, чтобы тот забрал ее ожерелье из собачьей миски. Как только *Иней-аба* заполучила свое ожерелье, она тут же исчезла в лесу, прихватив с собой и дрова со двора. Имеются очевидцы, которые утверждают, что видели в полночь в лесу на поляне нескольких ведьм *Иней-аба*, танцующих с криками вокруг костра под хлопки и бой барабана. Как только к ним подошли поближе – они тотчас исчезли<sup>2</sup>.

Наличие у ведьмы *Иней-аба* больших грудей и маленькой дочки, вероятно, свидетельствует о первоначально позитивном образе, восходящему к *Великой Богини-матери*, и связанному с

---

<sup>1</sup> Инф. Г.М. Муртузалиева, 1937 г.р., с. Гулли Кайтагского района РД.

<sup>2</sup> Инф. М.Р. Абдусаламова, 1961 г.р., с. Чумли Кайтагского района РД.

плодородием, покровительством женщине, семье и деторождению. С течением времени, в связи с переоценкой роли божеств, этот образ приобрел негативный оттенок и перешел в разряд демонов с отрицательной характеристикой.

При описании *Иней-аба* обращает на себя внимание ее чудесный предмет – ожерелье, обладание которым роднит ее с даргинским домовым, который также имел в качестве волшебного предмета ожерелье<sup>1</sup>. Примечательно, что *Иней-аба* боялась собаки – первого одомашненного еще в эпоху мезолита человеком животного.

У **акушинцев** сохранилось представление о ведьме *Кьар-хьнул* («Травяная женщина»). Это – старуха, страшная, с большой лысой головой и волосатыми ушами, с большими же глазами, редкими зубами, с голыми руками, с длинными, кривыми, обросшими по бокам волосами, голыми же ногами. Одета она в лохмотья. При ходьбе опирается на палку. Живет в лесу. Охотится на детей. Ею пугали непослушных детей: «Ляркьули те *Кьар-хьнул*» («Придет *Кьар-хьнул*»)<sup>2</sup>.

У акушинцев сохранилась связанная с ведьмой детская игра «*Кьар-хьуна хиви дигIяс*» («Красть орехи *Кьар-хьнул*»). В этой игре роль ведьмы исполняла девочка с мешочком орехов. Она притворялась спящей. Дети подкрадывались к ней и крали орехи. Заслышав шум, «ведьма» просыпалась и гонялась с палкой за детьми. Пойманного ребенка она «наказывала» за воровство, ударяя его палкой<sup>3</sup>.

Судя по игре, *Кьар-хьнул* в прошлом, вероятно, имела какое-то отношение к божествам, связанным с покровительством растительности, собирательству. Об этом в определенной степени свидетельствует и ее имя – *Кьар-хьнул* («Травяная женщина»).

Некоторое сходство по наименованию, функциям и атрибутам с образом *Кьар-хьнул* обнаруживает мифологический персонаж *Кьарла жинж* («Джинн травы») или *Кьумпайла Ашура*, в который верили **харбукцы**. Согласно их представлениям, этот пер-

---

<sup>1</sup> См.: Исапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010. С. 105-109.

<sup>2</sup> Инф. А.О. Гамзаалиев, 1932 г.р., с. Акуша Акушинского района РД.

<sup>3</sup> Инф. А.А. Гамзаалиева, 1974 г.р., М.М. Исаев, 1959 г.р., с. Акуша Акушинского района РД.

сонаж в облике женщины с сумой на плечах, одна половина которой была красной, а другая – синей, появлялась прямо из воздуха и нападала на женщин, косящих траву на определенной территории, которую *Къарла жинж* считала своей<sup>1</sup>.

По всей вероятности, речь здесь идет о хозяине определенной территории по типу осетинского *Бынату хицау*<sup>2</sup>. Возможно, что в прошлом демон *Къарла жинж* обладал функциями, связанными с покровительством растительности и сенокосения.

Интересно сравнить названия ведьмы у акушинцев – *Къархънул* («Травяная женщина») и «хозяйки (сенокосной) территории» у харбукцев – *Къарла жинж* («Джинн травы») с названиями ряженого у цудахарцев. В с. Куппа его называли *къарла начи* («травяная кукла»), в отселке селения Куппа – Тилагу – *къарла кката* («травяная кошка»), в с. Арши – *къарла къяца* («травяная коза»)³. Сходные названия имел ряженный и у лакцев: в с. Кумух он назывался *урттил ссихъу* («травяная кукла»), в с. Шовкра – *урттил ччиту* («травяная кошка»), в с. Вихли – *урттил ттукку* («травяной осел»)⁴, в с. Цовкра – *урттул адимина* («травяной мужчина»)⁵. У аварцев существовал персонаж *Харил эбел* («Мать трав»)⁶, а у ахвахцев одним из названий ряженого было *ццццццццццц имихи* («травяной осел»)⁷. «Помимо того, что, судя по названиям, эти персонажи довольно явственно подпадают под категорию «вегетационных демонов», «духов растительности»⁸, можно предположить, что представления о них сформировались до распада прааваро-даргино-лакской этнической общности и восходят, очевидно, к периоду не позже середины IV – конца III тыс. до н.э., т.е. к эпохе ранней бронзы, характеризующейся развитым

---

<sup>1</sup> Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. Махачкала, 1997. С. 234.

<sup>2</sup> См.: Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 18-20.

<sup>3</sup> См.: Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX – XX вв. Махачкала, 1996. С. 200-202.

<sup>4</sup> См.: Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев. С. 24.

<sup>5</sup> См.: Рамазанова С.К. Цовкра I. С. 221.

<sup>6</sup> См.: Халидова М.Р. Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции. С. 123.

<sup>7</sup> См.: Лугуев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев // Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1984. С.37.

<sup>8</sup> См.: Seferbekov R.I. Herbaceous Characters in the Popular Beliefs of the Peoples of Dagestan // Iran and the Caucasus. Leiden-Boston, 2014. № 18 (1). P. 47-50.

земледельческо-скотоводческим хозяйством и этнокультурным единством»<sup>1</sup>.

Завершая тему, связанную «травяными» мифологическими персонажами, напомним, что мекегинцы называли одну из звезд «Къарла урѝи» («Травяная звезда»)<sup>2</sup>.

Возвращаясь к описанию образа ведьмы у даргинцев, отметим, что у акушинцев с. Усиша ее называли *Жинна-Бяжук*. По их представлениям, она обитала в горах, в лесу. Ведьма подстерегала одиноких путников и нападала на них. Ее именем также пугали детей: «*Жинна-Бяжук* ляркъян» («*Жинна-Бяжук* придет»)<sup>3</sup>.

У **цудахарцев** известны две разновидности ведьм – *Гужук-хухху* и *Гялалай-хухху*. Как и положено ведьмам они живут в лесу, крадут детей и поедают их. Их именами матери пугали непослушных детей<sup>4</sup>. О проделках ведьм *Гужук-хухху* и *Гялалай-хухху* у цудахарцев сохранилось множество сказок. Особенно много сказок про *Гужук-хухху*. В одной из них ее убивают тем, что кладут ей в рот раскаленный железный шар, в другой – сбрасывая на нее каменный каток<sup>5</sup>.

Так же как и у акушинцев, у цудахарцев сохранилась детская игра «*Гужук-хуххула ччерши хъям-хъям*» («Грабить лук *Гужук-хухху*»). В игре принимали участие дети обоих полов. Роль *Гужук-хухху* играла девочка 12-14 лет. Она имитировала посадку лука, которым были пучки травы. Когда девочка отлучалась от своего занятия, налетали дети и рвали лук со словами «хъям-хъям». Услышав шум и крики, девочка возвращалась и принималась ловить детей. Тот, до кого она дотрагивалась, замирал. Впрочем, замершего мог освободить любой другой ребенок, дотронувшись до него<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009. С. 300.

<sup>2</sup> Инф. Ибрагим Айгишиев, 1928 г.р., с. Мекеги Левашинского района РД.

<sup>3</sup> Инф. М.И.Ильсова, 1932 г.р., с. Усиша Акушинского района РД.

<sup>4</sup> Инф. Умукусум Магомедкеримова, 1943 г.р., с. Цудахар; Зурат Магомедалиева, 1926 г.р., с. Куппа Левашинского района РД.

<sup>5</sup> Инф. Хадижат Абдулкеримова, 1933 г.р., с. Цудахар Левашинского района РД.

<sup>6</sup> Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX – начале XX в. // Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2008. Л. 178.

На наш взгляд, эта детская игра донесла до нас возможные первоначальные функции *Гужук-хухху*, связанные с покровительством аграрному производству (огородничеству).

Анализируя специализацию игр у различных народов, Г.Н. Симаков отмечает, что у оседлых народов основное ядро народных игр составляют игры, так или иначе связанные с земледельческой обрядностью и миром земледельцев, а, например, у рыбаков и охотников выделяются игры, способствующие развитию навыков и представлений, связанных с основным промыслом<sup>1</sup>. В нашем случае детская игра в опосредованной форме донесла до нас древнейшее связанное с производящим хозяйством занятие даргинцев – земледелие (огородничество).

Следует также отметить, что описанные детские игры акушинцев – «Красть орехи *Кьар-хьнул*» и цудахарцев – «Грابتь лук *Гужук-хухху*», возможно, указывают и на одну из функций ведьм *Кьар-хьнул* и *Гужук-хухху*, направленных на создание или добывания для людей различных культурных ценностей – огня, орудий труда, культурных растений и др., то есть функций культурного героя<sup>2</sup>.

Интересно отметить, что ведьма у даргинцев имела какое-то отношение и к временам года. Так, в с. Гапшима в день весеннего равноденствия дети разжигали большие костры и факелы, скатывали с гор огромные горящие «колеса». Все эти действия они называли «Поджигание «хвоста зимы» или «Сжигание зимней ведьмы» – *Женна Бажук*<sup>3</sup>.

У **буркун-даргинцев** ведьма называлась *Аьржун-бяжук*. По описаниям, у нее были седые космы, длинные груди, которые она при ходьбе забрасывала за плечи. На руках и ногах у ведьмы имелись длинные когти, а во рту – острые зубы, которые она иногда подтачивает. Жила она в лесу, в пещере. Ведьма набрасывалась на мужчин и женщин, ведущих несправедный образ жизни. Ею пугали детей: «*Аьржун-бяжук сакьунни!*» («*Аьржун-бяжук*

---

<sup>1</sup> Симаков Г.Н. Игры народные // Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. Б.Н. Путилов, Г. Штробах. М.: Наука, 1990. С. 48.

<sup>2</sup> См.: Байбурун А.К. Культурный герой // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. С. 67.

<sup>3</sup> Исмаилов Г.И. Даргинская вышивка: Уходящие образы старины. Махачкала, 2005. С. 52.

придет!»). Говорят, что *Аьржун-бяжук* побаивалась вооруженных холодным и огнестрельным оружием мужчин, а также огня. Оберегами от ведьмы служили сера, подкова, острые и колющие предметы (кинжал, нож, ножницы), которые клали под изголовье (с. Ашты)<sup>1</sup>.

Определенную информацию о ведьмах содержат и фольклорные тексты. Интересной в этом отношении представляется легенда «Окаменевшая *Бяжук*» («Къакъа агъуузий Бяжук»), записанная в с. Кубачи. «В ней повествуется о женщине по имени Авшарай, которая готовила ритуальное блюдо *квинегь* из смеси злаковых и бобовых культур и сушеного мяса. Вода в котле выкипела, и женщина пошла с *мучалом* к роднику. По пути к роднику она повстречалась с *Бяжук*, которая спросила ее, есть ли у нее сушеное мясо. Испуганная женщина ответила, что нет. *Бяжук* сказала ей:

– Тогда я принесу тебе сушеную баранину, а ты иди с *мучалом* домой и жди.

В страхе женщина быстро пришла домой, закрыла все двери и решила никому не открывать. Вдруг на крыше раздался крик *Бяжук*:

– Авшарай, открой двери, я принесла тебе сушеное мясо.

Но женщина не открыла двери, притворившись спящей. Наутро она обнаружила прислоненную к двери тушу барана, а в стене дома – камень, в который превратилась *Бяжук*. Говорят, этот камень сохранился и по сей день, вмурованный в стену одного из домов в нижнем квартале аула»<sup>2</sup>.

По поводу камней с изображением человеческого лица, как это, например, имеет место в с. Харбук на городище «Шинтта

---

<sup>1</sup> Исапилова З.А., Сефербеков Р.И. Обряды и верования буркун-даргинцев // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2010. № 4. С. 54; Гаджиева Ф.Г., Сефербеков Р.И. Из обрядов и верований буркун-даргинцев // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Изд-е Международного университета «Иберия», 2010. № 9. С. 204-207; Сефербеков Р.И., Исапилова З.А. Мифологические персонажи традиционных верований буркун-даргинцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. II. С. 162.

<sup>2</sup> Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. С. 175-176; Алиева Ф.А. Взаимосвязи жанров устной прозы в фольклоре народов Дагестана. Махачкала, 2008. С. 37-38.

Къала»<sup>1</sup> и в с. Амузги<sup>2</sup>, Ариэль Голан писал, что «очевидно, это идол, изображение божества»<sup>3</sup>.

В приведенной легенде обращают на себе внимание время и место контакта человека с ведьмой *Бяжук*, а также функции этого демонического персонажа. Примечательно, что основой сюжета послужило желание женщины набрать воду, которая была необходима ей для приготовления ритуального блюда *квинегь*. Следует отметить, что такого рода блюдо (панспермия) дагестанцы готовят только в дни аграрных (первой борозды) и календарных (встреча весны, зимы) праздников и обрядов (вызывания дождя и солнца). Значит, в предании повествуется о праздничном времени. Контакт женщины с немусульманским именем Авшарай с *Бяжук* происходит по пути к роднику. Известно, что водные источники (особенно в темное время суток) являются одним из локусов пребывания вблизи них негативных мифологических персонажей. В то же время вода связана и с плодородием. Обращают на себя внимание благодетельные функции (наделение сушеным мясом) *Бяжук*, которые, видимо, были присущи ей в прошлом. Все это наводит на мысль о том, что в прошлом *Бяжук* могла быть божеством, связанным с календарем и аграрным производством. Правда, для нас не совсем ясен мотив превращения *Бяжук* в камень.

Одним из источников о мифологических персонажах являются волшебные сказки. Многие традиционные персонажи сказок – результат длительного художественного переосмысления в сознании людей древних мифологических образов, олицетворявших природу. С развитием у человека абстрактного и художественного мышления персонажи мифологических верований оформились в сказочные образы. Немалое место в сказках занимает образ ведьм. По мнению Х.М. Халилова, характерные для дагестанских волшебных сказок образы ведьм *Карт*, *Энем*,

---

<sup>1</sup> См.: Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. С. 24, 452.

<sup>2</sup> См.: Голан А. Миф и символ. 2-е изд. М., 1994. С. 29.

<sup>3</sup> Там же.

*Пиръан*, *Бяжук* символизируют социальные силы, противостоящие людям<sup>1</sup>.

Одним из популярных фантастических персонажей в даргинских волшебных сказках является ведьма *Бяжук*. Так, в даргинской сказке «Мачеха-ведьма»<sup>2</sup> старуха *Бяжук* обманом женит хана на своей дочери, придав ей облик красавицы. Эта красавица превращается в ночную птицу и похищает из табуна хана лошадей. Разделавшись с табуном, она вместе с матерью пожирает и людей. Хан расправляется с ними с помощью львов. Интересно отметить в этой связи, что у аварцев-андалальцев с ведьмой *Гъартай*, которая могла съесть все село с людьми и домашними животными, также расправляются львы<sup>3</sup>.

Однако *Бяжук* не всегда изображается антропофагом. В ряде сказок она имеет облик нормального человека, но совершает подлые поступки по отношению к другим персонажам. В даргинской сказке «Предсказание гадалки»<sup>4</sup> *Бяжук* отдает красавице в служанки свою дочь. Коварная служанка обманом выходит замуж за суженого этой красавицы. Обман раскрывается с помощью говорящей куклы. В ряде сказок («Ведьма-кровопийца», «Деньги и Чупан»<sup>5</sup> и др.) ведьма выступает в качестве центрального образа. В каких бы сказках *Бяжук* ни присутствовала, ее роль одна и та же: она является носителем всего темного и враждебного по отношению к положительному герою. В сказках она прожорлива и кровожадна, похищает людей, заглатывает и пожирает их<sup>6</sup>.

Итак, подводя итог представленному материалу, следует отметить, что имеющая разные наименования – *Вагыгг*, *Бяжук-хьунул* (кайтагцы с. Гулли), *Бяжук* (кубачинцы), *Жинна-Бяжук* (акушинцы с. Усиша), *Аьржун-бяжук* (буркун-даргинцы), *Бя-*

---

<sup>1</sup> Халилов Х.М. Социальные мотивы в волшебных сказках народов Дагестана // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана / Отв. ред. А.М. Аджиев, сост. А.М. Ганиева. Махачкала, 1987. С. 109.

<sup>2</sup> Сказки народов Дагестана / Сост. и авт. прим. Х.М. Халилов. М., 1965. С. 156.

<sup>3</sup> См.: Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19. С. 109.

<sup>4</sup> Сказки народов Дагестана / Сост. и авт. прим. Х.М. Халилов. М., 1965. С. 146.

<sup>5</sup> Даргинские сказки / Сост. М.-З. Османов. М., 1963. С. 150.

<sup>6</sup> Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. Махачкала, 1999. С. 142-143.

*жук неш* (другие даргинцы), *Гужук-хухху*, *Гялалай-хухху* (цудахарцы), *Иней-аба* (кайтагцы с. Чумли), *Къари хурум* (кайтагцы), *Къар-хънул* («Травяная женщина») (акушинцы), *Къарла жинж* («Джинн травы») или *Къумпайла Ашура* (харбукцы) – ведьма у даргинцев представляет собой сложный синкретичный восходящий к образу *Великой Богини-матери* персонаж.

Приведенные полевой этнографический материал, фольклор, топонимика и детские игры свидетельствуют о том, что образ ведьмы у даргинцев вобрал в себя отдельные характеристики календарных и аграрных (патрон собирательства, огородничества, сенокосения) божеств, «хозяев территории», культурных героев и домового. Зародившись первоначально как одна из ипостасей *Великой Богини-матери*, связанная с покровительством женщине, деторождению, семье, диким животным, хозяйственной деятельности человека (присваивающее и производящее хозяйственные занятия) с течением времени под влиянием формационных (переход от варварства к цивилизации) процессов, сопровождавшихся переоценкой роли божеств и перехода некоторых из них (в основном женских) в разряд демонов с отрицательной характеристикой, этот персонаж превратился в негативный образ ведьмы<sup>1</sup>.

К демонологическим персонажам лезгин Самурской долины относилась и ведьма – *Кыс кафтар* (с. Ахты, Мискинджи), *КицI кафтар*, *Кафтар-къери*, *Къери* (с. Хрюг), *Кысдин наб* (с. Мискинджи). Ее воспринимали в облике старой женщины, живущей в скалах. Ведьма была и демоном кладбища<sup>2</sup>.

В мифологических представлениях лезгин Карчагской долины ведьме *Кушкафтар* были присущи негативные характеристики, во многом совпадающие с аналогичными параметрами у ана-

---

<sup>1</sup> Исапилова З.А., Сефербеков Р.И. Образ ведьмы в мифологических представлениях даргинцев // Культурная жизнь Юга России. Краснодар, 2010. № 2. С. 85-88; Исапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010. С. 124-134.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Мифология и верования лезгин // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2009. № 6. С. 45-47; Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г. Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 2011. Вып. 5. С. 149-153; Сефербеков Р.И. Из мифологии лезгин Самурской долины: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 10 (48). Ч. I. С. 157.

логичных персонажей других народностей лезгинской этноязыковой общности<sup>1</sup>.

Карчагцы представляли *Кушкафтар* в зоо- и антропоморфной ипостасях с отдельными физическими аномалиями: «тело, как у джейрана, а на голове большой клок спутанных волос», «с одним сверкающим глазом во лбу, из которого ночью сыплются искры», «издает вой, как собака» (с. Карчаг), «похожа на гиену, у которой глаза светятся в ночи» (с. Экендиль), «появляется либо в облике различных диких животных, у которых из одного глаза сыплются искры, либо в образе женщины, дорогу которой показывает шайтан» (с. Нютюг).

Обитал демон в лесу или в гротах. Он нападал на одиноких путников, и разрывал их на части. Его заставляли и на кладбище, раскапывающим трупы похороненных людей, чтобы затем съесть их. Спасти от него можно было только, взобравшись на дерево (сс. Нютюг, Экендиль). Говорят также, что он боялся огня (с. Карчаг) и произнесенной вслух мусульманской формулы «Басмала» (с. Нютюг).

Рассказывают, что в прошлом бывали случаи, когда *Кушкафтар* ночью приходила из леса в селение и пожирала подвернувшихся ей на пути собак, кошек, кур и мелкий рогатый скот. Ее отпугивали выстрелами из ружья. Охотники тоже, если случайно сталкивались с ней в лесу, отпугивали ее выстрелами (с. Карчаг). В наши дни этим именем обзывают злых и сварливых женщин.

В демонологии жителей с. Экендиль сохранился и другой подобный персонаж – ведьма *Игай-кафтIар*, якобы жившая в окрестностях этого селения. Ее появление предвещало беду в доме. Сохранилось проклятие: «Вун *Игай-кафтIар*ди ягъуй!» («Чтоб тебя ударила *Игай-кафтIар!*»)<sup>2</sup>.

Интересно отметить, что у других лезгин демон *Кыс (Куш) Кафтар* рисовался антропоморфным существом мужского пола,

---

<sup>1</sup> См.: Сефербеков Р. И., Гаджиева Ф. Г. Об одном мифологическом персонаже народов Южного Дагестана: Кушкафтар // Материалы Всероссийской преподавательско-студенческой научно-методической конференции Юбилейные X Дзагуровские чтения «От Античности к Возрождению», посвященной 85-летию Дагестанского государственного университета. Махачкала, 20 апреля 2011 г. Махачкала, 2011. С. 190.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Караханов С.С. Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 2. С. 99.

великаном, с одним глазом во лбу. Обитал он в горах, в глубоких ущельях, недоступных для людей оврагах и пещерах. К человеку он был настроен враждебно. У лезгин до сих пор ненавистных женщин называют *кафтар*ами<sup>1</sup>.

Таким образом, исходя из представленного материала, можно сделать вывод, что ведьма в мифологии лезгин называлась по-разному: *Кушкафтар* // *Кыс кафтар* // *КицI кафтар* // *Кафтар-къери* // *Къери* // *Кысдин наб* // *Игай-кафтар*.

У **табасаранцев** ведьма *Кафтар гъари* // *Кафтар бав* («Бабушка *Кафтар*») являлась негативным мифологическим персонажем, являвшимся одновременно антагонистом женщин и девушек<sup>2</sup> и кладбищенским демоном.

Вера в этот появлявшийся в зоо- и антропоморфных обликах и под различными наименованиями мифологический персонаж существовала у жителей многих табасаранских селений. Так, в с. Гарик рассказывают, что *Кушкафтар* «разметав волосы на голове к людям приходила» («ярчуди куш армияриина къюрди шулдийи»), а у *Кафтар-жанавара* «огонь из глаз исходил» («улариян ца атIабхъруйи»). В с. Ляхля отмечали, что у *Кафтар къари* «из глаз огонь исходил» («ца ярчуди шулдийи улариян»). В с. Вертиль указывали на то, что у *Кафтар-жанавара* «один огромный глаз величиной с бычье ярмо» («зурба саб ул айи йирккувукъусувдис»). В с. Фурдаг не делали никакой разницы между *Кушкафтар* и *Хючкафтар*. В с. Бухнаг считали, что у *Кафтар-жанавара* четыре глаза. Жители этого села полагали, что демон «откапывает из могил трупы детей и поедает их, если они захоронены неглубоко» («кивнаийи бицIидар ктагъури итIуру, гъаз гъапиш дурарин ичI ягъалди ебккдар»). В с. Джули *Кафтар-жанавар* представляли в образе одноглазой старухи. В с. Сертиль также думали, что у *Кафтар-жанавара* один глаз. В с. Аскан Ярак верили, что *Кушкафтар* – это волк, у которого при скрежете зубов, сыплются искры из пасти. В этом селении, как и в с. Хив, считали, что *Кафтар-жанавар* и *Кушкафтар* – это один

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 87-88.

<sup>2</sup> См.: Курбанов М.М. Эпические жанры табасаранского фольклора. Махачкала, 1995. С. 85.

и тот же персонаж. В с. Ханак *Кафтар-жанаваром* обзывали злого и сварливого человека<sup>1</sup>.

В с. Лака считали, что основной функцией ведьмы *Кафтар-жанавар* является охрана могил на кладбище<sup>2</sup>.

В с. Кандик полагали, что *Кафтар-жанавар* бывает величиной с жеребенка. В него якобы превращается покойник.

В с. Лака полагали, что *Кафтар-жанавар* настолько страшен обликом, что человек, увидевший его, умирает со страху.

В с. Кандик верили, что Всевышний в наказание превратил в *Кушкафтар* старуху, которая из жадности угостила голодных гостей подгоревшим хлебом, который во время выпечки в хлебной печи, отлепился от стенки и упал на угли.

В с. Хив *Кушкафтар* видели на мельнице. Говорят, однажды она преследовала мужчину, который смолов муку, возвращался с мельницы к себе домой. Оберегами от демона служили зажженные угольки, которыми мужчина время от времени бросал в своего преследователя. Это и спасло ему жизнь: боясь огня, *Кушкафтар*, не приближалась к нему<sup>3</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что сохранившаяся у табасаранцев под различными наименованиями ведьма *Кушкафтар // Кафтар гъари // Кафтар бав // Кафтар-жанавар // Хючкафтар // Кафтар хюч* совмещала в себе функции демона-антагониста беременных, рожениц и кладбищенского демона.

В мифологии **рутульцев** сохранился образ *Кашкафтар* – доброго лесного духа, хранителя природы, обитавшего в «святых» лесах<sup>4</sup>. В фольклорном тексте, записанном Ф. Ибрагимовой в 1969 г. в с. Рутул, этот образ трансформировался в демонический персонаж, имевший на всем лице огромный, как тарелка, глаз<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Инф. Азизов Рашид Алипашаевич, 1955 г. р., с. Ляхля Хивского района РД.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 26.

<sup>3</sup> Муртузалиев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис. ...канд. филолог. наук. Махачкала, 2008. С. 96, 97, 99-100.

<sup>4</sup> См.: Проблемы мифологии и верований народов Дагестана / Сост. М.Р. Халидова. Махачкала, 1988. С. 166.

<sup>5</sup> Ибрагимова Ф. Кашкафар // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана / Сост. М.Р. Халидова. Махачкала, 1988. С. 158.

Аналогичный персонаж – *Аждагь* с одним светящимся глазом, обитавший в лесу – присутствует и в верованиях рутульцев с. Ихрек<sup>1</sup>.

И у лезгин, и у табасаранцев, и у рутульцев при описании *Кушкафтар* неоднократно указывалось, что этот персонаж имел один (иногда огромный) глаз. У табасаранцев *Кафтар-жанавар* имел даже четыре глаза. Эта одноглазость (недостаток зрения) и многоглазость (избыток зрения) в мифопоэтическом мышлении равнозначны слепоте, являются мифологическими символами смерти и могут быть свидетельствами особой магической силы персонажа<sup>2</sup>.

Таким образом, можно отметить, что в соответствии с представлениями народов Южного Дагестана, ведьма *Кушкафтар* являлась сложным амбивалентным (злой и добрый; демонические и божественные характеристики) мифологическим персонажем, представлявшимся в зоо- и антропоморфном обликах, обитавшим во враждебных человеку локусах (горы, ущелья, овраги, пещеры, гроты, лес, мельница), появлявшимся в темное время суток (время разгула нечистой силы) у родников и рек (граница миров), с неустойчивой гендерной (женского и мужского пола) принадлежностью.

Первоначальный образ, на наш взгляд, восходит к образу *Великой Богини-матери*<sup>3</sup> в позитивном, созидательном аспекте ее функций («хозяйка определенных локусов» – гор и лесов, патрон женщины, семьи и деторождения и т.п.). Со временем, в связи с процессами, сопровождавшимися переоценкой роли и функций божеств, происходит трансформация некогда позитивного образа в негативный, демонический<sup>4</sup>.

Следует отметить, что описываемый персонаж сохранился не только в Южном Дагестане. По сведениям Г.А. Гаджиева, у

---

<sup>1</sup> Инф. Муслимова Гюльназ Гаджихановна, 1942 г.р., с. Ихрек Рутульского района РД.

<sup>2</sup> Иванов В.В. Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд./ Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1994. Т.1. С. 306.

<sup>3</sup> См.: Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд./ Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1994. Т.1. С. 178-180.

<sup>4</sup> Сефербеков Р.И. Об одном мифологическом персонаже народов Южного Дагестана: Кушкафтар // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2014. № 54. С. 75-77.

аварцев, даргинцев, лакцев и кумыков имеется термин *каптар* для обозначения уродливого или жадного человека. В даргинском и лакском языках слово *каптар* относится также к дикому человеку, который будто бы жил в горах<sup>1</sup>.

В мифологии **рутульцев** ведьму называли *Качкафтар* (с. Рутул) // *Кафтар* (с. Ихрек) // *Каптар* (с. Мюхрек) или *Ардавул* (с. Ихрек) // *Аьрдавай* (с. Лучек). В с. Мюхрек ее воспринимали в облике женщины с нечесаными спутанными седыми космами, с клыками и когтями. Груды ее были настолько велики, что она волочила их по земле. В с. Ихрек ведьму представляли в виде женщины с распущенными рыжими волосами, сплошь покрывающими ее нагое тело, и с грудями, закинутыми крест-накрест за плечи. Примечательно, что в с. Лучек этот персонаж воспринимали в облике огромного роста мужчины (ведьмак). Зимой на снегу будто бы видели следы его больших ступней.

Обитал этот мифический персонаж в лесу (сс. Мюхрек, Ихрек), скалах (с. Лучек), пещерах, зарослях кустарника «кабыр» (с. Ихрек). По рассказам, ведьма нападала на людей в лесу (с. Мюхрек).

Образами ведьмы/ведьмака взрослые пугали детей вечером: «*Ардавул* викасту» («*Ардавул* придет») (с. Ихрек), «*Аьрдавай* йикьосе» («*Аьрдавай* придет») (с. Лучек). Пугали детей и тем, что ведьма утащит их в заросли, задушит и съест (с. Ихрек).

В наши дни рутульцы обзывают ведьмой злых и сварливых женщин<sup>2</sup>.

Образ ведьмы присутствует и в мифологиях тюркских народов Дагестана. Так, в мифологическом рассказе, записанном И.А. Халипаевой в 1979 г. у южных **кумыков** с. Башлыкент, повествуется о встрече братьев-охотников и их сестры с подобным *Бабе-Яге* персонажем – ведьмой *Энем*. Она обитает в лесу, в домике. Пока братья находились на охоте, ведьма приходила к ним в дом и высасывала кровь у их сестры, чем, в конце концов, довела

---

<sup>1</sup> См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 88.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. II. С. 180.

ее до смерти. Младший из братьев убивает ведьму, после чего сестра воскресает<sup>1</sup>.

У **ногайцев** ведьмой была *Обыр* – злая старуха, принимавшая ночью облик кошки и творившая недобрые дела: воровала яйца у кур, выдаивала молоко у коров, высасывала кровь у спящего человека<sup>2</sup>.

По верованиям **дагестанских азербайджанцев**, ведьма *Кафтар* // *Кафтар-джанавар* – старуха с длинными седыми волосами (повсеместно), которая живет в лесу и нападает на людей (с. Зиль). В наше время ведьмами обзывают старых сварливых женщин. В с. Дарваг сварливых стариков и старух называют также *Гужа-Кафтар*. В с. Ерси сохранилось представление о *Кач-Кафтар*. Ее представляли в виде собаки (суки), поедающей на кладбище трупы плохих людей, которых закопали неглубоко<sup>3</sup>.

Как это видно, и в верованиях дагестанских азербайджанцев ведьма совмещала в себе функции кладбищенского демона.

Большое место в верованиях **дагестанских русских** занимали рассказы о ведьмах<sup>4</sup>. Эти рассказы во многом аналогичны представлениям о ведьмах у великорусского народа<sup>5</sup>. По поверьям, ведьма имела отталкивающую внешность – она темна лицом, волосы жесткие, длинные и спутанные, нос большой, зубы торчащие. Ведьмы отличаются злобным характером. Согласно существовавшим поверьям, ведьмы находятся среди людей зримые и незримые. Они наводят на людей болезни, отнимают у коров молоко, привораживают и вызывают в людях ненависть друг к другу. Ведьмы могут перевоплощаться в кошек, собак, свиней и т.д. На метле они летают на шабаш. Чтобы завлечь и погубить молодых мужчин, ведьмы были способны перевоплотиться в красивых девушек. Ведьма может убить (засосать) ребенка. С целью защи-

---

<sup>1</sup> См.: Халипаева И.А. Три брата, сестра и Энем // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 173-174.

<sup>2</sup> Керейтов Р.Х. Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры / Науч. ред. Ю.Ю. Клычников. Ставрополь, 2009. С. 399.

<sup>3</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 104.

<sup>4</sup> См.: Ризаханова М.Ш. Дагестанские русские. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 162.

<sup>5</sup> См.: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: ТЕРРА; Книжная лавка – РТР, 1996. С. 71-78.

ты детей от козней ведьм, детей с соответствующими молитвами крестили. Продевали длинный кол в середину колеса и устанавливали его во дворе, чтобы ведьма наткнулась на него<sup>1</sup>.

Таким образом, можно отметить общность внешнего облика, локуса обитания и основных функций ведьм у народов Дагестана. Как и в случаях с демонами-антагонистами беременных, рожениц и новорожденных, демонами болезней наблюдается совмещение ведьмой функций, характерных для других мифологических персонажей: у каралальцев и хунзахцев она покровительствовала трудовому процессу, у кайтагцев – была «Хозяйкой леса», у акушинцев являлась покровителем растительности, собирательства и сенокосения, хозяином определенной территории, у цудахарцев – патроном аграрного производства (огородничества), у кубачинцев – была связана с аграрным календарем. Исходя из данных обобщений, можно сделать вывод, что первоначальный образ ведьмы у аварцев и даргинцев восходит к образам хозяев определенных локусов (лес, сенокосный участок), календарным и аграрным божествам. У лезгин, табасаранцев и дагестанских азербайджанцев ведьма являлась еще и демоном-антагонистом беременных и рожениц и демоном кладбища.

Как это видно из представленного материала, чаще всего ведьма представала в облике старухи. Исследователи, занимавшиеся изучением верований народов Средней Азии, истоки мифологического образа «старухи» видят в древнейших религиозных представлениях иранского мира. «Сквозь поздний внешний образ неприятной старухи, можно сказать «бабы яги», вероятно, проступает прототип древнеиранского женского божества водной стихии и плодородия»<sup>2</sup>, – предполагает Б.В. Андрианов.

В пользу существования бывшего добродетельного женского божества свидетельствует и наличие (часто) у ведьмы огромных грудей и (иногда) детей, которые, как и в случае с демоном-антагонистом беременных, рожениц и новорожденных, подтверждают первоначально позитивный образ, восходящий к *Великой Богине-матери* и связанный с плодородием, покровительством женщине, семье и деторождению. В дальнейшем, с распадом

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ризаханова М.Ш. Дагестанские русские... С. 162.

<sup>2</sup> Андрианов Б.В. Земледелие наших предков. М., 1978. С. 27.

первобытного общества и переходом к цивилизации произошла переоценка роли женского божества с приданием ему негативных демонических характеристик.

При описании локусов обитания ведьмы у народов Дагестана, указывалось, что ими были враждебные и неосвоенные человеком пространства – лес, горы, пещеры. В славянской мифологии «лес – постоянный аксессуар *яги*», он окружает иное царство и является входом в царство мертвых<sup>1</sup>. Согласно воззрениям славян, лес «традиционно приравнивался к потустороннему миру и противопоставлялся как территория «чужая» и «неосвоенная» «своему», «освоенному» дому»<sup>2</sup>.

В мифологии гуцулов некоторые демонические персонажи – *лисов дид* и *лисова видьма*, подменявшая детей и привораживавшая хлопцев, были также связаны с лесом<sup>3</sup>.

У дагестанцев ведьмы, помимо леса, обитали еще в горах, скалах пещерах – также враждебных человеку локусах<sup>4</sup>. По мнению Дж. Купера, пещера олицетворяла центральный пункт, средоточие, центр мира, сердце; место встречи божества с человеком, место инициации и второго рождения. Пещера – это женский принцип, утроба Матери-Земли в ее защищающем аспекте<sup>5</sup>. Представления о том, что пещеры являются входами в подземный мир, были распространены не только у северокавказцев, но и в Средней Азии и далее по всей древней индоевропейской ойкумене<sup>6</sup>.

Давая характеристику образу ведьмы в мифологиях народов Дагестана неоднократно указывалось, что зачастую ею пугали

---

<sup>1</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 57-58.

<sup>2</sup> Балушок В.Г. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // ЭО. 1996. № 3. С. 93.

<sup>3</sup> См.: Левкиевская Е.Е. Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 258.

<sup>4</sup> См.: Сефербеков Р.И., Махмудова Э.М. Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 85-86.

<sup>5</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 245.

<sup>6</sup> Огудин В.Л. Культ пещер в народном исламе // ЭО. 2003. № 1. С. 79.

детей<sup>1</sup>. Следует отметить, что детей пугали («придет и заберет») и другие народы мира. Например, у испанцев имелись следующие «детепугатели»: *Коко*, ведьма *Пируха*, *Бу*, *Чупасангрес* (Кровососы), *Чучело*, *Зверь Карруния*, *Человек с мешком*, *Черная рука*, *Вор-детей*<sup>2</sup>.

Образ ведьмы присутствует и в мифологиях других северокавказских народов – например, чеченцев<sup>3</sup> и адыгов<sup>4</sup>. Так, у чеченцев ведьма называлась *Горбож*. Она жила в безлюдном месте. Иногда ее изображали девятиголовой. Она имела оселок, оживляющий мертвого человека, стоит только провести им по телу мертвого. Ее представляли как людоедку, готовую встретить с острым ножом заблудившегося путника, принять его на ночлег и сожрать на утро<sup>5</sup>.

Сходный персонаж в мифологии адыгов назывался *НэжьгьуцИыдзэ*. Это – уродливая, горбатая старуха с железными зубами и с перекинутыми за спину грудями. Она жила в лесу одна или с единственной дочерью. *НэжьгьуцИыдзэ* – людоедка, она поела детей<sup>6</sup>. Помимо нее ведьмами в демонологии адыгов были и *Уды*<sup>7</sup>. *Удды* были носителями зла: могли заколдовать человека, животное или неодушевленный предмет, вызвать пургу, наслать туман. Они действовали главным образом в ночное время и выступали, прежде всего, против мужчин. Их представляли в виде сухоньких беззубых старушек, сгорбленных и суетливых, во многом напоминающих *Бабу Ягу*<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Сефербеков Р.И. Бранные выражения и формулы запугивания как источник по реконструкции мифологических персонажей народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 115-116.

<sup>2</sup> Верчер Гарсия Э.Х., Макеева Н.С. Коко и его друзья: прошлое и настоящее в мифологии испанских детей // ЭО. 2009. № 4. С. 146-158.

<sup>3</sup> См.: Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. Тифлис, 1872. Вып. 6. С. 53.

<sup>4</sup> См.: Кук А.С. Мифические образы адыгского эпоса «Нартхэр» // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и науч. ред. Р.А. Ханаху. Майкоп, 2002. С. 59-62.

<sup>5</sup> Ахриев Ч. Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 39.

<sup>6</sup> Хабекирова Х.А. Природа и характер некоторых мифологических персонажей в эпосе и бытовой культуре черкесов // ЭО. 2005. № 5. С. 85-86.

<sup>7</sup> См.: Кук А.С. Мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр» // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и науч. ред. Р.А. Ханаху. Майкоп, 2002. С. 59.

<sup>8</sup> Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 180-181.

В мифологических представлениях осетин также имелась вера в ведьм – *куырысдзау* и *фандаг содзаг*<sup>1</sup>. Особенно опасной для людей и животных считалась *кълбадаг ус* – коварная женщина, ведунья, колдунья. Она могла летать, влиять на погоду, насылать болезни. К этой же категории духов относилась и, обладавшая большим даром колдовства, *хинганаг ус*<sup>2</sup>.

Ведьмы *обуры* присутствовали и в мифологии карачаевцев и балкарцев<sup>3</sup>.

У восточных и западных славян ведьмой становилась обычная женщина, в которую вселился злой дух. Считалось, что ведьма никогда не смотрит в глаза из-за того, что в ее зрачках можно увидеть перевернутое отражение человека. Обычно ведьму представляли как безобразную старуху с крючковатым носом, костлявыми руками, иногда хроющую или горбатую. Она могла принять вид красивой женщины или девушки, чтобы легче завлекать людей в свои сети. Ведьма обычно занималась наведением порчи на людей, домашних животных, растения, а также ворожбой. В результате ее действий люди начинали ссориться, болеть и даже могли погибнуть. На Украине и в Карпатах ведьмам также приписывали способность вызывать дождь, насылать ураган, град, пожары, бури и засухи. Полагали, что душа ведьмы по ночам покидала тело, чтобы вредить людям. Ведьма могла причинить вред посевам, портить скот и отбирать молоко у коров, яйца у кур, пряжу у женщин. Для защиты от ведьмы обычно применялись обереги – воткнутая вверх прутьями метла, зубья бороны или вил, а также печной ухват. Защищая дом, на порог клали нож, топор, косу или другие режущие предметы. От ведьм уберегали и магические действия – обсыпание дома или двора маком, обведение кругов, очерчивание мелом стен, нанесение крестов на воро-

---

<sup>1</sup> См.: Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин (история религии в истории народа): Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ, 2000. С. 74,76.

<sup>2</sup> Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин / Под ред. Ю.Ю. Карпова. М., 2008. С. 59.

<sup>3</sup> См.: Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 53.

та, окна и двери. Помогали и травы, например, полынь, чеснок, которые отпугивали нечистую силу<sup>1</sup>.

В мифологии восточных славян *Баба-Яга* обладала отталкивающей внешностью. Обычно она предстает в образе старухи на костяной ноге, плохо видящей или слепой. Иногда у нее бывают огромные груди, которые она закидывает на спину. В сказках рассказывается о том, как *Баба-Яга* похищает детей и жарит их в печи, забрасывая их туда с помощью лопаты. Живет она в дремучем лесу, на краю леса, «в избушке на курьих ножках»<sup>2</sup>.

Как указывал В.Я. Пропп, *Яга* снабжена всеми признаками материнства, но вместе с тем она не знает брачной жизни. Она всегда старуха, причем старуха безмужняя. *Яга* – мать не людей, она – мать и хозяйка лесных зверей. *Яга* представляет стадию, когда плодородие мыслилось через женщину без участия мужчины. Гипертрофия материнских органов не соответствует никаким супружеским функциям. Может быть, именно потому она всегда старуха. Являясь олицетворением пола, она не живет жизнью пола<sup>3</sup>.

Как это видно, отдельные функции и атрибуты ведьм в верованиях народов Дагестана и Северного Кавказа сближают эти образы с *Бабой-Ягой* в славянской мифологии<sup>4</sup> и тому подобными образами в религиозных представлениях народов Европы<sup>5</sup>.

Следует также отметить некоторую условность отнесения к ведьмам обитающих во враждебных и необжитых локусах и враждебно настроенных по отношению к человеку демонических персонажей народов Дагестана. Эта условность объясняется тем, что не все их черты и характеристики соответствуют качествам «классических» ведьм у славян и европейских народов.

---

<sup>1</sup> Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001. С. 16-18.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 75.

<sup>4</sup> См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Баба-Яга // Мифы народов мира. Т. 1. С. 149; Баба-Яга // Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 45-46.

<sup>5</sup> См.: Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Рэдфорд; Е. Миненок. М.: Миф: Локид, 1995. С. 55-61; Энциклопедия колдовства и демонологии Рассела Х. Роббинса / Пер. с англ. Т.М. Колядич и Ф.С. Капица. М.: Миф: Локид, 1996. С. 75-79; Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 87-89.

Подводя итог изучению ряда персонажей низшей мифологии народов Дагестана – демонов-антагонистов беременных, рожениц и новорожденных, демонов болезней, демонов кладбища и ведьм, следует отметить на некоторые закономерности их возникновения и функционирования: все они, на наш взгляд, являются ипостасями и первоначально восходят к образу *Великой Богини-матери*<sup>1</sup> в позитивном аспекте ее функций, в них наблюдается синкретизм и совмещение функций других мифологических персонажей. Это свидетельствует о том, что указанные персонажи сформировались в разные исторические эпохи, и опосредованно отражают процессы и трансформации, происходившие в истории, хозяйственных занятиях, материальной и духовной культуре народов Дагестана. К этому же ряду можно отнести и влияние на мифологию народов Дагестана духовной культуры других народов (например, тюркских и иранских, а также нартского эпоса) и миграции мифологических сюжетов.

## § 7. ДЖИННЫ И ШАЙТАН

Изучение мусульманских мифических образов (ангелы, святые, пророки, гурии, джинны и шайтан)<sup>2</sup> не входит в задачу нашего исследования, однако иногда под их личиной могут скрываться мифологические персонажи местного происхождения, поглощенные исламом. Особое место среди них занимают джинны и шайтан. Что касается происхождения распространенного в Дагестане и у других мусульманских народов арабского термина «джинн» известный знаток мусульманской мифологии Ибрахим Малик пишет, что «слово «джинн» – имя нарицательное. Оно происходит от слова «иджтинан», что означает «скрытность, невидимое сокрытие». Джинны были так названы потому, что они скрываются от людей и невидимы. Во множественном числе также используются слова «джиннан» и «джинна»<sup>3</sup>. Относительно материала, из которого были созданы джинны, то в

<sup>1</sup> См.: Сефербеков Р.И. Образ Великой Богини-матери в мифах народов Дагестана (ипостаси, аспекты функций, трансформации) // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2015. № 3 (43). С. 146-153.

<sup>2</sup> См.: Грязневич П.А., Басилов В.Н. Мусульманская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. / Отв. ред. С.А. Токарев. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 183-187.

<sup>3</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. Казань, 2004. С. 8.

Священном Коране по этому поводу приводятся слова *Аллаха*: «Воистину, Мы сотворили человека из сухой звонкой глины, из ила, отлитого в форме. А до того Мы сотворили джиннов из палящего огня» (Аль-Хиджр, 26-27)<sup>1</sup>.

У дагестанцев джинн был обобщающим термином для обозначения всех потусторонних духов. К этой же категории зловредных духов относился и шайтан.

Вера в джиннов и шайтана занимала заметное место в традиционных религиозных представлениях аваро-андо-дидойской этноязыковой общности.

В состав персонажей низшей мифологии **андийцев** также входили джинны («жженал», «жженалол») и шайтан («шайтІан»). Андийцы в большинстве случаев не различали эти персонажи. По общепринятому мнению, нечистая сила может принимать человеческий облик, но распознать демонов можно по их волосатому лицу, мохнатым бровям, заостренным чертам лица, разрезу глаз не вдоль, а поперек и пяткам, вывернутым наружу. У шайтанов кони о трех ногах: спереди две и сзади – одна<sup>2</sup>. Джинны носят белые одежды (с. Гагатли). Они могут называться человеческими именами. Рассказывают, что однажды к одному человеку подошли две девушки. Он спросил их: «Как вас зовут?». Они ответили: «Нас зовут ИбакІилъи Бирило и ИбакІилъи КъицІрило». По вывернутым наружу пяткам девушек мужчина догадался, что это были джинны. После того, как он произнес молитвы, девушки исчезли (с. Анди).

Обитали джинны и шайтан в местах выброса мусора, навоза и нечистот, в заброшенных постройках, на мельницах, кладбищах, берегах рек, полянах, в стоячих водах, скалах, горах, пещерах, в лесу. Еще одним локусом обитания нечистой силы были глубокие ущелья. «Когда дети скатывали камни с гор в ущелья, они выкрикивали следующую фразу: «Кини-рошан гъикъукку рухо!» («Уберите свои детские люльки!»), опасаясь, чтобы валуны не навредили шайтанам<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. С. 46.

<sup>2</sup> Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 217.

<sup>3</sup> Там же. С. 217-218.

Рассказывают, что при въезде в с. Инхело имеется гора, внутри которой будто бы находится город джиннов. Как считают старожилы с. Гагатли, джинны обитают в находящейся недалеко от их села пещере, в местности «Инштуха». Однажды джинны будто бы задумали насильно женить одного парня из этого села на женщине из их среды. Они обманом завлекли парня в эту пещеру, но он, догадавшись, что имеет дело с нечистой силой, смог сбежать оттуда.

В с. Зило локусом обитания шайтанов считают местность «Омор», где имелось небольшое болотце, и ущелье «ШайтАмашу». В с. Муни полагают, что нечисть водится на «Темной улице» («БотИи микьи») внутри села. Там будто бы имеется место их сбора, общественная площадь – *годекан*. В с. Кванхидатль местом обитания шайтанов считают местность вблизи «Новой дороги» («Циму жиб»), пролегающей к северу от их села.

Говорят, что находясь в темное время суток вне пределов селения, в лесу, в горах, иногда можно слышать, как черти веселятся, пируют, танцуют, справляют свадьбы. Если человек ночью заставал джиннов за таким весельем, те старались вовлечь его в танцевальный круг и заставляли танцевать до изнеможения. По вывернутым наружу пяткам человек догадывался, что попал к джиннам и, прочитав молитву, высвобождался из их общества.

Нечистую силу андийцы делили на мусульманских джиннов («бусурман жженал») и шайтана («бусурман шайтАан») и на неверовавших [в Аллаха] джиннов («капур жженал») и шайтана («капур шайтАан»). Самым коварным джинном считался дьявол *Илбис*. По общепринятому мнению, мусульманские джинны и шайтан помогают отдельным людям в домашних делах и хозяйственных работах, сокращать путь в дальней дороге. Злые духи сбивают человека с пути истинного, заводят к пропасти, склоняют к греховному, подбивают на неправомерные поступки.

М.А. Агларовым описывается случай, когда в благодарность за участие в битве между «мусульманскими шайтанами» и «нечистыми» человека на стороне первых, они пригласили его на свой пир с невиданными яствами, но сколько бы он ни ел, голод не утолялся<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Агларов М.А. Андийцы... С. 214-215.

Говорят, что у каждого человека есть свой ангел, который оберегает его, и есть свой шайтан, который подбивает его на греховные поступки. То, что заболит у человека, та же часть тела якобы болит и у этого шайтана. Повсеместно запрещалось ночью выливать воду за порог жилища, так как можно было будто бы нечаянно окатить ею шайтана. Шайтан мог за это наказать человека – наслать на него какую-нибудь болезнь, чаще всего паралич. Паралич якобы наступал обычно от пощечины, которой награждали людей джинны, которых люди по своему неведению окатывали их водой или ударяли брошенным камнем (с. Кванхидатль). Паралич лица объясняли еще и тем, что эту часть тела человека «схватил джинн» («жженалиди вуччиду кьвоселльиду») (сс. Анди, Муни). Выплескивая воду в вечернее время за порог, для того чтобы нечаянно ею не окатить шайтана, сперва трижды плевали на то место, куда хотели вылить воду, а затем произносили мусульманскую формулу «Басмала» и осторожно без брызг выливали ее (с. Зило). Чтобы шайтан не смог навредить человеку, особыми молитвами и приемами «завязывали шайтана» («шайтан бошинну»).

Некоторые психические заболевания объясняли тем, что в человека вселился шайтан. Таких людей называли «женалиша шайтамаша» («люди с джинном и шайтаном в себе») (с. Зило). О человеке, одержимом нечистой силой, говорили, что джинн «вошел в него» («хьубилло вуо»). Для того чтобы излечить такого больного, резали черную курицу, свеживали и варили ее на медленном огне. Затем вареную тушку хоронили в укромном месте вместе с перьями и внутренностями. Туда же сливали и бульон. Это было своеобразным жертвоприношением джиннам с тем, чтобы они оставили больного в покое. После этого обряда больного окропляли наговоренной чистой водой (с. Кванхидатль). Говорят, что имелись особые знахари, умевшие изгонять шайтана из одержимого нечистой силой человека (с. Гагатли).

М.А. Агларовым описывается случай, когда несколько девушек, которые косили траву в определенном месте, вдруг неожиданно заболели и стали невменяемыми и одержимыми. Впоследствии выяснилось, что девушки были наказаны шайтанами в отместку за то, что те рвали их волосы (траву). По совету пожилой женщины, для умилоствления шайтанов их угостили

на обед особыми кушаньями: миниатюрными с ноготок хлебцами и *курзе*, уложив их на листья (посуда) растений. Эти подношения вместе с разноцветными тряпками (материя на одежду шайтанам) были оставлены на том месте, где девушки были околдованы. На этом же месте группа девушек устроила импровизированные танцы, причем некоторые из них танцевали мужскую партию. В завершение обряда девушки просили шайтанов оставить в покое больных. Говорят, что через неделю после проведения этого обряда одержимые поправились<sup>1</sup>.

То обстоятельство, что в описанном случае трава трактовалась в качестве волос шайтанов можно расценивать, что эти персонажи имеют какое-то отношение к вегетативным демонам, духам растительности.

По поверьям, в каждом селении имелись люди, будто бы обладавшие даром общения с потусторонним миром. Например, в с. Муни такой дар приписывали умершей более 15 лет назад жительнице этого села по имени Осошат. Считали, что все домашние работы у нее выполняли джинны. Она побаивалась рассказывать об этой помощи людям, так как, по ее словам, джинны избивали ее за это и переставали помогать по хозяйству. К ней часто обращались за помощью люди, которые, по общепринятому мнению, пострадали от козней джиннов. Чаще всего к ней обращались люди, страдающие параличом лица. Как говорят, она, общаясь с миром джиннов, прописывала больным лекарства для исцеления<sup>2</sup>.

Вера в джиннов и шайтана занимала заметное место в демонологии **годоберинцев**. По поверьям, они были невидимы для людей. Обитали джинны и шайтан в основном в ущельях, а также в загрязненных местах, на свалках, местах выброса нечистот. Различали джиннов-мусульман и джиннов-неуверовавших. Первые якобы не причиняли человеку зла, а вторые всячески вредили ему – заводили в труднодоступные места, сбрасывали человека со скалы, топили в реке, давили камнями, морозили в снегу. Встретившийся с джинном человек обычно заболел. Многие из них после этого становились ясновидящими, посредниками между

---

<sup>1</sup> Агларов М.А. Андийцы... С. 217.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 3. С. 83-84.

людьми и духами, предсказывали будущее. К таким людям обращались, чтобы узнать причину болезни и способы ее излечения, найти утерянную вещь. Джинны обладали даром перевоплощения: могли принять облик человека, иногда давно умершего.

Бытовало мнение, что джинны-мусульмане олицетворяли собой матерей, являлись духами умерших женских предков и матерями всех духов.

По ночам он зажигали огни, веселились, пировали, играли свадьбы. Люди старались не задевать джиннов, не навредить им, обходили места их обитания, не выливали ночью воду, особенно горячую, чтобы случайно не ошпарить джинна. Если такое все же случалось, джинны наказывали человека, насылая на него паралич или нервное расстройство («хъубалди вуккуда»). Человека, которого «схватил» джинн знахари лечили разными способами: заговорами, заклинаниями, магическими действиями. Джиннов прогоняли шумом: играя на зурне и барабане, ударяя железными предметами друг о друга, издавая неистовые крики и доводя себя до состояния экстаза. Для излечения больного жители селения направлялись к тому месту, где человека «ударили» или «схватили» джинны. Здесь жители села обращались к джиннам с просьбой отпустить больного.

Одним из способов излечения больной женщины было кормление духов запахом определенных продуктов и производных огня. Для этого брали отруби, масло, соль и золу, перемешивали их, клали в котел, ставили его на огонь и держали до тех пор, пока из него не шел дым. Вероятно, дым и чад подгоревшей смеси служил пищей духам. Кроме того дымящийся котел трижды обносили вокруг больной и ставили перед ней. Больная должна была снять нижнее белье, немного приподнять платье и встать над дымящимся котлом так, чтобы дым, обтекая ее тело, выходил через ворот платья. После этого котел выносили на улицу и его содержимое разбрасывали по сторонам со словами: «Это лучше этого, это лучше этого. Оставьте ее, заберите все это, *Аллах!*».

При исполнении другого обряда лечебной магии знахарка заклинала, обращаясь к лесным, небесным, могильным, назем-

ным шайтанам. Их также умилоствляли отрубями, золой, солью, маслом.

Для излечения от «удара» джинна, на том месте, где он «схватил» человека разбрасывали кусочки вареной курицы или зарывали кости жертвенной курицы или барана. Затем нужно было трижды обойти это место по кругу, читая вслух мусульманскую молитву «Къулгъу». Действенным оберегом от джиннов считалось ношение при себе состоящего из многих компонентов амулета («сабаб»).

Кроме джиннов годоберинцы верили в существование шайтана. В представлении народа шайтан – это всегда отрицательный дух. Считали, что у каждого человека есть свой шайтан, его неразлучный спутник, который проникает даже в кровь. По поверьям, все человеческие преступления являлись кознями шайтана<sup>1</sup>.

**Ботлихцы** делили джиннов («дженар») на положительных мусульманских и отрицательных неуверовавших («капур дженар»). По внешнему облику они походили на людей, только были малых размеров с неприятными выпученными глазами и огромными ртами, с пятками вывернутыми наружу. *Дженар* могли перевоплощаться и принимать образы знакомых и родственников, вводя людей в заблуждение. Обитали они в горах, скалах, ущельях, речных каменистых долинах, местах выброса нечистот, заброшенных домах, мельницах. Считалось, что джинны наиболее агрессивны и в тоже время уязвимы ночью, а днем они не появляются вообще. Поэтому ночью старались не проходить мимо мест, где они якобы обитали, чтобы не беспокоить их. На человека, который их как-то потревожил, они насылали паралич. О таком человеке говорили, что его «ударил» или «схватил» джинн.

Считалось, что джинны активизируют свою деятельность весной с наступлением оттепели и пробуждением природы, когда их особенно часто можно было встретить в садах и зеленой траве. Чтобы не задеть, не облить джиннов, не выливали ночью воду, в которой искупали ребенка или постирали его одежду. В противном случае у обрызганного их человека глаза будто бы вылезали из орбит. Опасно было выливать воду и рано утром: в это время

---

<sup>1</sup> Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы. XIX– начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997. С. 162-167.

джинны якобы ходят молиться, и была вероятность обрызгать их. Особенно опасной для них, по поверью, была вода, в которой купались супруги<sup>1</sup>.

У ботлихцев сохранилось немало быличек о встречах человека с джиннами<sup>2</sup>.

В их народной медицине имелись приемы, направленные на излечение больного человека, которого «ударил» или «задел» джинн. На том месте, где человека парализовало, его родственники оставляли «подарки» для умиловивления джиннов. Ими были объедки пищи, кости, лоскутки материи и тряпичные куклы. В с. Миарсо для излечения от «удара» джинна обращались к знахарке, которая ходила кругами вокруг больного, в исступлении плясала и кривлялась, доводя себя до экстаза и произносила бессвязные слова. Создавалось впечатление, что своими действиями она пугала болезнь и джиннов. Затем она выходила на улицу и обходила кругом дом больного, разбрасывая вокруг него пригоршни кукурузы, кусочки курдюка или нутряного жира. В завершение обряда хозяева резали черную курицу, варили ее и угощали ею знахарку, которая тут же съедала мясо, а кости зарывала в том месте, где человека застала болезнь<sup>3</sup>.

Как это видно, в данном обряде наблюдается использование элементов шаманской практики, бытование которой в Дагестане было установлено А.О. Булатовым<sup>4</sup>.

Другим популярным персонажем демонологии ботлихцев был шайтан, который был однозначно враждебен человеку. В отличие от джиннов шайтан появлялся везде и в любое время суток. Он также мог «ударить», «схватить» человека. В таких случаях говорили: «Шайтанди вику» («Шайтан держал»). Часто люди не могли провести четкую грань между джиннами и шайтаном<sup>5</sup>.

В соответствии с религиозными представлениями **ахвахцев**, джинны – аморфные существа, способные к перевоплощению в человека и реже – в животное. Они делились на добрых мусуль-

---

<sup>1</sup> Алимova Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. С. 174-175.

<sup>2</sup> Там же. С. 175.

<sup>3</sup> Там же. С. 177.

<sup>4</sup> См.: Булатов А.О. Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX в. Пушино, 2004.

<sup>5</sup> Алимova Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы... С. 178.

манских и злых немусульманских. Злых джинов было гораздо больше, чем добрых, однако последние всегда одерживали верх над первыми. Злые джины являлись в образе косматых, грязных и свирепых людей, а добрые – в виде благообразных старцев, благородных мужчин, статных юношей, красивых девушек. В зависимости от того, с каким видом джином человек контактировал, его ожидало либо благо, либо беды и несчастья. Оберегами от козней злых джинов были нож или кинжал, которыми хотя бы раз была зарезана скотина; игла, которой уже сшивали саван покойника; амулет, изготовленный муллой. Верили, что нечистая сила была бессильна перед человеком, который хотя бы раз в жизни омывал покойника или изготовил для кого-нибудь надмогильный памятник<sup>1</sup>.

Помимо джинов ахваццы верили в существование шайтана. В соответствии с верованиями ахвацев шайтаны подразделялись на мусульманских и неверовавших. По месту обитания они также делились на небесных и земных. Первые считались носителями светлого и доброго начала. Мусульманские шайтаны часто помогали людям, способствуя удаче, успеху и благополучию в их делах. Однако они же иногда и вредили людям. Неверовавшие же шайтаны в народном сознании – первопричина всех бед и несчастий человека. Считалось, что образ жизни джинов и шайтанов напоминал образ жизни людей. Основной деятельностью неверовавших шайтанов было нанесение всяческого зла человеку. Шайтаны обладали даром перевоплощения в человека, животное, растение, неодушевленный предмет. Считалось, что у каждого человека имеется «свой» шайтан, вечный спутник человека и соучастник всех его дел<sup>2</sup>.

Говорили, что у шайтанов кони о трех ногах. Их не видно, но слышно, как они веселятся и справляют свадьбы. Существует мнение, что люди, предсказывающие судьбу, – избранники шайтанов. Основное предназначение шайтанов – всячески вредить и пакостить людям, свращать их с пути истинного. Некоторые люди будто бы знают с шайтанами и даже получали от них подарки, которые при ближайшем рассмотрении оказывались ло-

---

<sup>1</sup> Лугуев С.А. Ахваццы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 312-314.

<sup>2</sup> Там же. С. 311.

шадиным навозом. Если какой-либо человек вдруг оказывался в местности, где, по всеобщему мнению, водились шайтаны, последние окликали и подзывали его к себе. Если человек отзывался и подходил к ним, его якобы ожидала смерть.

В каждом ахвахском селении имелась местность, где будто бы водились шайтаны. Например, в с. Тадмагитль это была местность «ЩагIа», в с. Кудиябросо – лощина по дороге в с. Тлянуб через с. Изано<sup>1</sup>, в с. Лологонитль – местность «Къварекъу» на северной окраине села, за мостом, у дороги. Напротив этого села, над мостом, в местности «Мазекъу» в прошлом был якобы аул шайтанов. Не так давно в этом селе шайтаны будто бы увели с собой одну из женщин, ездили на ней верхом, водили по скалам, а затем привели обратно с большой вязанкой дров. После случившегося женщина долго болела.

Когда ребенка оставляли одного, чтобы оградить его от козней шайтана, под его изголовье клали нож<sup>2</sup>.

Важное место в демонологии **каратинцев** занимала вера в джиннов («жене») и шайтана («шайтIан»). В народе эти персонажи различались с трудом или же вовсе не различались. Разница между ними заключалась в том, что шайтан в своих кознях против людей большей частью противостоял их вере в *Аллаха* и пророка Мухаммеда. Кроме того, народная традиция приписывала шайтану антропоморфный облик, тогда как джинны были аморфны и наделены способностью представлять перед людьми в виде человека, животного или растения. В представлениях народа они делились на добрых и злых, мусульман и христиан. Оберегом от козней нечистой силы считалась произнесенная про себя или вслух мусульманская молитва; джинны кроме того якобы боялись всего железного, колющего и режущего<sup>3</sup>.

В соответствии с религиозными представлениями **дидойцев**, мир был населен сонмищем духов, воплощавшими в себе окружающую природу, ее силы и объекты. Жили они сообществами, объединявшимися в роды и племена. Управляли ими главари

---

<sup>1</sup> Лугуев С.А. Ахвахцы... С. 311.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. № 4. С. 144-145.

<sup>3</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Каралал (каратинцы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2009. С. 165.

(«къим»), главарем могла быть и женщина. Были у них и свои князья, например, князь Каримов, живший неподалеку от с. Гинух, князь Ибрагим, находившийся в горах, окружающих с. Мокок<sup>1</sup>.

По отношению к человеку духи делились на злых и добрых: первые вредили человеку, его семье, тухуму, сельскому обществу, вторые защищали жизнь, здоровье и имущество человека и вообще способствовали людскому процветанию<sup>2</sup>. Побывавшая в конце 20-х гг. XX в. в Дидо К.П. Данилина зафиксировала конкретные факты взаимоотношений духов и человека: злые духи хотели разорвать на части жителя с. Мокок, а добрые духи спасли его; в с. Кидеро злые духи наслали на людей смертельную заразную болезнь; духи избили жителя с. Зехидо, оскорбившего знахаря и др.<sup>3</sup>

Особую категорию злых духов составляли шайтаны. Они имели антропоморфный облик, но были наделены козлиными рогами, бородкой и вывернутыми ступнями. Шайтаны могли быть невидимыми, перевоплощаться в людей. Основная их деятельность была направлена против человека. Оберегом от них служила мусульманская молитва, которую шайтаны боялись<sup>4</sup>.

В соответствии с верованиями дидойцев, обитали шайтаны в нечистых местах, в горах, ущельях, заброшенных постройках, на мельнице. Между сс. Терутли и Махалатли расположена гора «Шайтан-къала» («Крепость шайтана»). На вершине горы имеются остроконечные зубцы скал, отдаленно напоминающие развалины крепости и башен. У подножья горы, в местности «Хиейзахъ» протекает речка. По поверьям, эта гора является обителью шайтанов. Рассказывают, что в прошлом бывали случаи, когда шайтаны ночью крали людей, которых утром обнаруживали в речке мертвыми и без одежды. Одежду потом находили на вер-

---

<sup>1</sup> Данилина К.П. Этнографическое обследование дидоев. 1928 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37. Л. 67.

<sup>2</sup> Магомедов Д.М. Духовная культура дидойцев. 1972 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 247. Л. 23-27.

<sup>3</sup> Данилина К.П. Этнографическое обследование дидоев. 1928 г. Л. 64-67.

<sup>4</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Дидойцы (цезы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2000. С. 183-184.

шине горы «*Шайтан-къала*». Считалось, что шайтаны умерщвляли людей на горе, а тело затем сбрасывали вниз в речку<sup>1</sup>.

На северной окраине с. Кидеро, на склоне горы имеются остроконечные скальные выходы, отдаленно напоминающие руины поселения. Местные жители называют эти скалы «*Шайтан-зас гIалI*» («Село шайтанов»). В конце мая после обильных дождей с этих скал на с. Кидеро устремлялись селевые потоки, которые наносили немалый урон дорогам и строениям жителей села, которые считали это стихийное бедствие проделками шайтанов.

Говорят, что в прошлом были люди, которые якобы общались с шайтанами. Еще в дореволюционное время такое приписывали жительнице с. Кидеро – некоей Аминат. Рассказывают, что однажды она осталась ночевать на хуторе, недалеко от села. Неожиданно ночью к ней пришли гости. По обычаю гостеприимства она положила мясо в котел и начала месить тесто для *хинкала*. Женщина из гостей вызвалась помочь ей месить тесто. Однако тесто у нее не получалось, так как гостья то недоливала в него воду, то переливала и оно становилось твердым или жидким. В конце концов, гостья выбросила это тесто. По вывернутым наружу пяткам Аминат догадалась, что ее гости – это шайтаны. Однако те не причинили женщине зла и под звуки зурны и барабана проводили ее до границ села<sup>2</sup>.

Схожий случай более 70 лет назад якобы произошел и с жителем с. Гинух – неким Ирбагыном. Однажды он отправился вместе с женой молоть муку на мельницу. Пока зерно молось в муку, супруги решили сварить себе *хинкал* на ужин. Однако обнаружилось, что они не прихватили с собой курдюк. Жена отправилась за ним в селение. Вскоре она вернулась с курдюком. На ней было и красивое ожерелье («гъому»). Для того чтобы оно не мешало ей, жена сняла его и повесила на гвоздь в нише помещения мельницы. Затем она принялась месить тесто. Однако тесто никак не получалось, так как женщина добавляла в него слишком много воды и оно становилось непригодным для *хинкала*. Испор-

---

<sup>1</sup> Инф. Магомедов Магомед Ахмедович, 1970 г.р., с. Терутли Цунтинского района РД.

<sup>2</sup> Инф. Абдулаев Ахмед Омарович, 1962 г.р., Курбаналиева Патимат Абдулаевна, 1934 г.р., с. Кидеро Цунтинского района РД.

ченное жидкое тесто женщина выбрасывала за порог мельницы. Лежа в углу мельницы, Ирбагъим молча наблюдал за действиями своей жены. Вскоре у нее кончилась вода и она, взяв кувшин, собралась идти к источнику. В этот момент Ирбагъим обратив внимание на ее вывернутые в обратную сторону пятки, догадался, что в облике его жены к нему на мельницу явилась женщина-шайтан («шайтІанзас гъанаби»). Как только она вышла за дверь, он начертил угольком на пороге три линии и начал вслух читать суры из Корана. Набрав воду, женщина-шайтан хотела войти в помещение мельницы, однако магические линии препятствовали ей. В гневе она несколько раз поднималась на крышу мельницы и спускалась с нее, выкрикивая следующую неперебиваемую на русский язык фразу: «Ирбагъинас кІуркІаби дурги-дерги». Поняв, что она не сможет проникнуть на мельницу, женщина-шайтан позвала на помощь своих сородичей. Тем временем, заподозрив неладное, Ирбагъим спрятался в отсеке мельницы у жернова, там, где скапливается мука после помола. На помощь женщине пришли другие шайтаны. Собравшись у мельницы, они несколько раз приподнимали ее крышу и заглядывали вовнутрь помещения, пытаясь обнаружить Ирбагъима и расправиться с ним, но безуспешно. Раздосадованные этим обстоятельством, шайтаны избили свою женщину, вопрошая: «Шида эли бакъире?» («Почему нас обманули?»). Вскоре шайтаны ушли и Ирбагъим вылез из своего укрытия. Вместо курдюка он обнаружил конский навоз, а на месте ожерелья – бусы из щепок<sup>1</sup>.

К демоническим персонажам мифологии **бежтинцев** относились джинны («зинналла») и шайтан («шайтІан»), которых они практически не различали. Разница была в том, что шайтан вторгался в сферу человеческой духовности, тогда как джинны вмешивались в повседневный быт человека. Джинны делились на благодетельных человеку мусульманских и враждебных – неуверовавших. В фольклоре бежтинцев сохранилось немало быличек, повествующих о контактах человека с миром духов<sup>2</sup>.

В демонологии **гунзибцев** вся нечистая сила объединялась под собирательным названием *шайтІанла*. Сам образ их был

---

<sup>1</sup> Мусаева Сапият Абумуслимовна, 1930 г.р., с. Кидеро Цунтинского района РД.

<sup>2</sup> Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 236-237.

весьма неопределенен: они могли перевоплощаться в насекомых и животных (стая мошкары, кошка, собака, лошадь, осел), в антропоморфное существо с перевернутым на затылок лицом и сросшимися пальцами рук и ног, в неодушевленные предметы (чаще всего в продукты). Местами их обитания считались леса, ущелья, речные долины, заброшенные жилища, кладбища. *ШайтІанла* делились на белые или мусульманские («мусурбанаб шайтІанла») и черные или неверовавшие («капурабла шайтІанла»). Первые джинны добродетельны человеку, никогда не вредят ему, а при случае и помогают, вторые – враждебны, злы, коварны и всячески вредят людям. Например, приняв образ людей (чаще всего – знакомых) *капурабла шайтІанла* заманивают их, угощают нечистотами под видом еды (плов, халва), заставляют танцевать, а затем внезапно исчезают, оставив человека в безлюдном и опасном месте (край обрыва, дно ущелья)<sup>1</sup>.

Среди гунзибцев бытуют рассказы о людях, в которых вселялись *капурабла шайтІанла*. Изгнать их можно было только произнося над ними соответствующие мусульманские молитвы. Были люди, которые якобы общались с *шайтІанла*. Те приходили к ним в облике просящих лакомство маленьких девочек. Их угощали комочками толокна («тІех»). Если им не давали лакомства, *шайтІанла* поднимали крик и не уходили до тех пор, пока не получали его. Говорят, что бывали случаи, когда человеку удавалось подчинить своей воле *шайтІанла*, но чаще происходило наоборот<sup>2</sup>.

Гунзибцы полагали, что наибольшая активизация деятельности *шайтІанла* наблюдалась в период пробуждения природы. Поэтому особенно опасным считалось выходить за пределы селения в одиночку весной, особенно ночью<sup>3</sup>. Это обстоятельство наводит на мысль о том, что в образе *шайтІанла* воплощены черты мифологических персонажей, связанных с календарем и новым сельскохозяйственным годом.

По поверьям гунзибцев, особенно опасной и агрессивной из злых духов считалась *шайтІанлис ахъе* («жена *шайтІанла*»). Ее

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Гунзибцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 175.

<sup>2</sup> Там же. С. 176.

<sup>3</sup> Там же.

представляли в облике женщины с черным лицом, огромными и длинными грудями и распущенными длинными черными волосами. Встреча с ней человека всегда заканчивалась трагически для последнего – вселившись в него, она душила или ослепляла его<sup>1</sup>.

Значительное место в мифологии **гинухцев** занимали представления о джиннах («жина»). По народным представлениям, это антропоморфные существа с вывернутыми ступнями. Джинны обитали в ущельях гор, разрушенных домах, заброшенных селениях. Они обладали способностью перевоплощаться в людей и животных. Подразделялись на благодетельных человеку мусульманских джинов («мусурманаб жина») и зловредных, неуверовавших [в Аллаха] («капураб жина»). Если джинны первой категории могли оказать человеку помощь в беде, вылечить от болезни, помочь разбогатеть, то вторые творили зло ради зла – насылали болезни, пожары, неурожай, падеж скота<sup>2</sup>.

**Хваршины** все сверхъестественные существа обозначали словом *хъубал*. При этом они различали джиннов («жене») и шайтана («щайт»). *Жене* – нечистая сила, которая видима людям, она может принять человеческий облик. Их можно было узнать по глазам (они слегка косили и белки были покрыты мелкой кровяной сеткой) и по вывернутым наружу ступням. Джинны делились на мусульманских («басурман») и «неуверовавших» («капурал»). Первые считались опасными, а от вторых можно было отделаться. Обитала нечистая сила якобы в ущелье «Чадорольль» и в местности «Женижала гъанда» («Яма чертей»)<sup>3</sup>.

Сохранилось немало быличек о контактах людей с этими существами. В одном из рассказов повествуется о встрече чабана по имени Гильму с некоей женщиной, которая вызвалась помочь ему в приготовлении *хинкала*. Но вместо этого она испортила муку, залив ее водой. Разозленный этим поступком, Гильму ударил женщину, а та моментально превратилась в джинна. Она стала громко кричать. На ее крик сбегалось множество джиннов муж-

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Гунзибцы... С. 177.

<sup>2</sup> Ризаханова М.Ш. Гинухцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2006. С. 154-155.

<sup>3</sup> Мусаева М.К. Хваршины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 172.

ского и женского пола. Испугавшись, Гильму спрятался в овчарне среди овец. Джинны приподняли крышу овчарни, но не зашли вовнутрь – «они боятся овец». Пошумев, джинны опустили крышу овчарни на прежнее место и удалились. С тех пор, по совету местного муллы, Гильму стал носить при себе амулет, вовнутрь которого были помещены *аяты* из Корана<sup>1</sup>.

В другом рассказе к чабану по имени Абдулатипил Абдуразак, который пас овец в местности «Гадирил боцI», подошла женщина с девочкой и спросила его: «Есть ли на свете девочка красивей моей Зурхупай?». Растерявшись, Абдуразак ответил, что не знает. И вдруг женщина с девочкой прямо на глазах исчезли. Как полагают, это были джинны<sup>2</sup>.

Как рассказывают, джинны навещали некую Хусайпатил Хадижат. Они приходили к ней ночью, пешком и верхом на лошадях. В момент их прихода дом начинал сотрясаться, пламя огня в очаге вырывалось наружу. Они били палками по дверям и окнам дома этой женщины, а иногда – и ее саму, отчего она теряла сознание. Другую женщину – еле передвигавшуюся и больную Шамсудинил Патимат – джинны неожиданно для нее под утро переместили из комнаты на макушку высокой ели, росшую над водопадом в местности «Чончол» недалеко от с. Хварши. Обнаружив исчезновение женщины, ее родные с собаками начали разыскивать Патимат. Заслышав лай собак, которых, как говорят, боятся джинны, они вернули женщину обратно, опустив ее на окраину села<sup>3</sup>.

Как считают хваршины, в отличие от джиннов шайтаны – это невидимая для людей нечистая сила, толкающая их на несправедные поступки. Шайтан сидит внутри самого человека, в крови и сосудах. После побуждения человека на дурной поступок, почувствовав опасность для себя, он тотчас же сбегает от человека<sup>4</sup>.

По представлениям **хунзахцев**, джинны (ед. ч. «жен», мн. ч. «жундул») делятся на добрых и злых. Хунзахцы не разграничивали злых джиннов и шайтана. Добрые джинны – «мусульманские»

---

<sup>1</sup> Мусаева М.К. Хваршины... С. 173.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 174.

(«бусурман жундул»). Они будто бы помогают в хозяйственных работах понравившимся им людям. Об усердных и без усталости работающих людях говорят, что им помогает шайтан. В с. Тлох якобы имеется «Сад шайтанов», в котором они посадили деревья и поливали их из сита.

Местами обитания нечистой силы были водные источники в темное время суток, мельницы, заброшенные и разрушенные дома и хозяйственные постройки, места выброса нечистот, свалки, глухие ущелья, пещеры и т.п. В каждом селении имелась местность, традиционно связываемая с нечистой силой. В с. Хунзах эта была местность «Ругани» вблизи речки, где имелись две заброшенные мельницы и пещера, в с. Гонох – местность «КІалахъ» при въезде в село, в с. Батлаич – местность «Хъвалхъунда» на восточной окраине села, где в скалах имелись пещеры, в с. Тануси – болотистые местности «Нахъа хияни» и «Цебе хияни», что к западу от села. Между селениями Цада и Геничутль находится разрушенное поселение, где будто бы имелась крепость шайтанов – «ШайтІабазул хъала».

По поверьям, шайтан и джинны не отличаются от людей, они носят такие же имена, как и последние, только разрез глаз у них не вдоль, а поперек и пятки вывернуты наружу. Время, когда они бодрствуют – это период с наступления вечера и до рассвета; когда у нас зима – у них лето. Их еда – кости.

Шайтан и злые джинны всячески пакостят людям. Иногда шайтан мог ударить человека, от чего у последнего случался паралич, потеря дара речи, он долго болел. По всеобщему мнению, такие случаи происходили, если человек случайно наступал или задевал джинов. Рассказывают, что более 25 лет назад женщина из с. Хунзах задела кости, которые были едой шайтана. Он отомстил ей, разбив камнями стекла в окнах ее дома и изрезав занавески ножницами. Такой же случай якобы произошел и в с. Гацалох, в котором джинны также били стекла в доме одного из жителей этого села, причем их при этом не было видно. В центре с. Цада находится заброшенный дом, принадлежащий Абдулатипу. Говорят, в нем водятся шайтаны. Они будто бы схватили одну женщину, которая вечером проходила мимо этого дома. От испуга она лишилась дара речи и тяжело заболела. К ней пригласили местного лекаря Салиха, который прибег к особому магическому

обряду: он зарезал черную курицу и закопал ее в землю как дар шайтанам. Затем лекарь, читая вслух *аяты* из Корана над сосудом с питьевой водой, дал выпить и обрызгал ею эту женщину. Как говорят, после проведенного обряда она вскоре выздоровела.

Рассказывают, что в с. Гонох злые джинны угрожали расправой жительнице этого селения. Ее будто бы спас находившейся при ней амулет. В этом же селении некая Чакар при косьбе травы случайно задела серпом джинна. Тот ударил женщину, отчего ее парализовало. К больной пригласили лекаря Чачан-Махаммада из с. Коло, который будто бы обладал даром общения с джиннами. Лекарь зарезал черную курицу, а ее мясо варил до тех пор, пока оно не отделилось от костей. Эти кости вместе со специально испеченными к этому случаю лепешками «гьанкьал», величиной с наперсток и обмазанные сверху халвой, а также лоскутками материи закапали в землю как милостыню («садакья») для джиннов. Говорят, что вскоре после этого больной стало лучше.

В с. Харахи способность видеть джиннов и общаться с ними приписывали знахарке Сапиль-Зайнаб. В качестве подношения шайтанам она пекла блинчики, величиной с наперсток. По рассказам, одну пожилую женщину в этом селении донимали джинны. По ее словам, их лиц не было видно из-за надвинутых низко на лоб платков. Одеты они были в разноцветные платья. От присутствия джиннов комната озарилась ярким светом.

Особенно часто контакт человека с нечистой силой происходил на мельнице. Говорят, что такой случай произошел с одним мужчиной из с. Харахи. Вечером к нему на мельницу вдруг зашла незнакомая женщина и вызвалась помочь замесить тесто для *хинкала*. Однако сделать это никак не удавалось: то воду нальет больше чем нужно, то – муку насыплет, в общем – испортила тесто. По ее вывернутым наружу пяткам мужчина догадался, что эта женщина – шайтан, и прогнал ее.

Рассказывают также, что в с. Тануси злые джинны назло людям испортили мельницу.

Если женщина после родов оказывалась в помещении одна, то шайтаны могли подменить ребенка: незаметно подкладывали своего, а человеческого забирали к себе, где он становился их предводителем или руководителем («*хИаким*»). Подменяши шай-

танов в человеческом обществе отличались своим необычным поведением. По словам упоминавшегося ранее Чачан-МахIаммада, он сам – подменыш, ребенок шайтана. Говорят, что у него была необычная походка. Он никогда не садился в автомашину, но незаметно для окружающих быстро перемещался на большие расстояния. В этом, как говорят, ему помогали шайтаны.

Подменыши фигурируют и в фольклоре народов Западной Европы<sup>1</sup>.

Говорят, что бывали случаи, когда шайтаны обращались за помощью к людям. Так, к женщине по имени Хажа из с. Гонох якобы однажды пришел шайтан, и попросил помощи при родах его жены, пообещав отблагодарить ее. Удивленная визитом шайтана, Хажа расспросила его о семье. Тот перечислил имена членов своей семьи – Ана, Дана, Дана-Меседу и дочь КИилъилай. Хажа согласилась и помогла при родах шайтана. Родилась дочь. В благодарность шайтан насыпал ей в передник навоз осла. На обратном пути, оскорбленная таким подарком женщина, выбросила навоз. Один катышек навоза закатился в карман ее передника. Каково же было удивление женщины, когда дома она обнаружила в кармане своего передника кусочек золота<sup>2</sup>.

По представлениям **андалальцев**, джинны делились на добрых и злых. Добрые джинны – белые, они похожи на людей. У злых джиннов глаза треугольной формы, лицо длинное, пятки вывернуты наружу. Основное предназначение шайтана и злых джиннов – всячески вредить и пакостить людям. Локусами обитания нечистой силы были заброшенные и разрушенные дома и хозяйственные постройки, мельницы, места выброса нечистот, свалки, глухие ущелья, пещеры. В каждом селении имелась местность, традиционно связываемая с нечистой силой. Так, в с. Бацада шайтаны будто бы обитали в местности «Солбонуб», в с. Ругуджа – «Циниб кIкIал» («Козлиное ущелье»), в с. Кудали – на горе «Сибараб гухI», которая находилась на западной окраине села. Шайтанов не видно, но слышно как они веселятся, справляют свадьбы. В прошлом страх перед джиннами был так велик,

---

<sup>1</sup> См.: Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. С. 355-357.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 122-125.

что горцы не выходили из дома, не «завязав шайтана». Для этого читали молитву («дугIа») и плевались на землю (с. Шуланиб). По всеобщему представлению, шайтан не переходит реку – «боится воды». Злой дух мог вселиться и в животное. Так, например, если осел вдруг начинал кружиться на одном месте, то считали, что его «держит» шайтан (с. Чох). Для того чтобы освободить животное от пут шайтана, несколько детей кружили вокруг осла со словами: «Вы – наши, мы – ваши, отпустите нашего ишака!»<sup>1</sup>.

Добрые джинны, а иногда (что удивительно) и злые джинны и шайтан, якобы помогали людям при различных сельскохозяйственных работах и по дому, но рассказывать об этой помощи нельзя было никому, иначе нечистая сила насылала в наказание различные болезни (например, паралич). В каждом селе имелись люди, которые будто бы имели контакт с джиннами и шайтанами или получали от них помощь («ШагьитIеналь кумак гьабуналчи»). Например, в с. Шуланиб жила женщина, которую якобы шайтаны забирали к себе. Она вечером пошла за водой. У родника она повстречала шайтанов, которые сказали ей, что с вечера и до рассвета (время разгула нечистой силы) вода принадлежит им, избили ее и забрали к себе. По словам этой женщины, шайтаны ведут такое же хозяйство, как и люди, но только они невидимы для нас. Когда у нас зима, у них лето. До сих пор в с. Шуланиб женщин, идущих вечером к роднику, пугают встречей с шайтаном<sup>2</sup>.

Большое место в мифологических представлениях **каралальцев** занимали джинны и шайтан. Шайтана представляли в антропоморфном облике с одним глазом во лбу, с волосатыми ушами, рогами и вывернутыми наружу пятками. Джинны делились на две категории – *Бусурманал жинал* («Мусульманские джинны») и *Капурал жинал* («Неуверовавшие джинны»), которые сидят соответственно на правом и левом плече человека и побуждают совершать его добрые или злые поступки. С рождением каждого человека рождается и его личный шайтан, который умирает с его смертью. По всеобщему представлению, местами обитания злых джинов и шайтана были пещеры, заброшенные по-

<sup>1</sup> Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. Махачкала, 1995. С. 59.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 66-67.

стройки, берега рек, мосты, мельницы, свалки мусора и нечистот. В с. Урух-сота локусом обитания шайтанов считалась местность перед въездом в село, где находилась «Закругленная скала» («Гургинаб мегIер»). Считалось, что шайтан и злые джинны всячески вредят человеку. Имеются былички о контактах человека с нечистой силой<sup>1</sup>. Рассказывают, что однажды в с. Урух-сота вышедшая вечером на улицу женщина неожиданно пропала. Ее поиски не увенчались успехом. Утром эту женщину всю избитую и в поту обнаружили лежащей на улице. Она поведала, что ее похитили и избili шайтаны. В соответствии с верованиями каралальцев, некоторым людям шайтаны будто бы помогали в хозяйственных работах. О человеке, который много работает и которому многое удается, и сейчас говорят, что ему в работе помогают шайтаны («щитIабаз кумек гьабунав чи»).

У каралальцев популярны рассказы о шайтанах, которые в неординарных ситуациях будто бы обращались за помощью к людям. Говорят, что однажды они обратились за помощью к некоей повитухе с просьбой о вспомоществовании родам жены главного шайтана. Повитуха согласилась и оказала такую услугу, и у шайтана родился сын. В благодарность шайтаны одарили ее корой дерева («гьотIал макъар»). Повитуха была оскорблена этим подарком, но не подала виду и по пути к дому выбросила эту кору. Небольшой кусочек коры закатился в карман ее передника. Каково же было ее удивление, когда дома она обнаружила в кармане своего передника кусочек золота.

Опасаясь козней нечистой силы, люди соблюдали ряд мер предосторожностей и табу. Так, нельзя было вечером выплескивать из тазика воду, в которой искупался человек. Ее оставляли до утра, боясь, что в противном случае человеком овладеет шайтан. Если все-таки нужно было вечером выплеснуть воду за порог, ее выплескивали, предварительно «связав шайтана» («шайтIан бухъли хъана»). Верили, что вредоносные действия шайтана можно нейтрализовать, произнося слова мусульманской

---

<sup>1</sup> См.: Хатизов Ш.М., Шехмагомедов М.Г. Опыт исследования биографии дагестанского алима (Талхат-кади из Ириба) по местным письменным источникам // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2015. Т. 30. Вып. 4. С. 46.

молитвы: «АугІузубиллагъи минашайтІани раджим» («Сохрани меня, *Аллах*, от самого проклятого шайтана»).

Если подозревали присутствие в доме нечистой силы, проводили обряд по ее нейтрализации. Для этого в четверг после полудня, в сакральное для мусульман время, для очищения дома от злых духов, а также от сглаза, совершали обряд «махІ бахъи» («создать запах»). Раскаленную сковородку мазали старым внутренним говяжьим жиром («басра тІатІи») и этим дымом окуривали все комнаты жилища. Дом окуривали и дымом от сжигаемого сухого чабреца («хИмил цІам» – букв. «ослиная соль»). Этот обряд совершали также и при герпесе («ричІчІел тІами»), появившемся на лице у какого-либо члена семьи. Считалось, что герпес появляется в том случае, если человек справил нужду в хлеву или другом грязном месте, а также на улице в темное время суток, и при этом обмочил шайтана. За это шайтан наказывал человека, вызывая герпес. Паралич какой-либо части тела объясняли тем, что «эту часть тела удерживает шайтан» («щитІабаль ккобу лага»). Для излечения от болезни больному давали пить воду, над которой читали суры из Корана. Этой же водой омывали его тело. Больного также окуривали дымом от сжигаемого сушеного чабреца. Крик осла каралальцы объясняли тем, что он увидел шайтана<sup>1</sup>.

Эту информацию по демонологии каралальцев можно дополнить данными Г.Ф. Чурсина, который в конце 20-х гг. XX в. в основном на материале каралальцев (карахцев) и гидатлинцев занимался изучением быта и верований аварцев. Считаем необходимым привести материалы Г.Ф. Чурсина о народных верованиях аварцев. Он писал: «Демонология аваров носит на себе яркие следы влияния ислама, вытравившего народные представления о духах, связанные с различными явлениями местной природы, хозяйственной и социальной жизни, и заменившего их бесцветными представлениями о *шейтанах* и джинах. В окружающем мире во множестве кишат *шейтаны* (черти) и джинны. *Шейтаны* делятся на две обширные категории: мусульманские и христианские (некоторые говорят «русские»). Одни помогают мусульманам, дру-

---

<sup>1</sup> Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Международный университет «Иберия», 2013. № 16. С. 127-128.

гие христианам. Джинны, по некоторым объяснениям, живут в полях и лесах. *Илбис (Иблис)* живет в человеке и обладает большим могуществом; он гермафродит и в одну ночь может родить 50 илбисят (с. Гочоб). *Шейтаны* и джинны ужасно боятся кинжала, иголки и других железных острых предметов. Когда авар идет по полю, где, по рассказам, водится много *шейтанов* и джиннов, он читает молитву и держит в руках обнаженный кинжал (сс. Урада, Мачада). Когда приходится оставлять ребенка одного в доме, около него обязательно кладут кинжал, чтобы не подпустить к нему чертей – *шейтанов* и джиннов. В ауле Мачада к одной женщине часто приходили черти. Чтобы избавить женщину от их посещения, был приглашен опытный в таких делах односельчанин. Он обошел с обнаженной шашкой комнаты, и напуганные черти перестали показываться.

О некоторых людях рассказывают, что они умудряются засаживать чертей в бутылку и закупоривать их там; затем они заставляют своих пленников оказывать им те или иные услуги (с. Урада).

*Шейтаны* делают людям всякого рода пакости. Если мельница остановилась и не работает, это, конечно, проделки *шейтана*. *Шейтаны* любят, между прочим, кататься ночью на лошадях.

Один из мачадинцев рассказывал, как *шейтан* пытался завлечь его к себе. Мачадинец, молодой человек, пас баранту и основался в пещере. Вечером приходит к нему отец и говорит: «Пойдем со мной!» Юноша отвечает, что он не может оставить баранту. «Отец» с неудовольствием замечает: «Ты никогда не исполняешь моих приказаний!» и хватает юношу за горло. Пастух вскрикнул и упал на землю. Собаки тотчас же залаяли; находившийся неподалеку брат выстрелил. Мнимый отец исчез. Потом он приходил снова, вызывал пастуха, но тот не вышел из пещеры.

Совершенно особый характер носит известное среди гидатлинцев и карахцев грозное существо *Эприт*. Гидатлинцы представляют великана, обладающим большою силою, обитающим большею частью в стоячих водах. Там он днем лежит, а ночью бродит и иногда утаскивает к себе людей. Внешний вид у него меняется, по его желанию. Особенностью *Эприта* является, между прочим, то, что все, чтобы ему не сказали, он делает

наоборот (с. Мачада, Гочоб). Как известно, так поступают разные духи у других народов»<sup>1</sup>.

**Келебцы** также верили в существование демонов мусульманской мифологии – джиннов (единственное число «жин», множественное число «жинал») и шайтана («шайтІан»). Однако эти персонажи у келебцев несколько отличались от их коранических прототипов, что свидетельствует о том, что они вобрали в себя некоторые черты и характеристики духов местного происхождения. Джинны у келебцев делились на благодетельных человеку – мусульманских («бусурманал жинал») и враждебных людям – неверовавших [в Аллаха] («капурал жинал»). Наиболее зловредным из неверовавших джиннов считался шайтан, основным предназначением которого являлось причинение человеку всяческого зла. Возглавлял злых джиннов и шайтана – дьявол, Сатана – *Иблис*. Джинны и шайтан могли принять любой облик, включая и человеческий. Их можно было отличить от человека по косоглазию и разрезу глаз не вдоль, а поперек, а также по тому, что на пятках у них росли волосы. Образ жизни джиннов и шайтана напоминал людской, но только у них все наоборот – когда у нас день, у них ночь, когда у нас лето, у них зима, их еда – кости. Рассказывают, что одного человека из с. Урчух джинны будто бы одарили финиками. Придя домой, он обнаружил в своем хурджине ослиный навоз вместо фиников. Говорят, что так же, как и люди, джинны и шайтаны играют свадьбы. Иногда бывает слышно, как они играют на зурне и барабане и танцуют. Если человек в горах ночью случайно натыкался на такую свадьбу, то джинны завлекали его в танцевальный круг и заставляли танцевать до изнеможения. Одному подростку из с. Хонох, которого джиннам удалось завлечь в свой круг, смог выяснить мужское и женское имена некоторых из них – Меселав и Гъашимат.

По поверьям, нечистая сила обитала в горах, пещерах, на мельнице, в колодце и там, где нечисто. Кроме того, в каждом селении имелись местности, которые традиционно связывались с нечистой силой. Так, в с. Сомода нечисть будто бы водилась в квартале «КІуда хІури» («Большой сад»), где находились родник

---

<sup>1</sup> Чурсин Г.Ф. Авары. Этнографический очерк. 1928 г. 2-е изд. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 2008. С.79-81.

и «город джиннов» («жиназул шагъар»). В этом квартале села якобы чаще всего случались беды и несчастья (пожары, болезни людей, падеж скота и т.п.). В с. Ругельда джинны и шайтаны обитали на восточной окраине селения, в ущелье «Гъулгъина», а также к северу от села – в местности «Нусих», где на склоне горы располагались пашня и сенокосы; в с. Хонох – на пологом скалистом склоне, в местности «КІачІал гІадалъ» («Верхушка [горного] серпантина»); в с. Урчух – на окраине села, также на пологом склоне горы, в местностях «Гъенда нах» и «КІудалда»; в с. Хиндах – на восточной окраине села, в местности «Ригъикъ», заканчивающейся пропастью и ущельем.

У келебцев сохранилось немало быличек о контактах человека с джиннами. Считаю необходимым привести одну из них. Некий Сапарча из с. Сомода однажды молот муку на мельнице. Решив приготовить себе на ужин *хинкал*, он положил в котел мясо. Вдруг в дверь кто-то постучался, и на пороге мельницы появилась женщина, которая попросила разрешения войти. Сапарча спросил ее: «Кто ты?». Женщина ответила ему: «Я твоя мама». Удивленный этим ответом, Сапарча впустил ее. Расположившись в комнате, женщина сказала: «Что варится в котле и что капает с котла – мне, тип-тип-тип». По необычному разрезу ее глаз и волосам на пятках Сапарча догадался, что эта женщина – джинн. Читая вслух суру «Къулгъу» из Корана и размахивая горячей головней, Сапарче удалось выпроводить женщину из помещения. Но та, плача, настойчиво хотела вернуться обратно. Женщина пригрозила Сапарче, что, если тот не впустит ее, она приведет на подмогу других джиннов. Для того чтобы предотвратить проникновение джиннов на мельницу, Сапарча провел по ее стенам угольком магическую черту. Как и обещала, женщина привела с собой других джиннов. Они хотели проникнуть на мельницу, но не могли преодолеть магическую черту. В гневе они ходили кругами вокруг мельницы, приговаривая: «Мухулав рахсида ван вуго, Тшушилав хъулида чІун вуго» («Мухулав посажен на цепь, Тшушилав находится при смерти»). Поняв, что им не удастся проникнуть на мельницу, они избili эту женщину и ушли восвояси, повторяя несколько раз фразу: «Дудаго мунго долода догъно» («Ты сама себе [это] сделала»).

Считалось, что джинны и шайтан активизируются в темное время суток, особенно в сумерках и в предрассветные часы, но могут действовать и в полдень. Было нежелательно в темное время суток находиться вблизи водных источников и набирать из них питьевую воду, так как, по всеобщему мнению, в этот период вода принадлежит джиннам и шайтану. Если все же была необходимость набрать воду вечером или ночью, надо было обязательно при этом произнести вслух следующую фразу: «Набираю эту воду для чабана и гостя, *бисмилагь, бисмилагь*». После того как кувшин с водой заносили в дом, его надо было обязательно показать огню в очаге (оберег). В противном случае в питьевой воде будто бы мог оказаться *Генрит* – самый сильный из злых джиннов. Оказавшись вместе с водой внутри человека, этот джинн мог свести его с ума.

Основной деятельностью злых духов было причинение всяческого вреда человеку. Джинны крали детей, которых потом, как говорят, находили мертвыми (с. Сомода). Считалось, что многие тяжелые болезни на людей насылали «неуверовавшие джинны». Они насылали на человека болезнь, если тот вечером по неосторожности выплескивал на них воду или наступал. Если было подозрение, что человек заболел по этим причинам, то на этом месте резали черную курицу и закапывали вместе с кусочками тряпок, ниток и какими-нибудь продуктами, что было своеобразным жертвоприношением им с целью умилоствления (с. Ругельда). Считали, что эпилепсию на человека также насылали злые джинны. Чтобы излечится от нее, по совету знахаря, резали белую курицу и хоронили ее на перекрестке трех дорог (с. Сомода).

Некоторым людям приписывали способность общения с джиннами. В с. Сомода таким даром в прошлом будто бы обладала одна знахарка, которая лечила людей и предсказывала будущее. Она отличалась от обычных людей своим странным поведением. Говорили, что она кормила джиннов кусочками теста. Однажды эту женщину нашли мертвой в хлеву, причем ее тело было помещено в *санетку*. Все посчитали, что ее задушили джинны.

Говорят, что отдельным понравившимся им чем-то людям мусульманские джинны помогали советами и предсказаниями

событий в будущем (с. Ругельда), а также в их домашних и хозяйственных делах, но только об этой помощи нельзя было никому рассказывать. Тех, кто нарушал этот запрет, джинны будто бы избивали во сне (с. Хонох) до синяков (с. Ругельда). О людях, у которых быстро и успешно идут дела в хозяйстве и по дому говорили, что им помогают джинны.

Для того чтобы на весь предстоящий год застраховаться от козней нечистой силы келебцы вечером дня весеннего равноденствия разжигали костры из можжевельника, древесина которого при горении издавала потрескивание, будто бы изгонявшее джиннов (с. Ругельда). Действенным средством от джиннов и шайтана келебцы считали особую пахучую траву – «ричІчила хер». Ее носили в кармане или завязав в уголке женского головного платка (с. Сомода). Универсальным средством от джиннов и шайтана считались произнесенные вслух или про себя мусульманская молитвенная формула «Басмала» и молитва «Къулгъу»<sup>1</sup>.

Как и у других мусульман, у **салатавцев** имелись представления о джиннах («жен» – ед. ч., «жундул» – мн.ч.) и шайтане («шайтІан»), которых они почти не различали. Существовало мнение, что джинны сильнее шайтана (с. Инчха), и что имеются мусульманские («бусурман») и христианские («капур») джинны. «Бусурман жундул» помогают людям, а «капур жундул» всячески вредят им. Время разгула нечистой силы – темное время суток (сумерки, вечер, ночь). В их мире все перевернуто: когда у нас ночь, у них день. Они подобны людям, мужского и женского пола. Иногда слышно как они играют свадьбы, танцуют. Если в это время мимо них проходил путник, они завлекали его в танцевальный круг и заставляли танцевать до изнеможения. Обычно они невидимы. Но когда они являются человеку, их можно распознать по пылающему кресту на лице, коже наподобие чешуи и глазам, имеющим крестообразный разрез. Ходят они в развалку, переваливаясь с одной ноги на другую. Могут принять облик человека, к которому подходят с тем, чтобы навредить ему. Шайтаны подобны людям, живут в своих селениях (с. Зубутли). Локусы их обитания – места выброса нечистот, свалки мусора, берега

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г. Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3. С. 80-82.

рек. Они также водятся на мельнице и в хлеву. Детям в сумерках не разрешали подходить к навозной куче, ибо существовало поверье, что там обитают шайтаны (с. Инчха). В каждом селении были местности, которые традиционно считали локусами обитания нечистой силы. Так, в с. Алмак местом их обитания считалось «ущелье шайтанов» «ШайтАбазул кІал»<sup>1</sup>, в с. Инчха – местность «Саляхъ-кутан» и пещера «Зубайри» в 2 км к западу от селения в горах, в с. Зубутли – местность «Чатиргъун» и горы в районе с. Буртунай.

Джинны и шайтан могли иметь свои места обитания и в жилище человека. Так, например, Магомедова Патимат из с. Зубутли рассказала, что однажды, в дни ее детства, она спала у себя в доме, прижавшись к своей матери. Вдруг кто-то разбудил ее, тронув топориком, и сказал: «Освободи мое место!». По его необычному виду и физическим аномалиям Патимат догадалась, что это был шайтан. Оказывается, девочка спала на том месте, где обитал шайтан. В другой раз, когда она уже была взрослой, они разбудили ее, пробежав через нее в облике девочек.

Злые джинны и шайтан всячески вредили людям. Они заводили человека в непроходимые места, в чащобу леса, к обрыву. Иногда джинны и шайтан похищали людей. Рассказывают, что не так давно такой случай произошел с некоей Тавусай из Калинин-аула. Она ночью зашла в сарай задать корм скоту и пропала. Ее искали всем селом два дня, и нашли на краю обрыва в бессознательном состоянии. В с. Зубутли подобный случай произошел еще до революции: шайтаны ночью забрали и увели с собой некую вдову, по имени Узул-Зухра. Она была одна из трех сестер, самая красивая из них. Ее долго искали, но так и не нашли.

Когда ночью выливаешь во двор воду, надо было читать «Къулгъу», ибо в противном случае существовала опасность окатить водой невидимых человеку джиннов и шайтана, которые могли отомстить ему за это, например, дав пощечину. О человеке, у которого был паралич лица, говорили: «Женаль хъат къабун» («Джинн ударил»). Чтобы излечить его от этого недуга,

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования у народов Дагестана в XIX XX в. (Аварцы). 1982 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 525. Л. 64.

ему давали оплеуху по другой стороне щеки в зависимости от того, куда перекошилось его лицо.

По народным представлениям, оберегами от нечистой силы служили положенные под подушку кусочек хлеба и нож (с. Инчха). В с. Зубутли, наоборот, считали, что нож нельзя использовать как оберег – «джинны и шайтан этим ножом могут тебя же зарезать». Имелось поверье, что нечистая сила боится серы (с. Зубутли). Магическими вербальными оберегами против нечистой силы служили мусульманские молитвы («дугIа»), и в частности – «Къулгъу». Интересно отметить, что в с. Зубутли существовало поверье: «Если ты испугался джиннов и шайтана, надо бежать на кладбище, там тебя никто не тронет. На кладбище нечистой силы не бывает». Известно, что кладбище – враждебный человеку locus, место обитания, например, демонов кладбища.

Некоторые охранительные обряды, направленные на защиту человека от нечистой силы, у салатавцев были связаны с приемом гостя. Когда гость ночью входил в кунацкую, он, обращаясь к шайтанам, должен был сказать: «Мунго дуцаго» («Ты сам себя»). После произнесения этих слов, джинны и шайтан будто бы не подходили к людям. Долгожданный гость, войдя в жилище кунака, должен был 7 раз слева направо провести по земле угольком круг, читая «дугIа». После этого обряда злые духи якобы гостя не видят, а он их видит. Этот обряд назывался «Гор свери» («Круг провести») (с. Зубутли)<sup>1</sup>.

У **даргинцев** обобщающим термином для обозначения всех потусторонних духов был джинн – *жинд* (мн. ч. *жиндре*). По их мнению, джинны по своим свойствам стоят между ангелами и людьми, однако по достоинствам уступают и тем и другим. Каждый джинн имел свое название. Самыми вредными джиннами считались *шайтIан* и *Иприт*, а самым коварным – *Иблис*. **Мюрегинцы** причиной бездетности женщин считали воздействие злых сил, и в частности – *Иблиса*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45. С. 75-76.

<sup>2</sup> Абдулкеримова З.З. Мюрегинцы в XIX – нач. XX в.: (Историко-этнографическое исследование): Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2007. Л. 206.

Даргинцы не делали различий между джиннами и шайтаном. По их представлениям, джинны делились на мусульманских, добрых и «неверных», злых. Добрые джинны – белые, они похожи на людей. У злых джиннов пятки вывернуты наружу. Локусом обитания джиннов и другие духов был потусторонний мир, но контакт человека с ними происходил в реальном мире<sup>1</sup>.

**Харбукцы** делили духов на злых, добрых и нейтральных. Злые духи всегда выступают против людей. К ним относились джинны («жунжре») и шайтаны («шайтунте»). В соответствии с воззрениями харбукцев, добрые духи поддерживают людей и выступают против злых духов. Некоторых духов харбукцы называли *иттилте* – «иные». Нейтральные духи, если их оставить в покое, не причиняют человеку вреда. Джинн («жинж»), по представлениям харбукцев, это злой дух, который имеет целое войско джиннов. Каждый человек имеет своего джинна, который подстрекает его на злые дела. Поэтому, когда какой-нибудь человек начинал буйнить или сходил с ума, то харбукцы говорили: «Жунжрела иб сай» («В него вселились джинны») <sup>2</sup>. Так же («Шайтунтела виубли сай») говорили и сюргинцы <sup>3</sup>.

По представлениям даргинцев, основное предназначение шайтана и злых джиннов – всячески вредить и пакостить людям, сбивать их с пути истинного. Особенно опасным для человека джинном считался шайтан, в отношении которого существовал ряд поверий и запретов. Так, в соответствии с религиозными воззрениями **цудахарцев**, «годеканом шайтанов» был порог, через который нельзя было здороваться; нельзя было ходить обутым на одну ногу, свистеть, не подметать пол, не убирать со стола пищу после еды – «обрадуешь шайтана». Возбранялось также надевать на правую ногу левой *чарык* и наоборот – «будешь пахать поле шайтана» <sup>4</sup>.

По мнению даргинцев, джинны обитали группами. Местами обитания нечистой силы были заброшенные и разрушенные постройки, места выброса навоза и других нечистот, зола, мельни-

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1978 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185. Л. 10.

<sup>2</sup> Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. С. 234.

<sup>3</sup> Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы. С. 176.

<sup>4</sup> Инф. Хабсат Омарова, 1946 г.р., с. Куппа, Умукусум Магомедкеримова, 1943 г.р., с. Цудахар Левашинского района РД.

цы, мосты, берега канав и рек, водопады, глухие ущелья, овраги, лес, дупла деревьев, поляны, где пасется скот и т.д. Особенно много вредных духов было на пороге<sup>1</sup> («Джинны, как и люди, обитают на этой земле. Джинны большей частью обитают в уединенных местах, таких, как гроты, пещеры, водоемы, овраги, места захоронения и горы. Джинны также обитают в местах скверны»)<sup>2</sup>.

В каждом даргинском селении имелись местности, традиционно связываемые с нечистой силой. Так, например, в с. Нахки (сюргинцы) локусами обитания джиннов считались ущелья «Цулейгу къатта» и «Бугума къатта», местности «ГПуре», «Къаркълакъари», «КІарала», «Бучер», «Муруц» (сеновал), «ХІуле дилгІа» (карьер), в с. Муги (акушинцы) – хутор «Панах-махи», местность «Дилбалайнихъ» (большая долина), в с. Цудахар (цудахарцы) – местность «Исихъ»<sup>3</sup>, в с. Ашты (буркундаргинцы) – местности «ХІяжимама къатта», «Гъалбарра мящи», заброшенные хутора «Гъажила-махи», «Къескъала-махи»<sup>4</sup>, в с. Гулли (кайтагцы) – местность «ХІяйрти», где сохранились развалины старого селения Гулли<sup>5</sup>.

Как считали даргинцы, джинны и шайтан могли перевоплощаться в людей, животных (особенно в домашних), чудовищ, а также обладали способностью быть невидимыми («С точки зрения природы, в которой их сотворил *Аллах*, один из видов джиннов может быть в образе змей, собак и других животных, другой вид составляют летающие на небе, третий – ходящие и передвигающиеся по земле»)<sup>6</sup>.

По мнению даргинцев, добрые джинны, а иногда (что удивительно) и злые джинны и шайтан, помогают людям в различ-

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Домонотеистические верования и обряды народов Дагестана: Рудименты язычества в традиционной духовной культуре дагестанцев. 1991 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 726. Л. 99.

<sup>2</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. Казань, 2004. С. 58, 59, 61.

<sup>3</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования народов Нагорного Дагестана в XIX – начале XX в. (Даргинцы). 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 570. Л. 2.

<sup>4</sup> Гаджиев Г.А. Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1978 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185. Л. 4, 19.

<sup>5</sup> Инф. А.И. Миграбов, 1959 г.р., с. Гулли Кайтагского района РД.

<sup>6</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. С. 86.

ных сельскохозяйственных работах и занятиях по дому, но рассказывать об этой помощи никому нельзя, иначе нечистая сила насылает в наказание различные болезни (например, паралич). Эти представления даргинцев совпадают со взглядами на эти мифологические персонажи других народов Дагестана. Согласно традиционным воззрениям дагестанцев, – отмечает А.О. Булатов, – «*жиндри* делились на две основные категории – белых и черных (у лакцев) или мусульманских и христианских. Белые (мусульманские) и черные (неверные) *жиндри*, как считалось, враждовали между собой, и иногда белые обращались за помощью к человеку. Первая из этих категорий джиннов считалась более доброжелательной к людям, а вторая категория – исключительно вредоносной. В целом же, все джинны являлись антагонистами человека и вредили ему. Такие болезненные состояния как судороги, искривление лица, потеря сознания, паралич рук или ног, бредовые галлюцинации, помешательство приписывались враждебным действиям джиннов, которые таким образом мстили людям за причиненный ими невольный вред. В этих случаях говорили, что пострадавший нечаянно толкнул или наступил на джинна, нанеся ему этим увечье или даже убив его. При этом считалось, что от болезней, причиненных белыми джиннами, человека можно излечить путем уговоров и умилоствления их. Пораженных же черными (неверными) джиннами считали безнадежными, поскольку они не поддаются никакому воздействию. Для выяснения того, какая из категорий джиннов является виновником болезни, обращались к особым людям, считавшимся способным вступать с ними в контакт»<sup>1</sup>.

Тем же А.О. Булатовым в магической практике народов Дагестана зафиксированы ритуалы «собрания» или «изгнания» джиннов<sup>2</sup>.

На способность джиннов вселяться в тела некоторых людей и поражать их одержимостью указывает и Ибрахим Малик. Он пишет: «Одержимость – влияние джиннов на тела и умы людей»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С. 173-174.

<sup>2</sup> См.: Булатов А.О. Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX в. Пушино, 2004. С. 39-59.

<sup>3</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. С. 296.

По верованиям даргинцев, шайтаны могут являться в аморфном, зоо- и антропоморфном обликах. В последнем случае образ их жизни уподобляется человеческому. Шайтаны, как и люди, женятся, имеют семьи, хозяйство. Но у них в отличие от людей, все наоборот<sup>1</sup>. В народе полагали, что джиннам и шайтану присущ людской образ жизни: они едят, пьют, размножаются и умирают, хотя и живут гораздо дольше людей. Их не видно, но слышно как они веселятся, справляют свадьбы («Мир джиннов имеет много общего с миром людей по многим пунктам, как, например, еда, питье, продолжение рода и достижения зрелости. Джинны вступают в брак, размножаются и имеют потомство. Джинны – существа, которые умирают так же, как и люди»)<sup>2</sup>.

В прошлом страх перед джиннами был так велик, что горцы не выходили из дома, не «завязав шайтана». Отправляясь в ночное время в путь, даргинцы обязательно брали с собой какой-нибудь металлический предмет, клали в *чарыки* пучок сена из своего сарая или комочек земли со своего участка. Для того чтобы обезопасить себя от контакта с нечистой силой, произносили мусульманскую формулу «бисмилла», читали молитву («дугIа»). В темное время суток ни в коем случае не выливали горячую воду на улицу во избежание случайного ее попадания на джиннов, которые могли за это отомстить виновнику или его близким родственникам. Особенно опасались выливать воду на порог своего жилища, ибо там будто бы находился «дом» джиннов. По всеобщему представлению, шайтан боится обнаженного кинжала, он также не переходит реку – «боится воды».

У даргинцев сохранилось множество быличек, повествующих о контактах человека с джиннами и шайтаном. В каждом даргинском селении имелись люди, которые будто бы встречались с этими сверхъестественными персонажами и даже получали от них помощь. Например, рассказывают, что в с. Урахи джинн будто бы помог одному урахинцу перейти через разлившуюся после дождей реку<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Демонологические рассказы. С. 272.

<sup>2</sup> Ибрагим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. С. 72, 76, 77.

<sup>3</sup> Исапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010. С. 134-140.

Подобная история записана Г.А. Гаджиевым в акушинском с. Муги. В прошлом жители этого села обрабатывали землю и засеивали ее горохом в местности «Дилбалайнихъ». Охраняла посе-вы от потравы женщина по имени Патимат. Однажды ночью к ней якобы пришли какие-то приплясывавшие под музыку люди и забрали ее с собой. По их вывернутым наружу пяткам Патимат догадалась, что это были джинны. Они забрали у нее драгоценности и предсказали рождение сына. Джинны привели ее к своим женщинам и попросили помочь принять роды. После благополучного исхода родов, джинны поблагодарили Патимат и отпустили ее домой. Вскоре у нее родился сын. Муж Патимат был мельником. Однажды он обнаружил в канаве, ведущей к мельничному жернову, голого ребенка. Он подозвал свою жену, которая забрала ребенка себе. Вскоре к Патимат пришла мать ребенка, которая оказалась из джиннов. Поблагодарив Патимат за заботу о ее ребенке, женщина-джинн подарила ей сосуд с мукой и колбасу, предупредив, чтобы та никому не рассказывала о подарке. Патимат держала подарок в тайне три года. И все это время в ее семье еды было в достатке: они постоянно ели хлеб и *хинкал* с колбасой. Ее мужу наскучила эта пища, и он однажды спросил жену, почему она кормит его одной и той же едой. Патимат пришлось раскрыть тайну. Мука и колбаса тотчас же исчезли. Пропал и их сын<sup>1</sup>.

Подобная история, как говорят, приключилась и в другом акушинском селении – Усиша. Здесь контакт джиннов с человеком произошел на мельнице «БахIала шинкьан». Рассказывают, что однажды зимней ночью жену мельника какие-то люди пригласили на мельницу помочь принять роды у рожавшей там женщины. Отозвавшись на просьбу, жена мельника помогла благополучному исходу родов. По вывернутым наружу пяткам находившихся там людей она догадалась, что это были шайтаны. Они поблагодарили женщину за оказанную помощь и насыпали ей в передник в качестве подарка древесные стружки. Недалеко от своего дома женщина выбросила эти стружки. Она не заметила, что одна стружка зацепилась за ее одежду. Придя домой, она с

---

<sup>1</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования народов Нагорного Дагестана в XIX – XX в. (Даргинцы). 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 570. Л. 5-6.

удивлением обнаружила на своей одежде кусочек серебра, в который превратилась древесная стружка<sup>1</sup>.

Такие же былички сохранились и в с. Мегеб. Здесь подобную историю рассказывают об одной женщине, которая косила сено на своем лугу. Неожиданно к ней подошли две женщины и помогли ей быстро скосить поле. Это были женщины-шайтаны. Они попросили женщину оказать помощь в трудных родах. Оказывается, в тот день рожала жена главного шайтана и никак не могла разродиться. Женщина согласилась и помогла роженице. Родился сын. В благодарность шайтаны насыпали ей в передник горсть углей. На обратном пути, оскорбленная таким подарком женщина, выбросила угли. Один уголек закатился в карман передника. Каково же было удивление женщины, когда дома она обнаружила в кармане своего передника кусочек золота. Вскоре она разбогатела.

В селении Мегеб также популярны рассказы о помогавшей в различных ситуациях «Дочери шайтана» («Шайтатуньяла дурси»). Интересно отметить, что жители с. Мегеб в случае затяжных или проливных дождей проводили обряд по вызыванию солнца в местности «Шайтан тярхъре» («Пещеры шайтана») на северной окраине села. Там находились три больших валуна, каждый из которых имел свое имя. У валунов разжигали костер, варили халву и пекли лепешки *бачлури*. Эти лепешки обмазывали сверху халвой и клали в пещеры для прекращения дождя<sup>2</sup>.

Предание о встрече человека с шайтаном сохранилось и в с. Харбук. По свидетельству одного из очевидцев, такая встреча произошла с ним на мельнице, когда он остался в ней на ночь один. Он разжег костер и приготовился ужинать. Вдруг прямо из стены вылезла протянутая рука. Мужчина понял, что это был шайтан и, испугавшись, убежал из мельницы. Другой рассказ также связан с мельницей. Однажды ночью, направляясь на мельницу, мельник по дороге обратил внимание на костер и людей, собравшихся вокруг него. Мельник хотел подойти к костру, но он вместе с людьми отодвигался. Долго мельник пытался при-

---

<sup>1</sup> Исрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. С. 141.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев // Научное обозрение: Сборник статей ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. С. 120-121.

близиться к костру и людям, но это ему так и не удалось. Вдруг огонь погас, и он оказался на краю пропасти, куда его вывели шайтаны.

Такие же былички сохранились у харбукцев в отношении добрых духов *иттилте*, которые, по их мнению, являются помощниками людей. Существовало поверье, что, если они поселятся в доме, то его благосостояние будет расти. Так, по рассказам очевидцев, однажды добрые духи пришли ночью к одному харбукцу и попросили его помочь им в борьбе со злыми духами. Харбукец согласился. Тогда духи отвели его в местность «Лес» и попросили выстрелить из ружья. Когда этот человек выстрелил, добрые духи одержали победу в битве со злыми духами. В знак благодарности они вручили ему какие-то щепки, говоря, что это золото. Человек выбросил их и вернулся домой. Проснувшись утром, он заметил у себя на одежде одну зацепившуюся щепку, которая оказалась золотом. Он вернулся на то место, где был ночью, но ничего не нашел.

Говорят, что подобный случай произошел и с харбукцем по имени Балай. Однажды ночью он пошел на мельницу с мешком зерна для помола. Добрые духи остановили его на полпути к мельнице в местности «Шаттикъела ккумагъи» («Годекан попрощаек») и попросили потанцевать на их празднике. Пока Балай танцевал, духи отнесли зерно на мельницу и смололи его. Эта мука не кончалась в течение пяти лет, пока Балалай не проговорился о случившемся односельчанам.

Схожий случай произошел с одной пожилой женщиной, которая готовила мясной фарш. Вдруг появились добрые духи и стали помогать ей. Этот фарш не кончался в течение года, пока женщина не проговорилась соседке. В наказание за это духи избили женщину, а фарш закончился<sup>1</sup>.

**Буркун-даргинцы** также полагали, что джинны – *жиндри* (в ед. ч. – *жинд*) и шайтаны – *шитланте* (в ед. ч. – *шитлан*) (с. Кунки), *шайтанти* (в ед. ч. – *шайтлан*) (с. Худуц) водятся на мельнице. Рассказывают, что некоему Али джинны помогли смолоть мешок муки и попросили его никому об этом не рассказы-

---

<sup>1</sup> Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. Махачкала, 1997. С. 234-235.

вать. Долгое время жена Али выпекала из этой муки хлеб и готовила хинкал, но мука не иссякала. Однажды Али рассказал о произошедшем с ним случае друзьям, и тут же мука исчезла (с. Худуц)<sup>1</sup>.

В соответствии с воззрениями **акушинцев** джинны и шайтан живут на мельнице, а также в скалах. По внешнему облику их не отличишь от людей, лишь пятки у них вывернуты наружу. Их будто бы можно встретить в темное время суток, танцующими вокруг костра под звуки зурны и барабана. Встретившегося им человека они также заставляют танцевать, подзадоривая его хлопками в ладоши – «хъат-хъат». Если человек подчинится их воле и вступит в танцевальный круг, то шайтаны заставляют его танцевать до изнеможения. Если же человек, догадавшись по их вывернутым наружу пяткам, что перед ним нечистая сила, произнесет одну из мусульманских молитв – «Ясин», «Къулгъу» или «Алгъям», джинны тотчас исчезают. Шайтаны могут наказать человека, причинившего им вред, дав ему пощечину, отчего у последнего наступает паралич лица. В таких случаях говорят: «ШайтАй бахъиб» («Шайтан ударил»)².

Любопытно, что иногда посредниками общения между джиннами, живущими в доме и их сородичами, обитающими за его пределами, выступают люди. Так, рассказывают, что одна девушка – жительница акушинского селения Шукты однажды вечером пошла на родник за водой и там услышала чей-то голос, произнесший: «Синди убили, Хинди ранили, у Цибанди глаза выкололи». Придя домой, она рассказала об услышанном матери. В ту же минуту из всех углов жилища появились вооруженные мужчины и убежали из дому³.

По мнению исследователей поэтического наследия даргинцев Ф.О. Абакаровой и Ф.А. Алиевой, мифологические образы джиннов и шайтана, сложившиеся на основе народных верований, большей частью существа миролюбивые. Они, как правило, на добро отвечают добром, одаривая человека или его семью те-

---

<sup>1</sup> Исапилова З.А., Сефербеков Р.И. Обряды и верования буркун-даргинцев // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2010. № 4. С. 54.

<sup>2</sup> Исапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. С. 143.

<sup>3</sup> Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – нач. XX в. С. 171-172.

ми или иными чудесными предметами, но стоит ему нарушить данный обет или слово, как они утрачивают свои положительные функции и исчезают. Так случилось в мифологических преданиях «Мешок орехов» («Къихвала чантай»), «Умная Ажижа» («Егъибзий Ажижа»), «О встрече Абула с шайтанами» и др. В предании «Мешок орехов» рассказывается, как один мужчина отправился в Кайтаг купить на зиму мешок орехов. У аула Сулевкент есть местность под названием «Улица семи орешин». Когда он дошел до него, его окружили какие-то странные люди, которые, прихлопывая, кричали: «Если будет мальчик – веселье, если девочка – «пяхъяр-къТур» (избиение, скандал).

Прошло некоторое время, откуда-то вылезла женщина и крикнула: «Мальчик, мальчик!». Люди обрадовались, начали его обнимать, целовать, а потом сказали:

– Тебе повезло, что жена нашего старшего родила мальчика, если бы родила девочку, мы бы избили тебя до смерти. А теперь иди домой, тебя ждет мешок с орехами. Только об увиденном никому не рассказывай. Дома его ждала испуганная и удивленная жена, которая рассказала, как у них дома у дверей возник шум-гам и влетел мешок с орехами. Всю зиму они ели орехи, соседям давали, но мешок не убавлялся, всегда оставаясь полным. Жена все приставала к мужу с расспросами, откуда этот волшебный мешок, что за чудо. Однажды муж не выдержал и все ей рассказал, и в тот же миг мешок опустел»<sup>1</sup>.

Аналогичен приведенному сюжет другого предания «О встрече Абула с шайтанами», записанного М.Р. Халидовой в с. Кубачи. «Пошел как-то раз Абул на мельницу. Смолот зерно и тронулся в обратную дорогу. Дошел до места под названием «Векъихъла къатта» («Двор семи орехов») и остановился передохнуть. Это была узкая дорога между скалами, лесом и рекой внизу. Вдруг из-за скал вышли какие-то громадные люди в белом и позвали его:

– Идем к нам на свадьбу танцевать.

– Я не могу, – отказался тот, – я должен отнести этот мешок домой, дома нет муки.

---

<sup>1</sup> Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. Махачкала, 1999. С. 174.

Один из людей взял у него мешок и сказал, что отнесет его к нему домой. Остальные повели его внутрь скалы, открыв семь дверей. За седьмой дверью шла свадьба. Угостили его семью кушаньями, а затем стали звать танцевать. Они приговаривали, хлопая в ладоши:

<i>ХІа Абул, хІу Абул, Мичи къулик, Жан Абул!</i>	<i>Ай, Абул, эй, Абул, Как зернышко проса кро- шечный, дорогой Абул!</i>
<i>Сукъ кад Абул, жан Абул!</i>	<i>Еще один раз Абул, дорогой Абул!</i>

Так они заставляли его танцевать до рассвета. «Теперь мне надо идти домой», – сказал он, и его вывели через семь дверей на то же самое место. Они сказали ему: «Уцранни Шупран кавушибну, Шикри букъа» («Передай, что Уцран убил Шупрана»). «Кому же мне передавать?» – хотел спросить он, обернулся, но никого уже не было. Пошел он домой, недоумевая. Встретила его дома жена. «Мой мешок прибыл домой?», – спросил Абул. «Я слышала, как кто-то сказал: «На, это мешок твоего Абула», – я вышла, на верхней ступеньке лежит мешок, а никого нет. Где ты был до сих пор?» – спросила жена. Он рассказал ей все. Когда он сказал, что не знает, кому надо передать весть, что Уцран убил Шупрана, тотчас после этих слов из дымохода выпрыгнули четыре человека в черном с возгласами: «Хой, хой!», схватили пылающие головешки и кинулись из дома. Напуганные муж и жена уставились друг на друга. «Хорошо, что я передал то, что велели», – сказал муж. Жена Абула стала готовить из муки еду, а мука не кончалась. Всю зиму они пользовались мукой, не ездили на мельницу. Это заметили соседи и заинтересовались, откуда они берут эту муку – на базаре не покупают, на мельницу не ходят. Жена пыталась скрыть, говорила, что Абул купил муку на базаре. Но настырная соседка вынудила ее открыть тайну. Она рассказа-

ла им. Вечером она пошла за мукой, а в мешке осталась одна мучная пыль»<sup>1</sup>.

Предание «Умная Ажижа» донесло до нас исконные даргинские мифологические персонажи, поглощенные с принятием ислама джиннами и шайтаном. «Одна бедная женщина по имени Ажижа из аула Урари, пошла в лес за дровами и возвращалась с тяжелой вязанкой дров на спине, согнувшись чуть ли не до земли. Шла она медленно, дошла до местности «ЖугьутIала къаттала» и прислонилась к скале, чтобы передохнуть. Вокруг было тихо. Вдруг она услышала стоны женщины. В это время со скалы спрыгнул мужчина высокого роста с длинной бородой и усами, заложенными за уши. Он велел ей идти за ним, осторожно сняв с нее вязанку дров. Напуганная Ажижа последовала за ним. За скалой в пещере рожала женщина. Ажижа помогла ей во всем, и собралась уходить. При выходе из пещеры ее дожидался мужчина.

– Чем тебя отблагодарить, Ажижа? – спросил он.

– Ничего не надо, только помоги дотащить вязанку дров, – ответила она.

– Иди домой и никому о нашей встрече не рассказывай, ты будешь обеспечена дровами на всю жизнь.

Мужчина сдержал свое слово. Ажижа в дровах больше никогда не нуждалась. Но как-то она не выдержала и рассказала обо всем соседке. И дров больше не стало»<sup>2</sup>.

Комментируя информацию приведенных быличек, хотелось бы обратить внимание на модус проникновения джинов в жилище – дымоход (вход из одного мира в другой) и такой их локус обитания как углы жилища, которые в мифопоэтическом сознании «отличаются особой семантической насыщенностью» и «осмысляются как объемно-пространственные локусы, в которых может появиться и действовать мифический «хозяин», покровительствующий/не покровительствующий живущей здесь семье»<sup>3</sup>. Другими локусами, где происходил контакт человека с нечистой силой, были водные источники, мельница и неосвоенное и враж-

---

<sup>1</sup> Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 106-107.

<sup>2</sup> Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. С. 175.

<sup>3</sup> Криничная Н.А. Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // ЭО. 2009. № 2. С. 28, 39.

дебное человеку пространство – поле, лес, скалы. К признакам потусторонности описываемых персонажей можно также отнести физические аномалии (вывернутые наружу пятки) и их появление в темное время суток. При описании потустороннего мира сверхъестественных существ обращает на себя внимание его перевернутость: у его обитателей пятки вывернуты наружу; время, когда они бодрствуют, это период с наступления вечера и до рассвета; то, что у них угли, у нас золото, то, что у них древесные стружки, у нас серебро и т.д.<sup>1</sup>

Интересна легенда «О погибшем сыне», в котором шайтаны взаимодействуют с другим мифологическим персонажем. «Один мужчина, у которого на войне погиб единственный сын, от горя потерял рассудок. Он жил как во сне, не ведая, что делает. Жена не знала, как ему помочь. Как-то она выследила, как он уходит куда-то в горы и пошла за ним следом. Видит: он зашел в пещеру, где его окружили шайтаны, заиграла музыка, и он стал с ними танцевать. И сразу все исчезло, и появилась девушка с ослепительно блестящей длинной рыжей косой, от искр ее блестящей косы все стало кругом светло, как днем. Муж стал просить ее вернуть ему сына, обещая ей взамен все, что угодно, любые богатства. Но девушка не соглашалась. Тут жена его подскочила к ней, дернула за косу и спросила, что ей нужно от ее мужа. И вдруг девушка заорала страшным криком и тут же исчезла, будто испарилась. От ее крика мужчина пришел в себя. Увидев себя и жену, он удивился и спросил у жены, что случилось, почему они оказались в пещере? Жена ему обо всем рассказала. После этого они вернулись домой, муж успокоился, к нему вернулись сознание и ум»<sup>2</sup>.

По мнению Ф.О. Абакаровой и Ф.А. Алиевой, внешний облик девушки с блестящей рыжей косой в этой легенде во многом

---

<sup>1</sup> Исрапилова З.А. Представления даргинцев о некоторых персонажах мусульманской мифологии: джинны и шайтан // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 2. Ч. 1. С. 69-71.

<sup>2</sup> Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. С. 174.

совпадает с образом популярной в даргинском фольклоре *КӀуни-хьунул*<sup>1</sup>.

Подводя итог описанию джиннов и шайтана, следует указать на синкретизм и амбивалентность этих персонажей в мифологических представлениях даргинцев.

Согласно анимистическим представлениям **лакцев**, параллельно с реальным миром существовал незримый мир духов – джиннов («жиндри»), который копировал мир людей: они жили такими же сообществами, как и люди, имели половозрастные различия и определенную социальную иерархию. Они представлялись как нечто мелкое («мюрщми»), хотя могли показываться людям и в человеческом облике. Места обитания джиннов находились вдали от человеческого жилья: в старых заброшенных домах, пустырях, оврагах, скальных расщелинах. Излюбленными местами их обитания считались вода и пространство у водных источников. Вместе с тем джинны могли селиться и в непосредственной близости с человеком: на мельницах, в хлевах, местах выброса нечистот. Они могли поселиться и в жилище, если оно было построено на том месте, где они обитали<sup>2</sup>.

По данным Г.А. Гаджиева, местами обитания джиннов у лакцев были скалы, овраги, ущелья, заброшенные мельницы и дома, свалки мусора. По поверьям, в с. Хосрех джинны обитали в местности «КъекӀебало», в с. Кара – «Бегъедчила маши» («Хлев Бегъедчила»), в с. Бурши – в коровнике в местности «БурчӀабал», в с. Унчукатль – на горе «Балесма» и на пастбище «Къунсуну»<sup>3</sup>.

По поверьям лакцев, *жиндри* делились на белых и черных. В целом они являлись антагонистами человека и всячески вредили ему. Судороги, искривление лица, потеря сознания, паралич, галлюцинации, помешательство приписывались действиям джиннов, которые таким образом мстили людям за причиненный им невольный вред. В таких случаях говорили, что пострадавший нечаянно толкнул или наступил на джинна, нанеся ему увечье или даже вызвав смерть. Считалось, что от болезней, вызванных

<sup>1</sup> Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. С. 175.

<sup>2</sup> Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000. С. 358-359.

<sup>3</sup> Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды у лакцев в XIX – начале XX в. 1984 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 579. Л. 7.

белыми джиннами человека можно излечить путем уговоров или умилоствления их. Пораженных же черными джиннами считали безнадежными. Для выяснения того, какая из категорий джиннов была виновником болезни, обращались к специальным лицам, обладавшими способностью вступать с ними в контакт. Обряд, в ходе которого осуществлялась связь с миром духов, назывался «собираанием» джиннов («жиндри батІин бан»). Его проводили в ясную безоблачную погоду при небольшом количестве присутствовавших. Связь с миром духов осуществляли особые посредники. Ими обычно были люди, получившие мусульманское образование – *алимы*. Иногда общение с джиннами осуществлялось через посредника – подростка семи-двенадцати лет желательно голубоглазого или зеленоглазого. В ходе обряда посредники для «собираания» джиннов использовали в качестве атрибутов водную поверхность, зеркало, ногти, покрытое сверху смолой полое яйцо, палку, плетень, посох. Большая часть из них находит свои аналогии в атрибутах шамана<sup>1</sup>.

Итак, как это видно, в обряде общения с миром духов у лакцев присутствуют отдельные элементы шаманизма.

Джинны («жин») и шайтан («шайтІан») занимали определенное место и в верованиях небольшой этнической группы лакцев, проживающих в отрыве от основного этнического массива в этноконтактной зоне совместно с рутульцами и дагестанскими азербайджанцами – лакцев сс. Аракул и Верхний Катрух. По поверьям, эти персонажи невидимы, но могут принять облик человека. Их узнают по скрюченным пальцам рук (с. Аракул). Обитают джинны и шайтан на мельницах, в заброшенных постройках, местах выброса нечистот, кучах навоза, углах жилища. Рассказывают, что однажды шайтан преследовал одного чабана. Тот вместе с овцами спрятался от него в хлеву. Шайтан не стал заходить в хлев, так как все его углы были заняты: трое из них были забиты овцами, а в четвертом – сидел сам чабан (с. Верхний Катрух).

Помимо того, что основным объектом воздействия нечистой силы был человек, которому она всячески пакостила, сбивала с

---

<sup>1</sup> Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000. С. 358-364.

пути истинного и толкала на греховные поступки, джинны и шайтан вредили и домашним животным. Если хозяева обнаруживали утром, что их лошади находятся от изнеможения в мыле, а гривы у них заплетены, то говорили: «Жиндрал бур» («Джинн сделал») (с. Аракул). Хозяева подозревали, что их лошадей в конюшне всю ночь гоняли по кругу до седьмого пота джинны и шайтан. Гоняли они подобным образом и коров в хлеву. Для того чтобы нечистая сила не беспокоила лошадей и скот, в гривы и попоны лошадей втыкали булавки (с. Верхний Катрух); к гривам и уздечкам лошадей и между коровьих рогов привешивали треугольные амулеты, вовнутрь которых были помещены листочки с сурами из Корана (с. Аракул).

Обитание джинов и шайтана в углах жилища или хлева, а также его антагонизм с домашними животными наводит на мысль о том, что изучаемые персонажи вобрали в себя отдельные характеристики домового/дворового<sup>1</sup>.

По поверьям лакцев с. Цовкра I, в центре их села расположена скала «Ассар ххяллу», по которой будто бы проходит дорога шайтанов. Говорят, что ночью по этой скале ходят шайтаны, поэтому люди в темное время суток старались не показываться в этом месте, боясь встречи с нечистой силой.

До исполнения новорожденному 40 дней не оставляли роженицу и ее ребенка в доме одних, опасаясь, что в противном случае ребенок под воздействием нечистой силы не будет расти и развиваться.

Особенно боялись наступить на шайтана, который в наказание мог «ударить» человека или животного, отчего у тех наступал паралич лица и тела. Считалось также, что добычей шайтанов становится труп человека, которого похоронили без произнесения ритуальной мусульманской формулы «Бисмиллагь рахІмани рахІм». Они будто бы вытаскивают его из могилы.

По поверьям, шайтаны боялись собак и их лая<sup>2</sup>. Интересно отметить в этой связи, что по поверьям дагестанских русских, со-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии и верований лакцев селений Аракул и Верхний Катрух: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2015. № 4. С. 30-31.

<sup>2</sup> Рамазанова С.К. Цовкра I. 2-ая половина XIX – XX век: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1998. С. 227-228.

бака была способна отгонять нечистую силу. Но собака, особенно черного цвета, могла и обратиться в черта. Черта нередко представляли и в образе козла<sup>1</sup>.

У жителей с. Цовкра сохранилось множество рассказов о контактах человека с нечистой силой. В одном из них повествуется о некоем Абдуллахе из тухума ОьрбакГухъал. Однажды он возвращался с мельницы домой и гнал перед собой несколько ослов с мешками только что смолотой муки. Когда они дошли до местности «Майрдалу», ослы резко остановились и не пошли дальше, как бы хозяин их не подгонял. Тогда разозлившийся Абдуллах ударом кинжала отрубил половину уха переднему ослу. Вместе с ухом на землю упал разрубленный пополам мертвый шайтан. В этот момент из ушей других ослов вылезли белые и черные шайтаны. Они встали отдельно по цветам по одну и по другую сторону от Абдуллаха и стали требовать от него, чтобы он вернул их вожака целым и невредимым. Так они донимали его до дома. Отец Абдуллаха отправился за советом к мулле, а тот посоветовал раздать шайтанам в качестве выкупа («дият») за их убитого вожака мелкие серебряные монеты «тангри». Он так и поступил. С горстью серебряных монет он взобрался на холм «ОьрбакГу», расположенный на юго-западной окраине с. Цовкра I. Он вызвал к себе шайтанов и со словами: «Идите, получите *дият!*», бросил монеты. Рассказывают, что шайтаны собирали их, громко считая вслух, кому сколько досталось: «У меня две монеты, а у меня – три...». После этого они заявили отцу Абдуллаха, что членам их тухума до седьмого колена отныне больше не будут являться шайтаны. Говорят, что они держат свое слово до сих пор<sup>2</sup>.

Наиболее популярными персонажами демонологии лезгин являлись джинны («жиннерар»). Образ джинна был неопределенен – он представлялся как нечто мелкое, аморфное, обладающее способностью к перевоплощению. Больше всего джинны любили перевоплощаться в человека. Наиболее распространенный образ джинна – антропоморфный. Местами обитания джиннов были заброшенные дома, кладбища, горные ущелья. В ночное время

---

<sup>1</sup> См.: Ризаханова М.Ш. Дагестанские русские. XIX – начало XX в.: историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 164.

<sup>2</sup> Рамазанова С.К. Цовкра I... С. 227.

джинны приближались к жилищам людей, поэтому последние ночью не выплескивали горячую воду на улицу из опасения навредить им. Выходя ночью, чтобы отогнать джиннов обязательно произносили мусульманскую формулу «бисмилла».

По поверьям, джинны делились на две категории – мусульманские («мусурмандин жинерар») и неверовавшие («кяфиррин жинерар»). Если встреча человека с джинном заканчивалась благополучно, значит, это были мусульманские джинны, а если трагически – неверовавшие. Мусульманские джинны игривы, они всячески подшучивают над человеком. В некоторых случаях люди даже прибегали к их помощи. Так, если лезгинка во время работы теряла иголку, она произносила как бы в шутку: «Жин, жин, куьгъне раб гахце, ции раб гуда» («Джинн, джинн, отдай старую иголку, дам новую»)<sup>1</sup>. Данное обстоятельство наводит на мысль, что образы некоторых джиннов у лезгин, возможно, вобрали в себя черты женских (судя по атрибуту – иголка) мифологических персонажей, связанных с шитьем и ткачеством.

Сохранилось немало быличек, повествующих о случаях, когда джинны заманивали путников на свои торжества и заставляли танцевать до изнеможения, принуждали есть нечистоты под видом еды, а затем неожиданно исчезали, оставив человека в безлюдном месте. Они заманивали человека на такие неприступные горные кручи, что придя в себя, он срывался вниз и погибал. Кроме того джинны вселялись в людней и вызывали сумасшествие<sup>2</sup>.

Образ шайтана у лезгин весьма неопределен. В сущности это тот же джинн, но более агрессивный, хитрый и непримиримый. Наиболее коварным и зловредным из шайтанов являлся *Иблис*. Его представляли в зоо- и антропоморфных образах<sup>3</sup>.

Нечистая сила у лезгин Самурской долины, как и у других лезгин и дагестанцев, носит название *чын* («джинн»), *шайтан* («шайтан»). Этих персонажей они не разграничивали. По рассказам, джинны и шайтан маленького роста, уши у них удлиненной формы и стоят торчком, а пятки вывернуты наружу. Они всячески пакостят людям. Ночью, находясь у реки, надо быть осторожным,

---

<sup>1</sup> Ризаханова М.Ш. Лезгины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005. С. 286.

<sup>2</sup> Там же. С. 287.

<sup>3</sup> Там же. С. 288.

так как можно наступить на них. Для того чтобы оградить себя от козней нечистой силы произносили мусульманскую молитвенную формулу «Басмала» («Во имя милостивого и милосердного») и уповали на милость *Аллаха*<sup>1</sup>.

Лезгины Карчагской долины также не разграничивали джиннов («жинерар») и шайтана («шейтІан»). Они представляли нечистую силу в антропоморфном облике мужского или женского пола. По всеобщему представлению, джинны и шайтан ничем не отличаются от обычных людей, но их выдает остроконечный нос (с. Экендиль) и вывернутые наружу пятки (повсеместно). Местами их обитания были навозные кучи, хлева, заброшенные и разрушенные постройки и мельницы. В соответствии с верованиями карчагцев джинны и шайтан были однозначно зловредны по отношению к людям, сбивали их с пути истинного, толкали на плохие поступки, могли завести путника на край пропасти или в глубокое ущелье. Они могли напакостить людям и в самом жилище. Например, шайтан мог забраться в сосуд с питьевой водой, если тот не был прикрыт полотенцем, и вызвать болезнь у выпившего из него человека. Наливая воду в кружку из кувшина, надо было обязательно произнести мусульманскую формулу «Басмала», потому что имелось поверье, что на краю любого сосуда сидит шайтан (с. Нютюг). Нечисть была активна в основном в темное время суток. В это время нужно было быть осторожным, чтобы ненароком не наступить на джинна или шайтана, так как нечистая сила могла наказать за это человека, наслав порчу на него или на его ребенка, из-за которой тот становился немым. Чтобы ночью к спящим детям не приходил шайтан, в качестве оберега под их подушки клали кусочек хлеба (с. Экендиль). Джинны и шайтан были связаны с болезнями, могли наслать их на человека: паралич лица объясняли тем, что «это джинн ударил». Рассказывают, что в 70-х гг. XX в. в с. Карчаг один мужчина ночью якобы неосторожно наступил на шайтана и тот ударил его за это, отчего

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифология и верования лезгин // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2009. № 6. С. 47; Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г. Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 2011. Вып. 5. С. 153; Сефербеков Р.И. Из мифологии лезгин Самурской долины: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 10 (48). Ч. I. С. 158-159.

у человека перекосило лицо. После случившегося мужчина тяжело заболел и около месяца был прикован к постели. Он выздоровел лишь после того, как приглашенный к нему мулла произнес особые мусульманские молитвы и раздал милостыню («садакья») с пожеланиями выздоровления. Эта способность нечистой силы насылать на человека болезни отразилась в лексике и фразеологии карчагцев – сохранилось женское проклятие с пожеланием болезни: «Вун жинжи ягърай!» («Чтоб тебя ударил джинн!») (с. Нютюг).

В фольклоре карчагцев немало быличек, повествующих о контактах человека с нечистой силой. Так, рассказывают, что в 50-х гг. XX в. из с. Экендиль джинны ночью будто бы вывели одного находившегося в состоянии сна мужчину и привели его к краю обрыва, откуда он упал в овраг и получил серьезную травму. Как потом рассказывал мужчина, в тот момент он думал, что идет на свадьбу своих друзей. Рассказывают также, что одна женщина из с. Нютюг однажды заснула на мельнице и увидела во сне, как со скрипом открылась дверь, и в помещение вошел шайтан в облике подростка с вывернутыми наружу пятками и в остроконечной папахе. В руках он держал тряпичную куклу («нини»), которую положил возле спящей женщины и вышел. Выходя из мельницы, шайтан позвал за собой женщину, но она, побоявшись, не вышла. Через открытую дверь мельницы она видела, как на улице танцевали такие же подростки в надвинутых на лоб остроконечных папах. Их лиц не было видно. В момент, когда шайтаны в образе подростков начали танцевать, жернова на мельнице остановились. Как только женщина произнесла про себя мусульманскую формулу «Басмала», наваждение исчезло, и она проснулась<sup>1</sup>.

Заметное место в демонологии **табасаранцев** занимала вера в джиннов и шайтана. Джинны делились на добрых и злых, а шайтан был однозначно враждебен человеку. Например, добрыми являлись три брата-джинна – *Къамкъам*, *ПамтIам* и *Самсам* (с. Ляхля). Злые джинны вредили человеку. Рассказывают, что более 15 лет назад в с. Черре джинны средь бела дня и на глазах у жите-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Караханов С.С. Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 2. С. 98-99.

лей этого села похитили девушку по имени Лазлуханум. Она как бы парила над землей, стремительно удаляясь от села. Недалеко от села девушку удалось отбить у джиннов. По словам Лазлуханум, джинны будто бы спрашивали ее: «Куда тебя нести – в ад или рай?»<sup>1</sup>.

Определенное место в верованиях **агулов** занимали персонажи мусульманской мифологии джинны («жин») и шайтан («шайтан»). Их не разграничивали. Они – мужского пола, долговязые, в белом одеянии (с. Хутхул). Могут принять облик любого человека, например, соседа (с. Рича). Их можно узнать по вывернутым в обратную сторону пяткам (сс. Хутхул, Дулдуг), скрюченным на руках пальцам (сс. Гоа, Хутхул, Дулдуг, Рича) и длинным ногтям на них (с. Гоа). Обувь на их правой ноге надета на левую ногу и, наоборот (с. Дулдуг).

Обитала нечистая сила на пороге жилища (с. Гоа), в хлеву (с. Рича), на мельнице (сс. Гоа, Хутхул, Дулдуг, Рича), в разрушенных и заброшенных постройках (сс. Гоа, Хутхул, Рича), в возводимых для людей и скота постройках на летних пастбищах (с. Хутхул), на полянах (сс. Гоа, Хутхул), в скалах и ущельях (с. Хутхул). Как это видно, локусами обитания нечисти были как обжитое, освоенное человеком пространство, так и необжитое.

В каждом селении имелось поверье о местах, где будто бы обитали джинны и шайтан. В с. Гоа таким местом была территория заброшенного поселения, расположенного между селениями Кураг и Яркуг. Говорят, что пасшие в этой местности скот чабаны часто слышали, как джинны переговариваются между собой и даже играют свадьбы.

В с. Хутхул нечистой считалась местность «МучӀе салар» («Темные кошары»), находящаяся к северо-востоку от этого селения, в горах. Там находились загоны для овец, где они размещались при их отгоне на летние пастбища. Чабаны опасались останавливаться в этой местности на ночевку, так как, по их словам, там обитали джинны и шайтан. Они будто бы сопровождали возвращавшихся с летних пастбищ с молочными продуктами чабанов до самого селения.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 26.

В с. Дулдуг нечистая сила, по поверьям, обитала в нескольких километрах к югу от села, в горах, в местности «Булдашар», где находились заброшенные кошары для овец. Говорят, что путники, останавливавшиеся в этой местности на ночевку, видели и слышали, как джинны играли там свадьбы, танцевали, стараясь завлечь в свой танцевальный круг и человека. Если это им удавалось, они заставляли человека танцевать до изнеможения.

По поверьям, основное время активности нечистой силы – темное время суток. В это время старались не выливать воду за порог жилища, из опасения облить джиннов (с. Хутхул). Соблюдали предосторожность и, переступая порог дома, чтобы неосторожно не наступить на джиннов и шайтана, за что нечистая сила могла наказать человека, ударив его (с. Гоа), а это приводило к болезни и смерти (с. Хутхул). Поэтому, переступая порог, произносили мусульманскую молитвенную формулу «Басмала» (с. Гоа). Если же у человека случался паралич лица, считали, что это «джинн дал пощечину» («сифати гIас чIапI гIадивуна») (с. Рича).

По поверьям, джинны бывают мусульманские («бусурман жин») и русские («урус жин»). Считалось, что, если болезнь насылали «русские джинны», излечиться от нее было невозможно. Существовала вера, что «мусульманские джинны» помогали отдельным понравившимся им людям в хозяйственных и домашних делах. Рассказывают, что они будто бы помогали ткать ковер одной женщине из с. Гоа. Джинны могли также наделить благодатью и богатством любившегося им человека. Говорят, что такое некогда произошло с одной женщиной из с. Рича. Джинны наделили ее благодатью, в результате чего, как бы часто она не готовила еду для семьи и многочисленных гостей, продукты в доме не иссякали. Это обстоятельство однажды озадачило ее мужа, и он стал расспрашивать жену о том, почему продукты в их доме не кончаются, несмотря на то, что их запасы не возобновляются. Та долго отнекивалась, однако под напором мужа, рассказала, что в этом ей помогают джинны. Как только она произнесла это, все мгновенно превратилось в пыль, а сама она исчезла. Ее долго искали и нашли мертвой в хлеву, закопанной в навоз (с. Рича).

Предания о помощи и подарках людям от джиннов бытуют и в других агульских селениях<sup>1</sup>.

Возвращаясь к взаимоотношениям человека и нечистой силы, отметим, что, по поверьям, она чаще вредила ему, например, насылая на него болезни. В случаях, когда подозревали, что человек заболел от козней джиннов, обращались за исцелением к знахарям. Говорят, что подобный случай около 50 лет тому назад произошел в с. Рича. Здесь неожиданно тяжело заболел мальчик. Когда все методы научной медицины были исчерпаны, а исцеление не наступило, его родные стали подозревать, что болезнь на их ребенка наслали джинны. Они обратились к знахарю – мулле Халиду из агульского с. Дуруштал, который, как считали в народе, умел лечить подобного рода болезни. Произнося вслух мусульманскую молитвенную формулу «Басмала», Халид закопал в землю на перекрестке двух дорог сваренную целиком и с перьями черную курицу, тряпичную куклу («цимер») и фитиль для лампы, сделанный из красной нити. Это было своеобразным жертвоприношением джиннам. Говорят, что вскоре после этого обряда больной мальчик выздоровел.

Имелись люди, которым, по всеобщему мнению, приписывали способность общения с потусторонним миром. Считалось, что таким даром обладают блаженные (юродивые) («авлия») и гадалышки («керекъеф»). Им якобы слышатся голоса духов потустороннего мира, а иногда нечистая сила мучает и их самих (с. Хутхул). В с. Рича такую способность приписывали жившему в этом селении около 20 лет тому назад мужчине, который, как говорят, общался с потусторонним миром и предсказывал будущее, сбывавшееся с точностью до мелочей. Сам он объяснял свой чудесный дар помощью от неожиданно появляющихся двух святых в белых одеяниях.

Опасность, исходившая от джиннов и шайтана, породила охранительные средства, призванные нейтрализовать их зло. Действенным средством защиты от нечистой силы считались произнесенные вслух или про себя мусульманские молитвы и но-

---

<sup>1</sup> См.: Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанаев Ш.А. Агулы в XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 227.

симые при себе амулеты («гьякал»). Полагали также, что джиннов не бывает в доме, в котором имеется младенец (с. Гоа)<sup>1</sup>.

В демонологии **рутульцев** также имелись представления о джиннах («джин») и шайтане («шийтІан»), которых особо не разграничивали. По поверьям, у джиннов пятки вывернуты наружу. Они бывают двух видов – мусульманские и христианские. Шайтан бывает как мужского, так и женского пола и может принять любой облик. Наиболее опасным и злокозненным джинном был *Иблис*. Джиннов и шайтана представляли в виде очень высокого роста силуэтов в белых одеяниях (с. Мюхрек).

Полагали, что джинны и шайтан обитали в лесах, полях, скалах, темных ущельях, на мельницах, под мостами, в заброшенных постройках, свалках мусора, местах сбора навоза и выброса нечистот. В с. Мюхрек считали, что нечистая сила водится под мостом «*Асхабыл* липхьид гья» («Мост, построенный [сподвижниками пророка Мухаммеда] *асхабами*»), находящемся по дороге между селениями Цудик и Мюхрек.

Основным временем активизации нечистой силы была ночь. Главным объектом воздействия джиннов и шайтана были люди, которым они всячески вредили и пакостили, сбивали с пути истинного, толкали на совершение греховных поступков. Паралич лица считали следствием того, что человека «ударил джинн» («джинара йохьыри»).

Если христианские джинны считались однозначно зловредными, то мусульманские джинны, по поверьям, могли помочь понравившимся им людям в выполнении хозяйственных и домашних дел (с. Ихрек)<sup>2</sup>.

Таким образом, можно отметить сходство ипостасей, локусов, функций, характеристик джиннов и шайтана, а также сюже-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии агулов: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 8 (58). Ч. II. С. 178-179.

<sup>2</sup> Сефербеков Р.И. Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. II. С. 180-181.

тов быличек о контактах человека с нечистой силой у народностей Южного Дагестана.

В системе народных верований **кумыков** особую группу составляют и различные мифологические существа – духи, объединяемые собирательными названиями джинны и шайтаны. Это наиболее многочисленная категория фантастических образов. Деятельность духов развертывалась преимущественно в вечерние и ночные часы, в темноте. По поверьям, между джиннами и шайтанами существует какая-то разница, но ее трудно уловить. Джинны могут вызвать болезнь, причинить страдания, могут навредить человеку, но могут и помочь ему. Джиннов обычно делят на две группы (положительные и отрицательные), в то время как шайтаны всегда выступают в отрицательной роли. Полезные джинны известны в народе чаще под именем *перилер*. Они часто упоминаются в народных фантастических сказках в качестве положительных персонажей. *Пери* помогают героям сказок совершать необыкновенные подвиги, разделяют их радость и горе. *Пери* обладают такой силой, что могут в необходимых случаях превращаться в лягушек, кошек, птиц, а также в прекрасных девушек, вступать в брак с людьми и иметь от них потомство. Если человек нарушит обязательство, данное *перу* (например, при вступлении в брак), она может навсегда покинуть его и даже навредить ему. Недаром в народе существовало заклинание: «*Пери* чалсын сени!» («Пусть своим клыком поразит тебя *перу!*»).

Однако по народным верованиям, преобладали отрицательные джинны, среди которых особенно выделялся шайтан *Илбис* (дьявол, сатана). Эти вредные джинны и шайтаны всюду преследуют человека, сбивают его с верного пути, заставляют совершать различного рода преступления, говорить неправду, проявлять жадность, обжорство и т.д. Обдумав совершенный им проступок, кумык нередко употреблял выражение «шайтангъа суйгенни этдим» («совершил то, что было угодно шайтану», «шайтан толкнул»). Незаконченное доброе дело также объяснялось вмешательством духов и при этом нередко говорилось: шайтан препятствовал завершению дела. Суеверное воображение кумыка вынуждало его чуть ли не все зло, встречавшееся на жизненном пути, объяснять кознями этих духов.

Согласно народным представлениям, джинн мог показаться людям в облике человека, чаще всего знакомого. Все же шайтану присваивали отличительные черты, а именно – кривой рот, раскосые глаза, пальцы на руках, изогнутые в сторону указательного, ноги пятками вперед и т.д. Джинны якобы бывают мужского и женского пола. Местами обитания этих духов считались главным образом леса, ущелья, старые заброшенные дома и т.д. По верованиям кумыков, джинны вели там почти такой же образ жизни, как и люди. Они пахали, сеяли, поливали поля и убирали урожай. Но все у них было меньшего размера. Мелкие колосья дикой пшеницы кумыки называли «шайтан будай» («пшеница шайтана»). Они же совершали те же свадебные обряды, что и люди. Джинны могли принять облик любого человека. Они могли владеть кладами с сокровищами<sup>1</sup>.

Известным кумыкским этнографом и фольклористом А. Шемшединовым в кумыкском селении Бораган Терской области записана легенда, повествующая о встрече в лесу жителем этого села по имени Эсен-Болат с нечистой силой. Незнакомец, которого Эсен-Болат встретил в лесу, пригласил его в гости к себе в дом, который находился в подземелье и угостил хлебом, который не имел никакого вкуса. По дефектам в его наружности, мужчина догадался, что имеет дело с шайтаном. В доме имелся сундук, доверху набитый золотом. Воспользовавшись уходом незнакомца, Эсен-Болат похитил сундук и возвратился с ним домой. Попытки нечистой силы вернуть свои сокровища были безуспешны: сельский *кади* снабдил Эсен-Болат амулетами и он обливал чертей горячей водой. Издав душераздирающие стоны и вопли, они больше не появлялись<sup>2</sup>.

В демонологии **дагестанских азербайджанцев** также сохранились представления о джиннах и шайтане. По поверьям, местами их обитания были свалки, разрушенные и заброшенные жилые и хозяйственные постройки, родники в темное время суток, а чаще всего – мельницы. В с. Арак местом обитания нечисти считали «Скалу шайтанов» («Шайтан кая»), находящуюся к юго-востоку от села. В ночное время люди опасались проходить

---

<sup>1</sup> Гаджиева С.Ш. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. В 2-х кн. Махачкала, 2005. Кн. 2. С. 408-409.

<sup>2</sup> Шемшединов А. Легенды и сказания кумыков // ЭО. 1905. № 2-3. С. 161.

мимо нее – «шайтан заберет». Другим таким местом являлся водопад «Су атан кая» («Вода, падающая со скалы»). У водопада иногда якобы бывает слышно, как шайтаны окликают человека.

В с. Ерси локусом обитания нечистой силы был мост «Джиннер кюпи» («Мост джиннов») вблизи кладбища. Люди боялись проходить по нему, так как существовала поверье, что на нем живут джинны. Следует отметить, что в мифопоэтических традициях мира мост соотносится с враждебным человеку пространством, так как он строится «на самом опасном месте, где путь прерван, где угроза со стороны злых сил наиболее очевидна, подобно перекрестку, развилке дорог»<sup>1</sup>.

По всеобщему представлению, у шайтана и джиннов пятки вывернуты в обратную сторону и один глаз во лбу (последняя аномалия свидетельствует об особой магической силе)<sup>2</sup>, но они могут принимать облик и вполне нормального человека. В качестве иллюстрации этих представлений приводят случай, происшедший с жителем соседнего табасаранского селения Цухтиг. Вечером, недалеко от села, у родника «Къарикъ» один пожилой мужчина встретил двух незнакомых девушек, которые спросили у него дорогу на с. Аркит. Он показал им направление. Неожиданно девушки схватили его за руки и за ноги и окунули в родник, а затем понесли в скалы, где его под утро обнаружили в бессознательном состоянии родственники и односельчане. После этого случая мужчина еще несколько лет не мог прийти в себя от пережитого. Все посчитали, что в облике девушек с этим мужчиной повстречались злые джинны.

По поверьям, другим локусом обитания нечистой силы являлся дверной порог (граница миров), который у всех народов Дагестана «считался местом обитания вредных духов, и поэтому на него не наступали ногой, не здоровались через порог»<sup>3</sup>. У да-

---

<sup>1</sup> Топоров В.Н. Мост // Мифы народов мира. Т. 2. С. 176.

<sup>2</sup> Иванов В.В. Глаз // Мифы народов мира. Т. 1. С. 306.

<sup>3</sup> Гаджиев Г.А. Магия в свадебной обрядности народов Нагорного Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1986. С. 106.

гестанских азербайджанцев на пороге можно было сидеть в дни траура или других несчастий (с. Цанак)<sup>1</sup>.

Представления о джиннах («ийн») и шайтане занимали значительное место и в религиозных верованиях **ногайцев**. Как отмечает Р.Х. Керейтов, *йины* антропоморфные существа небольшого роста. Духи живут на пустырях, безлюдных степях, в старых заброшенных домах и прочих строениях, местах выброса золы, мусора. *Йин* чаще всего принимал образ красивой девушки. Широко было распространено мнение, что *йин* наваливается на спящего человека и душит его, что роднит этот образ с домовым<sup>2</sup>.

По данным изучавшим верования ногайцев М.Н. Алейникова, живут джинны в полях и развалинах заброшенных жилищ. «Это духи добрые: они никому без причины не делают зла. Они имеют образ человека и только при тщательном осмотре можно отличить их от него: пальцы у них на руках и ногах без суставов, а нос без внутренней перепонки, т.е. обе одной ноздри.

Джинны принадлежат к двум религиям: одни покровительствуют мусульманам, а другие – христианам. Каждый из них зорко следит за тем, чтобы человек одной с ним религии не осквернил той стороны света, в которую обыкновенно обращаются при молитве. Так, если мусульманин при исполнении своих естественных потребностей обернется на юг, а христианин – на восток, то джинн тотчас же наказывает провинившегося невидимым ударом, причиняющим человеку какое-нибудь увечье. Людям же благочестивым и никогда ни чем не оскорблявшим джиннов он помогает во всех как полевых, так и домашних работах. Особенное же покровительство их распространяется на скотоводство»<sup>3</sup>.

Считалось, что деятельность духов активизировалась вечером и ночью, поэтому люди старались не выходить из дома с наступлением сумерек. «Если все же приходилось по каким-либо причинам покидать дом, то люди обязательно вешали на шею талисман с молитвой, зубец чеснока, надевали ватный пояс. По-

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 100.

<sup>2</sup> Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. № 2. С. 118, 121.

<sup>3</sup> Алейников М.Н. Поверья ногайцев // СМОМПК. Тифлис, 1983. Вып. 17. С. 9-10.

встречавшийся с *йином* обязательно должен был произнести слово «Бисмилла» («Во имя Аллаха»): как только произносилось это слово, *йин* исчезал»<sup>1</sup>.

У ногайцев сохранилось немало быличек о встречах человека с *йинами*<sup>2</sup>.

Помимо джиннов в мифологии ногайцев существовали представления о шайтане. «Шайтаны – это невидимая нечистая сила, которая толкает людей на неправильный путь, на совершение неблагоприятных поступков. Витая в воздухе, они могут вселяться в человека. Поэтому люди, зевая, прикрывают рот рукой, а в конце зевоты произносят: «Тьфу, тьфу, тьфу налат болсын шайтанга – шукур болсын Аллагья!» («Тьфу, тьфу, тьфу, пусть будет проклят шайтан – да прославится Аллах!»), отгоняя тем самым нечистую силу.

Согласно народным представлениям, шайтаны иногда создают песчаный смерч, называемый в простонародье «шайтан той» («свадьба шайтана»). По рассказам информаторов, если попасть острием ножа прямо в центр смерча, то в этом месте якобы можно обнаружить следы крови шайтана»<sup>3</sup>.

Вера в джиннов и шайтана была свойственна и другим народам мира, исповедующим ислам<sup>4</sup>. «Большую роль в религиозных представлениях арабов играли джинны и шайтаны, которые представлялись посредниками между людьми и миров богов, с которыми не может иметь непосредственного контакта. Это духи, добрые и злые, по воле божеств внушают людям мысли и поступки, открывают им сокровенное и наущают к злему»<sup>5</sup>.

Мифологические представления о злых духах, вредящих человеку, имелись и у других народов Северного Кавказа и мира. Так, осетины верили в наличие благодетельных и вредных чертей

---

<sup>1</sup> Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2005. С. 169-170.

<sup>2</sup> Там же. С. 170-173.

<sup>3</sup> Там же. С. 173.

<sup>4</sup> См.: Пиотровский М.Б. Джинн // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 185-186; Он же. Шайтан // Там же. С. 619.

<sup>5</sup> Большаков О.Г. История Халифата: Ислам в Аравии (570-633 гг.). М.: Наука, 1989. С. 42.

и дьявола *Оиг*. Как предохранительное средство от козней чертей и дьявола в четыре угла дома вбивали гвозди<sup>1</sup>.

В славянской мифологии и фольклоре злой дух воплощен в образе черта, который предстает как антропоморфное существо. Он покрыт черной шерстью, имеет хвост, рога и копыта. Может превращаться в черную кошку или черную собаку, свинью, змею. Обычно черт появляется ночью, в промежутке времени от полуночи до первых петухов. Пристав к человеку, он может заставить человека сбиться с дороги или завести в труднопроходимые места. Черти похищают маленьких детей и подкладывают вместо них своих чертенят. В славянской мифологии черт выступает как злой дух, для защиты от которого существуют многочисленные обереги. Самыми сильными из них являются нательный крест и святая вода<sup>2</sup>.

Близок к черту Дьявол – владыка подземного мира, где мучаются души грешников. Он вдохновитель и руководитель земной нечистой силы, колдунов и ведьм. Дьявол совершает различные злодеяния, например, соблазняет женщин. В результате этой связи появляются уроды или *уыри*. Вселившись в человека, Дьявол заставляет его кликушествовать. Чтобы отогнать Дьявола, очерчивали мелом круг или наносили изображение креста на окна и двери. Иногда помещение обрызгивали святой водой<sup>3</sup>.

Итак, рассмотрение ипостасей, локусов, зловредных и попецительных функций и предикатов, модусов появления джиннов и шайтана в мифологиях народов Дагестана привело нас к определенным выводам и обобщениям.

По представлениям народов Дагестана, джинны делились на мусульманских – добрых и «неуверовавших» в Аллаха – злых. Иногда были и нейтральные духи (харбукцы). Самыми вредными джиннами считались *шайтан* и *Иприт*, а самым коварным – *Иблис*. «Сатана, то есть *Иблис* относится не к ангелам, а к джиннам. Каждый шайтан – это джинн, но не каждый джинн – шайтан»<sup>4</sup>, – отмечает известный знаток мусульманской мифологии

<sup>1</sup> Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 19, 71-72.

<sup>2</sup> Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001. С. 108-109.

<sup>3</sup> Там же. С. 126-127.

<sup>4</sup> Ибрагим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. Казань, 2004. С. 218.

Ибрахим Малик. Он пишет: «Джиннов можно подразделить на три слоя: праведные, неправедные и неверующие»<sup>1</sup>.

Джинны и шайтан имели разнообразные ипостаси – являлись в аморфной, фито-, зоо- и антропоморфных обликах, а также в виде неодушевленных предметов. Даже, если они принимали облик человека, их узнавали по физическим аномалиям: вывернутым наружу пяткам (повсеместно), разрезу глаз не вдоль, а поперек (андийцы, хунзахцы, келебцы), волосатому лицу, мохнатым бровям, заостренным чертам лица (андийцы), малому росту, неприятно выпученным глазам и огромным ртам (ботлихцы), козлиным рогам и бороде (дидойцы), перевернутому на затылок лицу и сросшимся пальцам рук и ног (гунзибцы), слегка косившим глазам и белкам, покрытым мелкой кровяной сеткой (хваршины), удлинённому лицу и глазам треугольной формы (андалальцы), одному глазу во лбу, волосатым ушам и рогам (каралальцы), косоглазию и по росшим на пятках волосам (келебцы), пылающему кресту на лице, коже наподобие чешуи и глазам, имеющим крестообразный разрез (салатавцы), по скрюченным пальцам рук (лакцы с. Аракул), маленькому росту и стоящим торчком ушам удлинённой формы (лезгины Самурской долины), остроконечному носу (лезгины Карчагской долины), скрюченным на руках пальцам с длинными ногтями на них (агулы), очень высокому росту (агулы, рутульцы), кривому рту, раскосым глазам и пальцам рук, изогнутым в сторону указательного (кумыки), одному глазу во лбу (дагестанские азербайджанцы), отсутствии суставов на пальцах рук и ног, носу без внутренней перегородки (ногайцы).

Физические аномалии имели не только они, но и их животные – у шайтанов кони о трех ногах (андийцы, ахвахцы).

Джинны и шайтан носили белые одежды (андийцы), были в белом одеянии (агулы, рутульцы) или в разноцветных платьях (хунзахцы). Из-за надвинутых низко на лоб платков (хунзахцы) и остроконечных папах (лезгины Карчагской долины) их лиц не было видно.

Иногда удавалось выяснить их имена – ИбакИльи Биирило и ИбакИльи КъицИрило (андийцы), князь Каримов и князь Ибра-

---

<sup>1</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. Казань, 2004. С. 97.

гим (дидойцы), Зурхупай (хваршины), Ана, Дана, Дана-Меседу и дочь КИльилай (хунзахцы), Меселав и Гъашимат (келебцы), Синди, Хинди, Цибанди (акушинцы), Упран и Шупран (кубачинцы), Къамкъам, ТамТам, Самсам (табасаранцы).

По установившемуся мнению, джинны и шайтан, как и люди, едят, пьют, женятся, имеют семьи и хозяйство (даргинцы). Они пашут, сеют, поливают поля и убирают урожай, но все у них меньшего размера (кумыки).

Как отмечает Ибрахим Малик, «мир джинов имеет много общего с миром людей по многим пунктам, как, например, еда, питье, продолжение рода и достижения зрелости. Джинны вступают в брак, размножаются и имеют потомство. Джинны – существа, которые умирают так же, как и люди»<sup>1</sup>.

Как считали дагестанцы, джинны и шайтан ведут такой же образ жизни, как и людское сообщество, но у них все наоборот, в их мире все перевернуто: когда у нас день, у них ночь; когда у нас лето, у них зима; наша еда – мясо, их еда – кости (хунзахцы, анадалальцы, келебцы, салатавцы), время, когда они бодрствуют – это период с наступления вечера и до рассвета (хунзахцы).

Время активизации нечистой силы – темное время суток, ибо «с рассветом дня соединяется все благое, все предвещающее жизнь, урожай, прибыток, а с закатом солнца, с ночью – все недоброе: смерть, бесплодие, убыток, несчастье»<sup>2</sup>.

Яства на их пиру, сколько бы ни ешь, не утоляют голод (андийцы), а хлеб не имеет никакого вкуса (кумыки), их угощение – нечистоты под видом плова и халвы (гунзибцы), подаренные ими финики впоследствии оказались ослиным навозом (келебцы), их курдюк превратился в конский навоз, а ожерелье – бусы из щепок (дидойцы).

При описании потустороннего мира сверхъестественных существ обращает на себя внимание его перевернутость, зеркальность, инверсия. Следует отметить, что перевернутость – характерный признак потустороннего мира<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джинах. С. 72, 76, 77.

<sup>2</sup> Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 168.

<sup>3</sup> Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 119.

Локусами обитания нечистой силы было как обжитое человеком, так и необжитое и враждебное пространство: горы, скалы, лес, пещеры, гроты, поляны, ущелья, берега рек, водопады, места выброса нечистот, навозные кучи и свалки мусора, заброшенные и разрушенные жилые и хозяйственные постройки, мельницы, кладбища (повсеместно), стоячие воды (андийцы), речные каменистые долины (ботлихцы), пустыри, овраги, скальные расщелины (лакцы), порог жилища (цудахарцы, агулы, дагестанские азербайджанцы), углы жилища (лакцы сс. Аракул и Верхний Катрух), само жилище (салатавцы, лакцы), хлев (салатавцы, лакцы, агулы), кошары (агулы), мост (дагестанские азербайджанцы), под мостом (ахвахцы, рутульцы), под землей (кумыки).

По поводу мест обитания персонажей потустороннего мира Ибрахим Малик пишет следующее: «Джинны, как и люди, обитают на этой земле. Джинны большей частью обитают в уединенных местах, таких, как гроты, пещеры, водоемы, овраги, места захоронения и горы. Джинны также обитают в местах скверны»<sup>1</sup>.

Иногда природные объекты, считавшиеся по всеобщему мнению местом обитания джиннов и шайтана, назывались именами этих персонажей: гора «*Шайтан-къала*» («Крепость шайтана»), скалы «*Шайтанзас гІалІ*» («Село шайтанов») (дидойцы), «Скала шайтанов» («Шайтан кая») (дагестанские азербайджанцы). Имелись также места, в которых якобы располагались места встреч, поселения, крепости, дороги и сады джиннов и шайтана. Например, город джиннов находился внутри горы при въезде в с. Инхело (андийцы), аул шайтанов располагался под мостом в местности «Мазекъу» (ахвахцы), «Крепость шайтанов» («*Шайтабазул хъала*») находилась на разрушенном поселении между селениями Цада и Геничутль (хунзахцы), местом обитания шайтанов была «Закругленная скала» («*Гургинаб мегІер*») (каралальцы), дорога шайтанов проходила по скале «Ассар ххяллу» (лакцы с. Цовкра I), «Сад шайтанов», в котором шайтаны поливали деревья из сита, находился в с. Тлох.

Судя по тому, что джинны и шайтан всю ночь гоняли по кругу до седьмого пота лошадей в конюшне и коров в хлеву (лак-

---

<sup>1</sup> Ибрахим Малик. Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. С. 58, 59, 61.

цы сс. Аракул и Верхний Катрух) еще одним локусом обитания нечисти был хлев. В некоторых случаях хлев (хвашины, лакцы с. Верхний Катрух) и его углы (лакцы с. Верхний Катрух) служили убежищем для людей, которых преследовали джинны и шайтан.

Обитание джиннов и шайтана в углах жилища или хлева, а также его антагонизм с домашними животными наводит на мысль о том, что изучаемые персонажи вобрали в себя отдельные характеристики домового/дворового.

Как уже указывалось, одним из излюбленных локусов обитания злых духов был порог – граница миров. «Порог и дверь непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, так как вместе они являются символами и средствами перехода»<sup>1</sup>, – указывал Мирча Элиаде. Дж. Купер также отмечал, что порог как граничный символ означал место встречи естественного и сверхъестественного. «Тонуть в воде, войти в темный лес или в дверь в стене – это пороговые символы вхождения в опасную неизвестность»<sup>2</sup>.

Одним из мест, где наиболее часто происходил контакт человека с нечистой силой, что удивительно, была мельница (ди-дойцы, хваршины, хунзахцы, келебцы). Между тем, мельница по своему функциональному назначению – хозяйственно-бытовая постройка, на которой мелют зерно в муку (зерно и мука – символы изобилия и достатка, а также обереги). Порог мельницы переступали правой ногой (правая нога – мужская, позитивная, «чистая»). Отнесение мельницы к негативным локусам, в которых обитает нечистая сила, вероятно, связано с отдаленным ее расположением, как правило, за пределами села, на берегу реки (универсальная граница миров), практикой пребывания на ней человека (нередко в одиночестве) в том числе и в темное время суток (время разгула нечистой силы). Традиция причисления мельницы, построенной у реки (граница миров), к враждебным для человека локусам, на наш взгляд, аналогична и соотносится с

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 25.

<sup>2</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 256.

традицией нежелательности нахождения на дверном пороге (граница миров)<sup>1</sup>.

У многих народов Дагестана шайтан не переходил реку, боялся воды. Интересно отметить в этой связи, что в мифологиях многих народов мира, текущая вода – это «живая вода». Пересечь водную преграду означало перейти из одного онтологического состояния в другое<sup>2</sup>. Вода, в частности река, понималась как преграда, рубеж, разделяющие разные миры<sup>3</sup>. Водное пространство мыслилось магической границей между мирами, рубежом между бренным и вечным, жизнью, смертью и бессмертием<sup>4</sup>. По мнению Ю.Ю. Карпова, река маркирует пределы территории, освоенной женщиной, за рекой располагается «чужая» территория, посещение которой в мифопоэтическом иносказании разрешается только мужчинам<sup>5</sup>.

Итак, как это видно, основным признаком джиннов и шайтана в мифологиях народов была их потусторонность, выражавшаяся в физических аномалиях, локусности в необжитом и враждебном человеку пространстве, появлении в темное время суток, инверсии, перевернутости их мира.

По поводу разделения мира на сверхъестественный, потусторонний и реальный существует ряд мнений исследователей. Так, В.В. Евсюков считал, что «потусторонний мир, где обитают предки, духи и сверхъестественные существа, есть улучшенная (иногда ухудшенная) копия мира живых людей»<sup>6</sup>.

Он писал: «Если мы присмотримся к многоэтажной модели мира повнимательнее, то заметим, что миров в ней даже и не три, а, в сущности, два. Один – реальный физический мир, в котором живут люди, второй – фантастический «иной» мир богов, духов и покойников. Такое представление лежит в основе всякой религии

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И., Махмудова Э.М. Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 85-86.

<sup>2</sup> Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 39.

<sup>3</sup> Соколова В.К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 193.

<sup>4</sup> Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 47.

<sup>5</sup> Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 367.

<sup>6</sup> Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. С. 47.

вообще и, по-видимому, является одной из древнейших идей первобытного сознания»<sup>1</sup>. «В мире, разделенном на зону «своего» и «чужого», первая была населена людьми, т.е. соплеменниками, вторая – сверхъестественными существами, как благожелательными, так и вредоносными»<sup>2</sup>, – указывала Е.В. Антонова. По мнению В.Я. Проппа, «потусторонний мир повторяет здешний. Охотник населяет его животными, садовод – садами»<sup>3</sup>.

Вообще же деление мира на реальный и потусторонний исходит из характерного для древних представлений о мироздании универсального трехчастного деления мира по вертикали: «положительный верх (божественный мир) – середина (место проживания людей, смешения добрых и злых начал) – отрицательный низ (потусторонний мир)»<sup>4</sup>.

Одной из особенностей добрых джиннов и что удивительно – злых джиннов и шайтана у народов Дагестана были их патронажные функции (оказание помощи и наделение благодатью) по отношению к некоторым, полюбившимся им чем-то людям. Они помогали в домашних и хозяйственных делах (андийцы, андалальцы, каралальцы, келебцы, даргинцы, рутульцы), сокращать путь в дороге (андийцы) и ткать ковер (агулы), наделяли продуктами, имевшими свойство неиссякаемости (даргинцы, агулы).

В фольклоре народов Дагестана довольно популярным является сюжет, когда джинны и шайтан награждают волшебным подарком людей, оказавшим им какую-либо услугу (чаще всего – помощь при родах). Такими подарками за помощь при родах были ослиный навоз (хунзахцы), кора дерева (каралальцы), древесные стружки (акушинцы), горсть углей (мегебцы), которые впоследствии оказались золотом (хунзахцы), дрова, которые не кончались (даргинцы); за заботу об их ребенке – сосуд с неиссякаемой мукой и колбасу (акушинцы); за помощь в битве со злыми духами – щепки, которые оказались золотом (харбукцы); за дру-

---

<sup>1</sup> Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. С. 143.

<sup>2</sup> Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984. С. 66.

<sup>3</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 293.

<sup>4</sup> Лушникова А. О священности севера и левой стороны в мировоззрении индоиранских народов // Материалы конференции «Астрономия древних цивилизаций» Европейского общества астрономии в культуре. Москва, 23-27 мая 2000 г. М.: Наука, 2002. С. 290.

гие различные услуги – неиссякаемые мешок орехов (даргинцы), мука (буркун-даргинцы), мука и мясной фарш (харбукцы), мешок муки (кубачинцы). Одним из условий дара было соблюдение тайны дарения, за нарушение которой нечистая сила наказывала человека исчезновением волшебных продуктов.

Комментируя повторяющийся сюжет о «подарках» джиннов и шайтана, которые при ближайшем рассмотрении оказывались золотом, отметим его многогранную символическую интерпретацию. «Образ золота – один из самых емких в мифо-ритуальном аспекте, это главный атрибут «инога мира» вообще, а золотые предметы связаны с представлениями о бессмертии и возрождении»<sup>1</sup>.

Итак, как это видно из приведенного материала, джинны и шайтан у народов Дагестана имели амбивалентную природу и отличались от их коранических прототипов. На эту двойственность нечистой силы в мифологии дагестанцев обратила внимание М.Р. Халидова. По ее мнению, шайтан в дагестанском фольклоре выступает и как положительный, и как отрицательный персонаж. В неоднородности образа шайтана у дагестанцев заключается отличие его от черта, который у русских выступает только как злая сила<sup>2</sup>. В русском фольклоре черт «всегда несет в себе зло, он никогда не выступает в качестве благодетеля, как иногда леший, водяной и особенно домовый. Это опасное зло, которое иногда человеку удастся победить с помощью хитрости или же бога, крестной силы, ангела»<sup>3</sup>.

Если коранический шайтан (*Сатана, Иблис*) – «враг Аллаха», «главный антагонист Бога и рода человеческого, царь ада и повелитель бесов, воля и действие которого есть центр и источник мирового зла»<sup>4</sup> – однозначно враждебен человеку, то у дагестанцев он имеет как злокозненные, так и добродетельные черты, иногда помогает понравившемуся ему человеку в выполнении

---

<sup>1</sup> Денисова И.М. Образы острова и камня в русской фольклорной традиции: поиски семантических истоков // ЭО. 2009. № 5. С. 83.

<sup>2</sup> Халидова М.Р. Демонологические рассказы // Традиционный фольклор народов Дагестана / Отв. ред. Г.Г. Гамзатов, У.Б. Далгат. М.: Наука, 1991. С. 272.

<sup>3</sup> Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. С. 119.

<sup>4</sup> См.: Пиотровский М.Б. Иблис // Мифы народов мира. Т. 1. С. 477-478; он же. Шайтан // Там же. Т. 2. С. 636; Аверинцев С.С. Сатана // Там же. С. 412.

различных сельскохозяйственных и домашних работ, наделяет его волшебными предметами и продуктами, имеющими свойства неиссякаемости. Это обстоятельство, вероятно, свидетельствует о том, что с принятием ислама джинны и шайтан вобрали в себя некоторые черты божеств местного происхождения типа *ларов* и *пенатов* римской мифологии<sup>1</sup> и других, придав им в основном негативную характеристику.

Некоторые примеры показывают, что образы джиннов и шайтана вобрали в себя черты мифологических персонажей, связанных с календарем и новым сельскохозяйственным годом: наибольшая активизация их деятельности наблюдалась весной с наступлением оттепели в период пробуждения природы (гунзибцы), когда особенно часто их можно было встретить в садах и зеленой траве (ботлихцы).

Возможно, что рассматриваемые мифологические персонажи имели какое-то отношение к вегетативным демонам, духам растительности и аграрным божествам: в некоторых обрядах трава трактовалась в качестве волос шайтанов (андийцы), шайтанов, приходящих к людям в облике просящих лакомство маленьких девочек, угощали комочками толокна (гунзибцы).

Шайтан иногда персонифицировал смерть, о чем свидетельствует поверье о том, что человека, которого он окликал, если тот отзывался, ожидала смерть (ахвахцы).

Примечательны представления о джиннах-мусульманах, олицетворявших собой матерей, духов умерших женских предков и матерей всех духов (годоберинцы), вероятно отражающих период существования материнского рода, матрилокального брачного поселения супругов, когда главным божеством было женское божество.

Судя по тому, что для прекращения дождя у входа в пещеру для шайтанов клали угощение (мегебцы), они вобрали в себе функции мифологических персонажей, могущих влиять на погоду.

Злые джинны и шайтан воплощали в себе и функции демона болезни. Для излечения больных от козней нечистой силы лекари применяли однотипные обряды, которые завершались особыми

---

<sup>1</sup> См.: Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 239, 337.

подношениями: шайтанов угощали миниатюрными с ноготок хлебцами и *курзе*, уложив их на листья (посуда) растений; вареную тушку черной курицы хоронили в укромном месте вместе с перьями и внутренностями (андийцы); на том месте, где «джинн схватил человека» разбрасывали кусочки вареной курицы или зарывали кости жертвенной курицы или барана (годоберинцы); в том месте, где человека застала болезнь, зарывали в землю кости черной курицы вместе с объедками пищи, лоскутками материи и тряпичными куклами (ботлихцы); шайтанов угощали блинчиками и лепешками «гъанкал», величиной с наперсток; кости сваренной черной курицы вместе с лепешками, обмазанными сверху халвой, а также лоскутками материи закапывали в землю (хунзахцы); зарезанную черную курицу закапывали в землю вместе с кусочками тряпок, ниток и какими-нибудь продуктами; зарезанную белую курицу хоронили на перекрестке трех дорог (келебцы); сваренную целиком и с перьями черную курицу вместе с тряпичной куклой и фитилем для лампы закапывали в землю на перекрестке двух дорог (агулы); окуривали помещение дымом от поджаренного на сковороде старого нутряного говяжьего жира и чабреца (каралальцы); кормили духов запахом и окуривали их дымом от поджариваемых (масло, жир, сало) или сжигаемых (отруби, масло, соль и золу) определенных продуктов и производных огня (ботлихцы).

По всеобщему мнению, люди, обладавшие способностью общаться с джиннами, могли предсказывать будущее (хунзахцы, келебцы). Для излечения от болезни, насланной джиннами и шайтаном, обращались к могущим общаться с потусторонним миром блаженным (юродивые), гадальщикам (агулы) и другим посредникам, лекарям и знахарям, применявшим особые приемы шаманской практики: знахарка ходила кругами вокруг больного, которого «ударил» джинн, в исступлении плясала и кривлялась, доводя себя до экстаза и произносила бессвязные слова (ботлихцы); посредники для «собираения» джиннов использовали в качестве атрибутов водную поверхность, зеркало, ногти, покрытое сверху смолой полое яйцо, палку, плетень, посох (лакцы).

Таким образом, исходя из представленного материала, можно сделать вывод, что в синкретических образах неперсонифицированных и недифференцированных исламизированных мифоло-

гических персонажей, известным мусульманским народам Дагестана и Северного Кавказа как джинны и шайтан, воплотились черты и характеристики божеств и демонов местного происхождения, воплощавших в себе в прошлом качества и характеристики, связанные с культом предков, личных духов-покровителей, вегетативных демонов, духов растительности, аграрных божеств, божеств-хранителей дома и запасов продовольствия, патронов семьи и сельской общины, хозяев отдельных локусов, а также существ, влияющих на погоду. Ряд черт джиннов и шайтана сближают их образы с персонификациями смерти, демонами болезней и кладбищенскими духами.

Большое влияние на синкретизм и деформацию первоначальных образов сыграл ислам, чья идеология и культура вытеснила, трансформировала или подчинила себе предшествовавшие формы, придав им в основном негативную характеристику.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение персонажей низшей мифологии народов Дагестана привело нас к некоторым выводам и обобщениям.

Исходя из разработанных нами базовых оснований, персонажи низшей мифологии народов Дагестана классифицировались по следующим признакам – пространственно-временные параметры, критерий иерархичности и этно-территориальной масштабности влияния, гендерный признак, этические категории. В соответствии с данной классификацией, структурная соподчиненность персонажей низшей мифологии народов Дагестана предстает в следующем виде: 1) домовые змеи; 2) домовые; в) демоны-антагонисты беременных, рожениц и новорожденных; г) демоны болезней; д) демоны кладбища; е) ведьмы; ё) джинны и шайтан

Наиболее архаичными персонажами дагестанской мифологии являются образы «домовой змеи» и домового. В многогранном, амбивалентном, полиморфном, полифункциональном, мифологическом образе «домовой змеи» у народов Дагестана воплотились черты, связанные с зоолатрией, культурами предков и плодородия, хозяина определенного локуса, патрона дома, семьи, детей и домашних животных. Факты, свидетельствующие о морфологических (аморфные, фито-, зоо- и антропоморфные) трансформациях исконного змеиного образа в иные ипостаси, а также те обстоятельства, что мифическая змея иногда выступала в роли антагониста домашних животных и детей подтверждают, на наш взгляд, деградацию первоначально добродетельного человека образа, что связано с процессами, происходившими в Дагестане в различные исторические эпохи.

Одним из наиболее синкретичных и сложных образов мифологии народов Дагестана является домовая. Сложность этого образа выражается в сочетании в одном персонаже многих противоречивых и амбивалентных черт и характеристик, среди которых можно выделить следующие: дуализм злого и доброго начал, неустойчивая гендерная природа, полиморфизм, сверхъестественность и потусторонность, полифункциональность.

Следует отметить некоторую условность отнесения к домовым мифологическим персонажам народов Дагестана, приходя-

щим в жилище извне для контакта с человеком, слабых их патрульных функциях. Это свидетельствует о том, что представления о домовом сформировались в разные исторические эпохи и опосредованно отражают общественные, социально-экономические и культурные процессы, происходившие в Дагестане в различные исторические периоды. По мнению С.А. Токарева, происхождение образа славянского домового, очевидно, относится к тому времени, когда с разложением родового строя отдельная семья сделалась самостоятельной общественной единицей, и что в основе возникновения образа домового лежит культ предков. Зарождение же образов домового и «домовой змеи» у народов Дагестана, на наш взгляд, можно отнести к более ранним эпохам – неолиту и энеолиту, к переходу от раннепервобытной общины охотников и собирателей к позднепервобытной общине земледельцев и скотоводов, которые привели к кардинальным изменениям во всех сферах жизнедеятельности первобытных коллективов населения Горного Дагестана и отразились на их бытовом укладе, образе жизни, идеологии, и в конечном итоге, на общественном строе. С переходом к оседлому образу жизни связано и появление постоянных поселений с фундаментальными каменными жилищами вместо прежних охотничьих стоянок. Они и явились локусами обитания домового и «домовой змеи». Переход к производящему хозяйству вызвал переворот и в духовной жизни древнейших земледельцев, наложив свой отпечаток на их верования и культы. Именно в это время появляются культы плодородия и предков, с которыми тесно связано возникновение мифологических образов «домовой змеи» и домового. Кроме того, на наш взгляд, в формировании этих образов большую роль сыграли представления о хозяине определенного локуса. Дальнейшую эволюцию этих образов можно представить в виде следующего логического ряда: культ предков – «домовая змея» – домовый – патрон сельской общины.

Если «домовые змеи», с которыми связывали домашнее благополучие, изобилие и достаток в доме, были в целом благодетельны, а образ домового – двойственен и амбивалентен (как злокозненные, так и попечительные действия), то демоны, основным объектом которого были беременные, роженицы и новорожденные, были однозначно враждебны человеку. На наш взгляд, они

восходят к образу *Великой Богини-матери* в позитивном аспекте ее функций (патронаж женщин, материнства и детства). С течением времени, в связи с политогенезом, переворотом в положении полов и установлением патриархата, переоценкой роли божеств, эти персонажи были трансформированы в демонов с негативной характеристикой.

Мифологический персонаж «Мать болезней» сохранился в основном у народностей аваро-андо-дидойской этноязыковой общности и в меньшей степени – у других народов Дагестана. Это можно объяснить разной степенью влияния на мифологии народов Дагестана ислама, поглотившего или трансформировавшего их прежние религиозные и идеологические представления, дошедшие до нас в неполном и фрагментарном виде. Анализ ипостасей и функций этого злокозненного по отношению к человеку и домашним животным демона привел нас к мысли, что первоначально он выступала как доброе божество, связанное с аграрным календарем и культом плодородия. Как и в случае с демонами-антагонистами беременных, рожениц и новорожденных, на наш взгляд, этот персонаж восходит к образу *Великой Богини-матери*.

Особую категорию злых духов составляли духи загробного мира. Эти духи, связанные с потусторонним миром, умершими и их душами, представлены демонами кладбища. Локусом их обитания было враждебное человеку пространство – кладбище. У народов Дагестана демоны кладбища чаще всего выступали в образе «Голодного духа». Основой для возникновения этого образа послужила вера в загробную жизнь душ умерших и культ предков.

Одним из сложных и синкретичных персонажей низшей мифологии народов Дагестана является образ ведьмы. Он вобрал в себя отдельные характеристики календарных и аграрных (патрон собирательства, огородничества, сенокосения) божеств, «хозяев территории», культурных героев и домового. Зародившись первоначально как одна из ипостасей *Великой Богини-матери*, связанная с покровительством женщине, деторождению, семье, диким животным, хозяйственной деятельности человека (присваивающее и производящее хозяйственные занятия) с течением времени под влиянием социально-экономических и общественно-

политических трансформаций, перехода от варварства к цивилизации и процессов, сопровождавшихся переоценкой роли божеств и перехода некоторых из них (в основном женских) в разряд демонов с отрицательной характеристикой, этот персонаж превратился в негативный образ ведьмы.

Таковыми же синкретическими образами являлись исламизированные мифологические персонажи, известные как джинны и шайтан. Эти образы вобрали в себе черты и характеристики божеств и демонов местного происхождения, связанные с культом предков, личными духами-покровителями, вегетативными демонами, аграрными божествами и духами растительности, божествами-хранителями дома и запасов продовольствия, патронами семьи и сельской общины, хозяевами отдельных локусов, а также персонажей, могущих влиять на погоду. Во многих случаях джинны и шайтан персонифицировали собой смерть, были демонами болезней и кладбищенскими духами.

Изучение персонажей низшей мифологии перспективно в плане воссоздания более полной картины традиционной духовной культуры народов Дагестана. Вместе с тем, исследование персонажей низшей мифологии позволяет заглянуть в самые глубинные, уходящие своими истоками в тысячелетия, пласты религиозно-мифологического мировоззрения и религиозно-магических представлений, сохранившихся в фольклорно-исторической памяти народа, несмотря на многовековое влияние ислама.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

### Рукописные материалы:

1. *Гаджиев Г.А.* Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1977 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 176.
2. *Гаджиев Г.А.* Религиозные верования и обряды народов Дагестана. 1978 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 185.
3. *Гаджиев Г.А.* Доисламские религиозные верования у народов Дагестана в XIX XX в. (Аварцы). 1982 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 525.
4. *Гаджиев Г.А.* Доисламские религиозные верования и обряды даргинцев. 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 294. Тетрадь 2.
5. *Гаджиев Г.А.* Доисламские религиозные верования народов Нагорного Дагестана в XIX – XX в. (Даргинцы). 1983 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 570.
6. *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды у лакцев в XIX – начале XX в. 1984 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 579.
7. *Гаджиев Г.А.* Домонотеистические верования и обряды народов Дагестана: Рудименты язычества в традиционной духовной культуре дагестанцев. 1991 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 726.
8. *Данилина К.П.* Этнографическое обследование дидоев. 1928 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 37.
9. *Котович В.М.* Пантеон атропо- и зооморфных образов в идеологических представлениях древних земледельцев горного Дагестана. 1977 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 469.
10. *Курбанов М.Ю.* Буркун-Дарго. История, культура, быт: прошлое и настоящее. 2001 г. // Научный архив ИИАЭ ДФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 897.

### **Диссертации:**

11. *Абдулкеримова З.З.* Мюрегинцы в XIX – нач. XX в.: (Историко-этнографическое исследование): Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2007.

12. *Исрапилова З.А.* Брак и семейно-бытовые обряды аварцев Андалала (традиции и инновации): Дис. ... кандидата исторических наук. Махачкала, 2002.

13. *Муртузалиев Ю.М.* Мифологическая проза табасаранцев: Дис. ... кандидата филологических наук. Махачкала, 2008.

14. *Омаров Ш.И.* Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX – нач. XX в. .: Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2008.

### **Монографии:**

15. *Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А.* Очерки устно-поэтического творчества даргинцев / Науч. ред. *А.М. Вагидов.* Махачкала, 1999.

16. *Агларов М.А.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002.

17. *Алигаджиева З.А.* Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2012.

18. *Алиева Ф.А.* Взаимосвязи жанров устной прозы в фольклоре народов Дагестана. Махачкала, 2008.

19. *Алимова Б.М.* Табасаранцы XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992.

20. *Алимова Б.М., Магомедов Д.М.* Ботлихцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993.

21. *Алимова Б.М., Лугуев С.А.* Годоберинцы. XIX– начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997.

22. *Алимова Б.М.* Кайтаги. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998.

23. *Амирханов Х.А.* Чохское поселение: Человек и его культура в мезолите и неолите Горного Дагестана. М., 1987.

24. *Андреев М.С.* Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927-1928 гг.). Душанбе, 1970.

25. *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Сталинобад, 1953. В 2-х в. Вып. 1.
26. *Андрианов Б.В.* Земледелие наших предков. М., 1978.
27. *Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы / Под ред. *С.И. Вайнштейна*. М., 2002.
28. *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия. М.: Наука, 1984.
29. *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988.
30. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. М., 1994. Т.2.
31. *Бадалов Ф.А.* Язычество лезгин. Дербент, 2000.
32. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.
33. *Бесолова Е.Б.* Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008.
34. *Большаков О.Г.* История Халифата: Ислам в Аравии (570-633 гг.). М.: Наука, 1989.
35. *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990.
36. *Булатов А.О.* Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX в. Пушино, 2004.
37. *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – нач. XX в. Л., 1988.
38. *Булатова А.Г.* Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999.
39. *Булатова А.Г.* Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000.
40. *Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанаев Ш.А.* Агулы в XIX – начале XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008.
41. *Вагабова Ф.* Формирование лезгинской национальной литературы. Махачкала, 1970.
42. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978.

43. *Велимир Влх.* Русское язычество и шаманизм. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2006.
44. *Вовк О.В.* Знаки и символы в истории цивилизаций. М.: «Вече», 2005.
45. *Войтов В.Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI-VIII вв. М., 1996.
46. *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991.
47. *Гаджиев Г.А.* Амулеты и талисманы народов Дагестана. Махачкала, 1996.
48. *Гаджиев М.Г.* Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. М., 1991.
49. *Гаджиева С.Ш.* Кумыки. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
50. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские терекеменцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М., 1990.
51. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские азербайджанцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: «Вост. лит. » РАН, 1999.
52. *Гаджиева С.Ш.* Кумыки: историческое прошлое, культура, быт. В 2-х кн. Махачкала, 2005. Кн. 2.
53. *Гильденштедт И.А.* Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
54. *Гимбатова М.Б.* Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2005.
55. *Голан А.* Миф и символ. 2-е изд. М.: Русслит, 1994.
56. *Даргинские сказки / Сост. М.-З. Османов.* М., 1963.
57. *Джанашиа Н.С.* Статьи по этнографии Абхазии / Сост. и предисл. *Х.С. Бгажба.* Сухуми: Абгосиздат, 1960.
58. *Джидалаев Н.С.* Тюркизмы в дагестанских языках: Опыт историко-этимологического анализа / Отв. ред. *Н.З. Гаджиева.* М.: Наука, 1990.
59. *Дубровин Н.Ф.* История войн и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. В 6-ти т. Т. 1. Кн. 1.
60. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. *К.Д. Цивинной.* М.: Наука, 1991.
61. *Ибрахим Малик.* Параллельный мир или многое, но не все о джиннах. Казань, 2004.

62. Из истории русской фольклористики. СПб.: Наука, 2007. Вып. 7.
63. *Исаев М.-Ш.А.* Русско-даргинский словарь. Махачкала, 2005.
64. *Исмаилов Г.И.* Даргинская вышивка: Уходящие образы старины. Махачкала, 2005.
65. *Исраилова З.А.* Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010.
66. История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. / Отв. ред. *А.И. Османов*. М.: Наука, 2004. Т. 1.
67. История первобытного общества: Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза / Отв. ред. *Ю.В. Бромлей*. М.: Наука, 1983.
68. История первобытного общества: Эпоха первобытной родовой общины / Отв. ред. *Ю.В. Бромлей*. М.: Наука, 1986.
69. Калмыки / Отв. ред. *Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская*. М.: Наука, 2010. *Калоев Б.А.* Аларды // Мифы народов мира. Т. 1.
70. *Капица Ф.С.* Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001.
71. *Кармышева Б.Х.* Каратегинские киргизы. М., 2009.
72. *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.
73. *Керейтов Р.Х.* Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры / Науч. ред. *Ю.Ю. Клычников*. Ставрополь, 2009.
74. *Киреевский И.Р.* Мифы древних славян: боги, духи, растения, животные. Харьков, 2006.
75. *Климов Г.А., Халилов М.Ш.* Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики / Отв. ред. *Я.Г. Тестелец*. М.: «Вост. лит.» РАН, 2003.
76. *Косвен М.О.* Очерки истории первобытной культуры / Отв. ред. *Д.И. Кардашев*. М.: Изд-во АН СССР, 1953.
77. *Котович В.М.* Древнейшие писаницы Горного Дагестана. М., 1976.
78. *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
79. *Купер Дж.* Энциклопедия символов. М, 1995.

80. Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006.
81. Курбанов М.М. Эпические жанры табасаранского фольклора. Махачкала, 1995.
82. Курбанов М.М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала, 1996.
83. Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин (краткий научно-популярный очерк). Махачкала, 1990.
84. Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994.
85. Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Дидойцы (цезы). XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2000.
86. Лугуев С.А. Ахвахцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008.
87. Лугуев С.А. Балхарцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008.
88. Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Каралал (каратинцы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. Махачкала, 2009.
89. Лезгинско-русский словарь / Сост. Б. Талибов и М. Гаджиев. М.: Советская энциклопедия, 1966.
90. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: ТЕРРА; Книжная лавка – РТР, 1996.
91. Марковин В.И., Мунчаев Р.М. Северный Кавказ: Очерки древней и средневековой истории и культуры / Отв. ред. Х.А. Амирханов. М, 2003.
92. Массон В.М., Сарияниди В.И. Среднеазиатская культура терракота народов Востока эпохи бронзы: Материалы и исследования. М.: Наука, 1973.
93. Мировоззрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. В.И. Власова. М.: Наука, 2006.
94. Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая российская энциклопедия, 1998.

95. *Мусаева М.К.* Хваршины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995.
96. *Новиков Н.В.* Обряды восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
97. *Омаров И.И., Сефербеков Р.И.* Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX – XX вв. Махачкала, 1996.
98. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975.
99. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
100. *Рамазанова С.К.* Цовкра I. 2-ая половина XIX – XX век: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1998.
101. *Ризаханова М.Ш.* Гунзибцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001.
102. *Ризаханова М.Ш.* Дагестанские русские. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001.
103. *Ризаханова М.Ш.* Лезгины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005.
104. *Ризаханова М.Ш.* Гинухцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006.
105. *Ризаханова М.Ш.* Духовная культура лезгин. 20-е гг. XX в. – нач. XXI в.: Современные этнокультурные процессы. Махачкала, 2009.
106. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры. Новосибирск: Наука, 1997.
107. Русский фольклор: Хрестоматия для высших учебных заведений / Сост. *Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан.* 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2002.
108. *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1990.
109. *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск, 1991.
110. Свод памятников фольклора народов Дагестана. В 20-ти т. / Под ред. *М.И. Магомедова.* Т. 4. Мифологическая

проза / Сост. *М.Р. Халидова*, отв. ред. *А.М. Аджиев*. М.: Наука, 2012.

111. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М.: Наука, 1974. Т. 1.

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

113. *Сефербеков Р.И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000.

114. *Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006.

115. *Сефербеков Р.И.* Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009.

116. Сказки народов Дагестана / Сост. и авт. прим. *Х. Халилов*. М., 1965.

117. *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М.: Учпедгиз, 1941.

118. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях М.: Наука, 1972.

119. *Тарланов З.К.* Агулы: их язык и история. Петрозаводск, 1994.

120. *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1957.

121. *Токарев С.А.* Ранние формы религий и их развитие. М., 1964.

122. *Топоров В. Н.* Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2-х т. М., 2010. Т. 2.

123. *Услар П.К.* Этнография Кавказа. Языкознание: Табасаранский язык. Тбилиси, 1979. Т. VII.

124. *Халидова М.Р.* Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992.

125. *Халидова М.Р.* Устное народное творчество аварцев / Под ред. *Г.Г. Гамзатова*. Махачкала, 2004.

126. *Халилов Х.М.* Устное народное творчество лакцев / Под ред. *Г.Г. Гамзатова*. Махачкала, 2004.
127. *Харузин Н.Н.* Этнография: Лекции, читанные в императорском Московском университете: Верования. СПб., 1905. Т. IV.
128. *Чибиров Л.А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
129. *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин / Под ред. *Ю.Ю. Карпова*. М., 2008.
130. *Чурсин Г.Ф.* Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925.
131. *Чурсин Г.Ф.* Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. *Р.И. Сефербеков*. Махачкала, 1995.
132. *Чурсин Г.Ф.* Авары. Этнографический очерк. 1928 г. 2-е изд. / Науч. ред. *Р.И. Сефербеков*. Махачкала, 2008.
133. *Шиллинг Е.М.* Кубачинцы и их культура: Историко-этнографические этюды. М.: Л., 1949.
134. *Шортанов А.Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
135. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии / Под ред. и с предисл. *Я.П. Алькора*. Л., 1936.
136. *Элиаде Мирча.* Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. *Н.К. Гарбовского*. М.: Изд-во МГУ, 1994.
137. Энциклопедия суеверий / Сост. *Э. и М.А. Рэдфорд; Е. Миненок*. М.: Миф: Локид, 1995.
138. Энциклопедия колдовства и демонологии Рассела Х. Роббинса / Пер. с англ. *Т.М. Колядич* и *Ф.С. Капица*. М.: Локид: Миф, 1996.
139. Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. *К. Королев*. М.: Локид: Миф, 1997.
140. *Юсупов Х.А., Муталимов М.А.* Харбукцы: История и культура. Махачкала, 1997.
141. *Юсупов Х.А.* Обрядовая поэзия даргинцев (Общее и локально-особенное). Махачкала, 2009.

### Статьи:

142. *Абакарова Ф.З.* Отражение мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

143. *Абдулкеримова З.З., Омаров Ш.И.* Обряды и обычаи, сопровождающие рождение ребенка у даргинцев-мюрегинцев в XIX– начале XX в. // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2006. № 26.

144. *Абдурахманов А.М.* Темирхьояс // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

145. *Агларов М.А.* Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

146. *Аджиев А.М., Кадыраджиев К.С.* Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

147. *Аджиев А.М.* Героико-эпические сказания и песни // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.

148. *Алейников М.Н.* Поверья ногайцев // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17.

149. *Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И.* К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19.

150. *Алигаджиева З.А.* Тюркско-иранский мифологический персонаж *Ал/Албасты* и его дагестанские параллели // Материалы международного научного симпозиума «Историография и источниковедение средневекового Востока», посвященного 90-летию З.М. Бунятова. Баку, 7-8 мая 2012 г. Баку: «Элм», 2012.

151. *Алигаджиева З.А., Сефербеков М.Р.* Из охотничьих обрядов и верований аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2013. № 4.

152. *Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-

каралальцев // Кавказ и мир. Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2013. № 16.

153. *Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И.* Об одном мифологическом персонаже аварцев: Каж/Карж // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2013. № 50.

154. *Алиев М.О., Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев // Обозреватель – Observer. М., 2007. № 12.

155. *Алиханова А.А.* Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978.

156. *Алиханова А.А.* Песня-посвящение в даргинском фольклоре и ее художественные особенности // Поэтика фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981.

157. *Алиханова А.А.* Мямма и Кибирхан // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

158. *Анучин Д.Н.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года, совершенной при содействии Императорского Русского Географического общества // Оттиск из ИРГО. 1884. Т. XX. Вып. 4.

159. *Ахриев Ч.* Из чеченских сказаний // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5.

160. *Балушок В.Г.* Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // ЭО. 1996. № 3.

161. *Басилов В.Н., Ниязклычев К.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

162. *Басилов В.Н.* Албасты // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1998.

163. *Бежанов М.* Краткие сведения о с. Варташен и его жителях // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 14.

164. *Березкин Ю.Е.* Происхождение смерти – древнейший миф // ЭО. 2007. № 1.

165. *Булатов А.О.* Месть «Кивибилси» // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

166. Булатова А.Г. Мифологический образ Рохдулай и связанный с ним обряд // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

167. Верчер Гарсия Э.Х., Макеева Н.С. Коко и его друзья: прошлое и настоящее в мифологии испанских детей // ЭО. 2009. № 4.

168. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994.

169. Власов В.Г. Формирование календаря славян: Ранний период // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука, 1993.

170. Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: материалы и исследования. Махачкала, 1984.

171. Гаджиев Г.А. Магия в свадебной обрядности народов Нагорного Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1986.

172. Гаджиев М.Г. О демографических и этногенетических процессах в Дагестане в первобытную эпоху // Алародии (этногенетические исследования) / Отв. ред. М.А. Агла-ров. Махачкалал, 1995.

173. Гаджиев М.С. Археологические реалии мифологического образа // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып. 1.

174. Гаджиева Ф.Г., Сефербеков Р.И. Из обрядов и верований буркун-даргинцев // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Международный университет «Иберия», 2010. № 9.

175. Ганиева А.М. Роль магических функций в обрядовой поэзии лезгин // Магическая поэзия народов Северного Кавказа: Сб. ст. / Отв. ред. А.М. Аджиев; сост. Х.М. Халилов. Махачкала, 1989.

176. Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // ЭО. 2002. № 6.

177. *Грязневич П.А., Басилов В.Н.* Мусульманская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. / Отв. ред. *С.А. Токарев*. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2.

178. *Дадаев Ю.У., Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45.

179. *Далгат Б.* Материалы по обычному праву ингушей // Многоликая Ингушетия / Сост. *М.С.-Г. Албогачиева*. СПб.: Изд-во «Айю», 1999.

180. *Далгат У.Б.* Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах: эпос народов Кавказа. М., 1969.

181. *Дмитриев В.А.* Концептуальное пространство традиционной культуры и пространственное поведение народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей / Отв. ред. *Ю.Ю. Карпов*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.

182. *Дмитриева С.И.* Былички и бывальщины Русского Севера (в связи с этнокультурной историей края) // Мировоззрение и культура севернорусского населения / Отв. ред. *И.В. Власова*. М.: Наука, 2006.

183. *Егорова А.И.* Элементы полового символизма в традиционной этнической культуре якутов // ЭО. 1996. № 4.

184. *Жуковская Н.Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М., 1986.

185. *Жуковская Н.Л.* Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / Отв. ред. *И.А. Кривелев, Г.Г. Стратанович*. М.: Наука, 1970.

186. Заветы отцов: Сборник табасаранской народной песенной лирики / Сост. *М.С. Сефербеков*. Махачкала, 1994. С. 91. На табас. яз.

187. *Ибрагимова Ф.* Кашкафар // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана / Сост. *М.Р. Халидова*. Махачкала, 1988.

188. *Ибрагимова Ф.* Турун къари // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

189. *Ибрагимова Ф.М.* Йадланин // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

190. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Баба-Яга // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т./2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

191. *Иванов В.В.* Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т./2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

192. *Иванов В.В.* Демон // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. *С.А. Токарев.* В 2-х т. /2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

193. *Иванов В.В.* Духи // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. *С.А. Токарев.* В 2-х т./2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

194. *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира: Энциклопедия/ Гл. ред. *С.А. Токарев.* В 2-х т./2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

195. *Иванов В.В.* Левый и правый // Мифы народов мира: Энциклопедия/ Гл. ред. *С.А. Токарев.* В 2-х т./2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2.

196. *Иванов П.* Вовкулаки (Материалы для характеристики мировоззрения крестьян-малоруссов) // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии: Труды этнографического отдела. М., 1900. Т. 14.

197. *Исраилова З.А., Сефербеков Р.И.* Образ ведьмы в мифологических представлениях даргинцев // Культурная жизнь Юга России. Краснодар, 2010. № 2.

198. *Исраилова З.А., Сефербеков Р.И.* Обряды и верования буркун-даргинцев // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2010. № 4.

199. *Исраилова З.А.* Представления даргинцев о некоторых персонажах мусульманской мифологии: джинны и шайтан // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 2. Ч. 1.

200. *Каракетов М.Д.* Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001.

201. *Керейтов Р.Х.* Мифологические персонажи традиционных верований ногойцев // СЭ. 1980. № 2.

202. *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М., 1981.

203. *Криничная Н.А.* Легенды о невидимом граде Китеже: контакты между мирами // ЭО. 2003. № 5.

204. *Криничная Н.А.* Красный угол: об истоках и семантике сакрального локуса (по севернорусским материалам) // ЭО. 2009. № 2.

205. *Криничная Н.А.* Водное божество: магия расчесывания волос как предпосылка к сотворению бытия (по севернорусским фольклорно-этнографическим материалам) // ЭО. 2013. № 1.

206. *Кук А.С.* Мифические образы адыгского эпоса «Нартхэр» // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и науч. ред. *Р.А. Ханаху.* Майкоп, 2002.

207. *Лаудаев У.* Чеченское племя // ССКГ. Тифлис, 1872. Вып. 6.

208. *Лауренкене Н.* Представления о месяце и интерпретация видимых на нем пятен в балтийской мифологии // Балто-славянские исследования XV: Сборник научных трудов / Пер. с литов. *М.В. Завьяловой.* М.: «Индрик», 2002.

209. *Левкиевская Е.Э.* Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. *Н.И. Толстой.* М.: Наука, 1994.

210. *Литвинский Б.А.* Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). М.: Наука, 1981.

211. *Лугуев С.А.* Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев // Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1984.

212. *Лушников А.* О священности севера и левой стороны в мировоззрении индоиранских народов // Астрономия

древних обществ: Материалы конференции «Астрономия древних цивилизаций» Европейского общества астрономии и культуре. Москва, 23-27 мая 2000 г. М.: Наука, 2002.

213. *Мамедов А.* Алпаб (лезгинское поверье) // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 13.

214. *Микдаш-Шамаилова Л.* Горские евреи: некоторые поверья и обряды // Материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 2.

215. *Мусаева М.К.* Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006.

216. *Мусаева М.К., Косоева З.М.* Традиционные обрядовые практики детского цикла народов Дагестана: «враги» рожениц [Электронный ресурс]// Современные проблемы науки и образования. 2014. № 3. URL: <http://www.science-education.ru/117-13571> (дата обращения: 18.06.2014).

217. *Мошков В.А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края: Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Известия общества археологов, историков и этнографов при императорском Казанском университете. Казань, 1894. Т. 12. Вып. 1-2.

218. *Огудин В.Л.* Культ пещер в народном исламе // ЭО. 2003. № 1.

219. *Околович Е.* Фольклорные сюжеты, связанные с демоническим и потусторонним, в классической художественной литературе на идиш // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М.: «Дом еврейской книги», 2003.

220. *Osmanov Akhmed, Seferbekov Magomedkhabib, Seferbekov Ruslan.* On Some Pre-Islamic Beliefs among the Gidatli-Avars // Iran and the Caucasus. Leiden: Boston: BRILL, 2018. № 22 (2). P. 155-159.

221. *Очиаури Г.А., Сургуладзе И.К.* Кавказско-иберийских народов мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

222. *Панек Л.Б.* Лакцы // *Панек Л.Б., Шиллинг Е.М.* Сборник очерков по этнографии Дагестана / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1996.

223. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии / Отв. ред. *Н.Л. Жуковская.* М.: Наука, 1986.

224. *Петрухин В.Я., Хелимский Е.А.* Кутысь // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2.

225. *Пиотровский М.Б.* Лукман // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2.

226. *Пиотровский М.Б.* Гурии // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский.* 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.

227. *Пиотровский М.Б.* Джинн // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский.* 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.

228. *Пиотровский М.Б.* Иблис // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский.* 4-е изд. М., 1998.

229. *Пиотровский М.Б.* Шайтан // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский.* 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.

230. *Попов П.С.* Китайский пантеон // Сборник музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб, 1907. Т. 6.

231. *Потанов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник 1972. М., 1973.

232. *Рабинович Е.Г.* Богиня-мать // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

233. *Рогожин Т.* Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной Кизлярского отдела Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16.

234. *Рыбаков Б.А.* Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 2.

235. *Рыбаков Б.А.* Религия и миропонимание первых земледельцев Юго-Восточной Европы (IV – III тыс. до н.э.) // VII Международный конгресс доисториков и протоисториков: Доклады и сообщения археологов СССР. М., 1966.

236. *Рыбаков С.Е.* Этничность и этнос // ЭО. 2003. № 3.

237. *Рыблова М.А.* Понятие «граница» в представлениях донских казаков // ЭО. 2002. № 4.

238. *Семенов И.Г.* Из горско-еврейской демонологии: Дедей-Ол и СергЮви // Лавровский сборник: Материалы среднеазиатско-кавказских исследований 2006-2007 гг. СПб., 2007.

239. *Семенов И.Г.* Иранские элементы в демонологии горских евреев // ЭО. 2013. № 5.

240. *Семенов Л.П.* Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы: История. Грозный, 1959. Т. 1. Вып. 1.

241. *Серов С.Я.* Календарный праздник и его место в европейской календарной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983.

242. *Seferbekov R.I.* Gods and Demons of the Dagestani peoples (A tentative typology and classification) // Иран и Кавказ: Труды Кавказского центра иранистики. Тегеран, 1999-2000. Т. 3-4.

243. *Сефербеков Р.И., Исмаилов Р.* Пантеон и пандемониум народов Дагестан (типологическая классификация) // Кавказский вестник: Альманах. Тбилиси, 2000. № 2.

244. *Сефербеков Р.И.* К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета правительства Республики Дагестан по делам религий. Махачкала, 2002.

245. *Сефербеков Р.И.* К вопросу о локальных божествах и демонах сельских общин Дагестана // Материалы региональной научной конференции «Сельская община Дагестана и Северного Кавказа». Махачкала, 2003.

246. Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев // Научное обозрение: Сборник статей ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып.7.

247. Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 17.

248. Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1.

249. Сефербеков Р.И. Из демонологии табасаранцев (типологическая классификация и характеристика) // Дагестанский этнографический сборник, посвященный памяти С.Ш. Гаджиевой. Махачкала, 2006. № 2.

250. Сефербеков Р.И., Алиев М.О. Гендерные роли мифологических персонажей народов Дагестана (генезис, эволюция, трансформации) // Материалы региональной научной конференции «Гендерные отношения в культуре народов Северного Кавказа». Махачкала, 29 февраля 2008 г. Махачкала, 2008.

251. Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. № 4.

252. Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений горских евреев Дагестана // Материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. В 2-х ч. М: «Сэфер», 2008. Ч. 2.

253. Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4.

254. Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каратинцев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 5.

255. Сефербеков Р.И., Магомедов И.А. Когда охотник «вышел прогуляться»: Условный охотничий язык табасаранцев // Родина. 2009. № 6.

256. *Сефербеков Р.И.* Мифология и верования лезгин // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2009. № 6.

257. *Сефербеков Р.И.* Номенклатура мифологических персонажей азербайджанцев Табасарана // Материалы международной научной конференции «Азербайджан – Дагестан: история братских взаимоотношений, современность, перспективы», посвященный памяти Сеида Курбанова: Труды Института истории НАН Азербайджана: Специальный выпуск. Баку, 2010. Вып. 33.

258. *Сефербеков Р.И.* Об одном земледельческом катартическом обряде табасаранцев // Кавказоведческие разыскания. Тбилиси: Тбилисский госуниверситет им. И. Джавахишвили, 2011. С. 330-337 (на рус., груз., англ. яз.).

259. *Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г.* Об одном мифологическом персонаже народов Южного Дагестана: Кушкафтар // Материалы Всероссийской преподавательско-студенческой научно-методической конференции Юбилейные X Дзагуровские чтения «От Античности к Возрождению», посвященной 85-летию Дагестанского государственного университета. Махачкала, 20 апреля 2011 г. Махачкала, 2011.

260. *Сефербеков Р.И., Гаджиева Ф.Г.* Мифологические персонажи традиционных верований лезгин Самурской долины // Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 2011. Вып. 5.

261. *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных верований азербайджанцев Табасарана // Материалы международного научного симпозиума «Историография и источниковедение средневекового Востока», посвященного 90-летию З.М. Буниятова. Баку, 7-8 мая 2012 г. Баку: «Элм», 2012.

262. *Сефербеков Р.И.* Яр/Ярсель: К эволюции образа мифологических персонажей народов Дагестана // Культурная жизнь Юга России. Краснодар, 2012. № 1.

263. *Сефербеков Р.И.* Об одном мифологическом сюжете табасаранцев: «змеи, выпадающие с неба» // Лавровский сборник: Материалы XXXVI и XXXVII среднеазиатско-кавказских чтений 2012-2013 гг.: Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2013.

264. *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи народов Дагестана: гендерные статусы и их пространственно-временные трансформации // Материалы Шестой международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории «Российская гендерная история с «юга» на «запад»: прошлое определяет настоящее». 3-6 октября 2013 г., Нальчик. В 2-х т. Нальчик: М., 2013. Т. 1.

265. *Сефербеков Р.И.* Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. 2013. № 3.

266. *Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А.* Мифологические персонажи годоберинцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 4.

267. *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных верований даргинцев-цудухарцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. I.

268. *Сефербеков Р.И., Исраилова З.А.* Мифологические персонажи традиционных верований буркун-даргинцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 10 (36). Ч. II.

269. *Сефербеков Р.И.* К характеристике мифологического образа домового у лакцев: Сухасулу // Первые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала, 2013.

270. *Сефербеков Р.И.* Мифологический образ «домовой змеи» в верованиях табасаранцев // Вторые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала: Издательство ДГУ, 2014.

271. *Сефербеков Р.И., Магомедова П.М.* Из демонологии лакцев селений Аракул и Верхний Катрух // Вторые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора

Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала: Издательство ДГУ, 2014.

272. *Сефербеков Р.И.* Мифологический образ «домовой змеи» в верованиях аварцев // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2014. № 4.

273. *Сефербеков Р.И.* К проблеме генезиса мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Материалы международной научной конференции «Дагестан в кавказском историко-культурном пространстве», посвященной 90-летию Института ИАЭ ДНЦ РАН. 21-22 октября 2014 г. Махачкала, 2014.

274. *Сефербеков Р.И.* «Праздничные камни» и «Мечеть праздничной молитвы» – культовые сооружения табасаранцев // Исламоведение. Махачкала, 2014. № 3.

275. *Seferbekov R.I.* Herbaceous Characters in the Popular Beliefs of the Peoples of Dagestan // Iran and the Caucasus. Leiden-Boston, 2014. № 18 (1).

276. *Сефербеков Р.И.* Из мифологии лезгин Самурской долины: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 10 (48). Ч. I.

277. *Сефербеков Р.И.* Из мифологии рутульцев: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 12 (50). Ч. II.

278. *Сефербеков Р.И.* Мифологический образ «домовой змеи» в верованиях народов Южного Дагестана // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2014. № 17.

279. *Сефербеков Р.И.* Мифологический персонаж «Мать болезней» в верованиях народов Дагестана // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Кавказский международный центр исследования геоистории и геополитики, 2014. № 19.

280. *Сефербеков Р.И.* Об одном мифологическом персо-

наже народов Южного Дагестана: *Кушкафтар* // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2014. № 54.

281. *Сефербеков Р.И., Караханов С.С.* Мифологические персонажи лезгин Карчагской долины: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 2.

282. *Сефербеков Р.И.* Образ Великой Богини-матери в мифах народов Дагестана (ипостаси, аспекты функций, трансформации) // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2015. № 3 (43).

283. *Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г.* Мифологические персонажи аварцев-келебцев: синкретизм традиционных верований и ислама // Исламоведение. Махачкала, 2015. № 3.

284. *Сефербеков Р.И.* Из мифологии и верований лакцев селений Аракул и Верхний Катрух: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2015. № 4.

285. *Сефербеков Р.И.* Из мифологии агулов: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 8 (58). Ч. II.

286. *Сефербеков Р.И.* Мифологический образ «Голодного духа» *Бакъараб рухI* в верованиях аварцев // Международная научно-практическая конференция, посвященная В.П. Дзагуровой: Сборник трудов. Махачкала, 2015. Вып. XIII.

287. *Seferbekov R.I.* The House-Spirit (*Domovoj*) in Dagestan // Iran and the Caucasus. Leiden-Boston: BRILL, 2015. № 19.

288. *Сефербеков Р.И.* Образ Великой Богини-матери в мифологиях народов Дагестана (ипостаси, аспекты функций, трансформации) // Материалы международной научной конференции «Абхазия в мировой истории и международных отношениях», посвященной 70-летию В.Г. Ардзинба (г. Сухум, 14-17 мая 2015 г.). Сухум: Изд-во АБИГИ, 2016. С. 268-283.

289. *Сефербеков Р.И., Шехмагомедов М.Г.* Из истории и этнографии аварцев-гидатлинцев: синкретизм традиционных верований и ислама // CAUCASO-CASPIA: Труды Института востоковедения Российско-Армянского (Славянского)

университета / Под ред. *Гарника Асатряна*. Ереван: Изд-во РАУ, 2018. Вып. II-III (2017-2018). С. 215-240.

290. *Симаков Г.Н.* Игры народные // Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. *Б.Н. Путилов, Г. Штробах*. М.: Наука, 1990.

291. *Соколов М.Н.* Рыба // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т./2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2.

292. *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука. 1975.

293. *Танкиев А.Х.* Реликты магического обрядового фольклора у ингушей // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989.

294. *Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н.* Религиозные воззрения осетин (история религии в истории народа): Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ, 2000.

295. *Толстая С.М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / отв. ред. *Н.И. Толстой*. М.: Наука, 1994.

296. *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа правый – левый, мужской – женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987.

297. *Толстой Н.И.* «Без четырех углов изба не строится» // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

298. *Топоров В.Н.* Квадрат // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд-е. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1.

299. *Топоров В.Н.* Космос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. *С.А. Токарев*. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2.

300. *Топоров В.Н.* Мост // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. *С.А. Токарев*. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2.

301. *Топоров В.Н.* Пряжа // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2.

302. *Топоров В.Н.* Хеттско-лувийская KAMRUSEPA: мифологический образ // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985.

303. *Хабекирова Х.А.* Природа и характер некоторых мифологических персонажей в эпосе и бытовой культуре черкесов // ЭО. 2005. № 5.

304. *Халидова М.Р.* Мифологические персонажи в современных записях несказочной прозы // Современный фольклор народов Дагестана. Махачкала, 1983.

305. *Халидова М.Р.* Унтул эбел – «Мать болезней» // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

306. *Халидова М.Р.* Мифологический образ Рохдулай и связанный с ним обряд // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

307. *Халидова М.Р.* Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

308. *Халидова М.Р.* Лукман-врачеватель // Проблема мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

309. *Халидова М.Р.* Пейгамбар и голодный дух // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

310. *Халидова М.Р.* Демонологический персонаж «Мать болезней» и его магические функции // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989.

311. *Халидова М.Р.* Демонологические рассказы // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.

312. *Халилов Х.М.* Авдал // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

313. *Халилов Х.М.* Социальные мотивы в волшебных сказках народов Дагестана // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана / Отв. ред. *А.М. Аджиев*, сост. *А.М. Ганиева*. Махачкала, 1987.

314. *Халипаева И.А.* Три брата, сестра и Энем // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

315. *Харатьян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // СЭ. 1980. № 2.

316. *Черчиев А.М.* О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

317. *Чурсин Г.Ф.* Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК. Махачкала, 1929. Вып. 46.

318. *Шемшединов А.* Легенды и сказания кумыков // ЭО. 1905. № 2-3.

319. *Шихсаидов А.Р.* О проникновении христианства и ислама в Дагестан // Учен. зап. ИИЯЛ Даг. филиала АН СССР. Махачкала, 1957. Т. 3.

320. *Юсим М.А.* Ведьмы // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. *С.А. Токарев*. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 226-227.

321. *Якушенков С.Н.* «Вертикальная» экология и семантика пространства в представлениях аймара // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988.

#### **Тезисы докладов:**

322. *Котович В.М.* Образ богини-матери в древних писаницах горного Дагестана и некоторые параллели ему в мифологии и фольклоре // Фольклор и историческая действительность: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Махачкала. 1976.

323. *Мусаева М.К., Магомедханов М.М.* Родильные обряды горских евреев Дагестана // Четырнадцатая ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике: Тезисы. М., 2007.

324. *Семенов И.Г.* Персонаж горско-еврейской демонологии Хюрсек // Тезисы докладов VI Конгресса этнографов и антропологов России. СПб., 2005.

325. *Сефербеков Р. И., Мусаев Ш. Г.* Боги и демоны даргинцев-цудахарцев // Нравы, традиции и обычаи народов

Кавказа: (тезисы общероссийской конференции). Пятигорск, 1997.

326. *Сефербеков Р.И.* Пантеон и пандемониум народов Дагестана: становление, развитие, распад // IV Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Нальчик, 20-23 сентября 2001 г. М., 2001.

327. *Сефербеков Р.И.* Бранные выражения и формулы запугивания как источник по реконструкции мифологических персонажей народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002.

328. *Сефербеков Р.И.* Проблемы типологической классификации мифологических персонажей народов Дагестана // Историческая наука Дагестана: Тезисы докладов научной сессии. Махачкала, 2003.

329. *Сефербеков Р.И.* К характеристике мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Лавровский (среднеазиатско-кавказских) чтений 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003.

330. *Сефербеков Р.И., Махмудова Э.М.* Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005.

331. *Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А.* Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007.

332. *Сефербеков Р.И.* Труды И.Ш.Анисимова как источник по мифологии горских евреев // Тезисы докладов региональной научной конференции «История, историография и этнография горских евреев». Дербент, 29-30 марта 2009 г. Дербент, 2009.

333. *Seferbekov R.* Мифологический образ Ол – демона-антагониста беременных, рожениц и новорожденных – в верованиях татов Дагестана // The 1st International conference on tati studies 16-17 may, 2014, Yerevan. Yerevan, 2014.

334. *Seferbekov R.* К итогам 20-летнего изучения мифологических персонажей народов Дагестана // ABSTRACTS 20

Years of Iran and the Caucasus: A Breakthrough International Conference Dedicated to the 20th Anniversary of IRAN AND THE CAUCASUS. Aghveran, Armenia. 21-23 October, 2016. С. 52-53.

335. *Сефербеков Р.И.* Опыт реконструкции пантеона и пандемониума народов Дагестана // Научная конференция АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОГРАФИЯ КАВКАЗА И КРЫМА, посвящённая 80-летию со дня рождения профессора *А.В. Гадло* (1937–2002): Тезисы докладов / Отв. ред. *А.Г. Новожилов*. 6–8 апреля 2017 года. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2017. С. 94-97.



Петроглиф на стене жилища в с. Сомода Шамильского района Республики Дагестан

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4
ГЛАВА 1. ТИПОЛОГИЯ ПЕРСОНАЖЕЙ НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ .....	9
ГЛАВА 2. ПЕРСОНАЖИ НИЗШЕЙ МИФОЛОГИИ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА .....	17
§ 1. «ДОМОВЫЕ ЗМЕИ» .....	17
§ 2. ДОМОВЫЕ .....	62
§ 3. ДЕМОНЫ-АНТАГОНИСТЫ БЕРЕМЕННЫХ, РОЖЕНИЦ И НОВОРОЖДЕННЫХ .....	141
§ 4. ДЕМОНЫ БОЛЕЗНЕЙ .....	192
§ 5. ДЕМОНЫ КЛАДБИЩА .....	215
§ 6. ВЕДЬМЫ.....	232
§ 7. ДЖИННЫ И ШАЙТАН .....	259
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	327
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:.....	331

Дизайн обложки – Д.А. Зулумханов.  
Мифический персонаж на обложке заимствован из  
«Энциклопедии сверхъестественных существ» /  
Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997.

## Научное издание

---

Формат 60x84 1/16. Усл.печ.л 22,5. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная. Тир. 300 экз.  
Размножено ИП «Зулумханов Д.А.», Махачкала, ул. Али-Гаджи Акушинского 11К  
✉ [24tipo@gmail.com](mailto:24tipo@gmail.com) © tipograph24



**Сефербеков  
Руслан Ибрагимович**

Ведущий научный сотрудник  
Института истории, археологии и  
этнографии Дагестанского феде-  
рального исследовательского  
центра РАН. Доктор историчес-  
ких наук. Автор 270 публикаций  
по истории и этнографии народов  
Дагестана.

