

902.7 (11.51)
С-33

Р. И. СЕФЕРБЕКОВ

**ТРАДИЦИОННЫЕ
РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
ТАБАСАРАНЦЕВ**



instituteofhistory.ru

ББК
63.5(2Р-6Д)
С-33

Рецензенты:

кандидат исторических наук **Б.М.Алимова**
кандидат исторических наук **З.Б.Рамазанова**

Литературный редактор:

кандидат филологических наук **Ф.Х.Мухамедова**

*Рекомендовано к изданию ученым советом
Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН*

СПОНСОР ИЗДАНИЯ:

МУСАЕВ ШАРАПУТДИН ГАДЖИЕВИЧ.

**депутат Народного Собрания Республики Дагестан,
президент Федерации бокса Дагестана**

С-33 Р.И.Сефербеков. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными)/ Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Махачкала, 2000. 60 с.; илл.

В работе исследуются языческие мифологические персонажи табасаранцев и верования, связанные с животными. На основе разработанных автором критериев и базовых оснований реконструируется пантеон и пандемониум табасаранцев с их типологической классификацией. Прослежены реликты древних форм религиозных верований — тотемизма, промыслового культа, зоолатрии и т.п.

R.I. Seferbekov. Traditional religious conceptions of the Tabasaranians:

Heathen mythological characters of the Tabasaranians and beliefs connected with animals are studied in this work. Pantheon and pandemonium of the Tabasaranians with their typological classification are reconstructed on the base of criteria and foundations worked out by the author. Relics of ancient forms of religious beliefs - totemism, hunting cult etcetera are retraced.

0505000000
ISBN 5-297-01278-3

© Сефербеков Р.И., 2000

Рисунки художника Магомедали Малагитинова
Тираж - 500 экз

ББК
63.5(2Р-6Д)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ДАГЕСТАНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

С-33

Р. И. СЕФЕРБЕКОВ

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТАБАСАРАНЦЕВ

(БОГИ И ДЕМОНЫ; ВЕРОВАНИЯ,
СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНЫМИ)

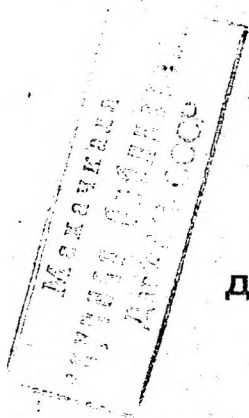
Ответственный редактор:
доктор исторических наук М.О. Османов



instituteofhistory.ru

Махачкала
2000

1629573



*Посвящаю памяти моего деда Абдуллы СЕФЕРБЕКОВА (1909-1943)
- младшего лейтенанта, командира взвода снайперов, награжденного орденами
Красного Знамени и Красного Знамени Монгольской республики*

ВВЕДЕНИЕ

Одной из задач этнографической науки является исследование духовной культуры этносов, составной частью которой являются традиционные религиозные представления. Они включают в себя земледельческо-скотоводческие обычаи и обряды, обряды вызывания дождя и солнца, мифологические верования, культ животных, обряды, связанные с рождением, браком и смертью человека, почитание воды, дерева, камня и других объектов природы и поклонение им. Такое исследование приобретает особое значение и актуальность в нынешних условиях обострения этнического самосознания, этнокультурных преувеличений и искажений в сторону этноцентризма, с одновременным наступлением на общедагестанский характер культуры наших народов, активизации проявлений религиозного экстремизма.

Данная работа является частью общей темы "Традиционные религиозные представления табасаранцев", выполнявшейся автором на протяжении 1994-1997 гг. в качестве плановой научно-исследовательской работы и состоявшей из следующих глав:

1. Аграрные культы¹.
2. Боги и демоны.
3. Верования, связанные с животными.
4. Семейно-бытовые обряды².
5. Культ объектов природы.

Целью данной работы является реконструкция мифологических персонажей первобытного общества времен культа природы и установление возможно более полного былого языческого пантеона и пандемониума раннеклассового общества, почти исчезнувших под воздействием процесса исламизации VII-X вв., вытеснившей (или синтезировавшей) многих богов и демонов табасаранцев. Исходя из разработанных нами критериев и базовых оснований, мы намерены дать характеристику и произвести типологическую классификацию реконструированных мифологических персонажей.

Источником этой реконструкции служат дошедшие до нас обряды, обычаи, праздники, некоторые жанры фольклора, лексика и фразеология табасаранцев, в которых законсервирована информация о языческих богах и демонах табасаранцев.

В ходе исследования предполагается провести аналогии и параллели языческих мифологических персонажей табасаранцев с таковыми у других народов Дагестана и Северного Кавказа, выявить общее и особенное в закономерностях становления, развития и деградации пантеона и пандемониума. Изучение мифологических персонажей родственных народов Дагестана и Северного Кавказа, сравнительный анализ их образов, характеристик и функций позволит проследить этногенетические, демографические и другие процессы на уровне сложения, существования и распада прасеверокавказской и прадагестановайнахской этнической и языковой общности.

Другой целью данного исследования является реконструкция отголосков таких ранних форм религии как тотемизм, промысловый культ, зоолатрия. Опираясь на закодированную информацию, содержащуюся в наскальных рисунках, а также — праздники, обряды и обычаи, ономастику, жанры фольклора и т.д. будут изучены верования табасаранцев, связанные с животными.

Несмотря на то, казалось бы формальную независимость и самостоятельность материала разделов, на которые делится данная работа, они все же структурно взаимосвязаны. И не только потому, что в них обоим исследуются ранние формы религии, доносящие до нас информацию о духовной жизни, идеологических представлениях, элементах положительных знаний о мире первобытных охотников и древних земледельцев и скотоводов, но и потому, к примеру, что некоторые животные выступали зооморфными ипостасями богов и демонов, других мифологических персонажей.

Насколько нам известно, полного и целенаправленного исследования пантеона и пандемониума табасаранцев, а также их верований, связанных с животными, ранее никем не предпринималось. Отдельные аспекты исследуемой проблемы вкратце затрагивались А.О.Булатовым³, Б.М.Алимовой⁴ и нами⁵.

В заключение хотелось бы выразить благодарность и признательность за ценную методическую и научную помощь и консультации, оказанные при подготовке работы к изданию и ее редактировании доктору исторических наук М.О.Османову и кандидату филологических наук Ф.Х.Мухамедовой. Благодарим наших рецензентов — кандидатов исторических наук Б.М.Алимову и З.Б.Рамазанову, а также научных сотрудников отдела этнографии Института ИАЭ и информаторов.

¹ Эта глава была издана в виде самостоятельного исследования. См.: Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995.

² Последние две главы также изданы в виде монографии. См.: Алимова Б.М., Булатов Б. Б., Сефербеков Р.И. Из истории духовной культуры табасаранцев (традиционные верования, обычаи и обряды). Махачкала, 2000.

³ См. Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — нач. XX века. Махачкала, 1990.

⁴ См. Алимова Б.М. Табасаранцы. Историко - этнографическое исследование. XIX- нач. XX в. Махачкала, 1992. С. 224-233.

⁵ См.: Сефербеков Р.И. Пантеон и пандемониум табасаранцев // Тезисы докладов региональной научной конференции молодых ученых, посвященной гуманитарным исследованиям. Махачкала, 1995; Он же. Номенклатура теонимов народов Дагестана // Тезисы докладов Девятого международного коллоквиума Европейского общества кавказоведов. 15-19 июня 1998 г. Махачкала, 1998; Он же. К характеристике некоторых мифологических персонажей табасаранцев // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 1996-1997 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 1998; Он же. Боги и демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1999. № 5; Он же. Пантеон богов народов Дагестана (типологическая классификация) // Тезисы докладов всероссийской научной конференции "История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время". Пятигорск, 2000 и другие.



Антропоморфный надмогильный памятник XI-XIII вв. с "плечами" близ с. Чувек Хивского района. Фото 1998 г.



Священное грушевое дерево у могилы святого недалеко от с. Кандик Хивского района. Фото 1998 г.

БОГИ И ДЕМОНЫ

О существовании в прошлом у табасаранцев пантеона богов и пандемониума свидетельствуют многие обычаи, обряды и праздники, некоторые жанры фольклора, определенная лексика и фразеология, донесшие до нас образы целого ряда языческих персонажей. Отсутствие полноты картины объясняется более чем тысячелетней традицией исповедания ислама (и господства исламской культуры), боровшегося с прежними языческими культами, многие из которых оказались впоследствии забытыми или же сохранились в неполном и фрагментарном виде. Основная задача исследователей в этой связи состоит в реконструкции тех мифологических персонажей, которым табасаранцы поклонялись или, наоборот, опасались в период господства у них язычества. Воссоздание пантеона богов и пандемониума табасаранцев затруднено отсутствием какой-либо установленной их классификации. Поэтому она проводится нами пока условно. В этой связи представляется правомерным деление всех мифологических персонажей по иерархии, так как "уже с низших ступеней цивилизации начинают зарождаться основы некоторой иерархии божеств, стремление подчинить одних богов другим"¹. Необходимо также помнить и том, что "представления о собственных богах у древних дагестанцев были не более чем отражением самих себя и своего общества в идеале"² и что человек создавал "своих богов по своему подобию"³.

Критерием иерархии богов и демонов должны, вероятно, служить пространственно-временные параметры: место, какое они занимали в традиционной трехчленной (верхний мир — небо, средний мир — земля, нижний мир — подземное царство, преисподняя) структуре космоса по вертикали⁴, архаичность, значимость их влияния на человека и общество. Исходя из имеющейся у нас неполной информации, структурная соподчиненность богов табасаранцев предстает в следующем виде: а) персонифицируемые небо, небесные светила и атмосферные явления; б) верховный бог пантеона; в) боги, ведающие стихиями, животным и растительным миром, ремеслами, впоследствии исламизированные (по наименованиям и некоторым функциям); очень близко к этим богам стоят святые; г) аграрные боги и духи растительности. В приведенную структуру укладывается и типологическая классификация по масштабу влияния, образующая еще один ряд. По масштабу влияния можно выделить: а) общетабасаранских богов; б) богов-патронов союзов сельских обществ и отдельных (групп) сел.

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 духи⁵. 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 демонов⁶. 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 людям")⁷ и реже добродетельных человеку, а в отдельных случаях сочетающих эти и другие черты (синкретизм, амбивалентность и полифункциональность некоторых демонов). Еще один важный аспект классификации демонов — пространственные характеристики, выраженные в бинарной оппозиции *близко-далеко*, и локусность ("каждому пространству соответствует определенный хозяин /в лесу — леший, в реке — водяной, в доме — домовый и т. д. /"⁸); "баня — жилье банного духа, рига — духа риги, хлев — дворового, печь и порог — домового"⁹). К этому же разряду систематизации можно отнести и классификацию по степени близости к человеку, т. е. населяющие: а) освоенное человеком пространство (жилой дом и его двор, село и его окрестности); и б) неосвоенное (за селом, рекой, в лесу, в горах и т. д.) и даже враждебное (кладбище) пространство.

Вполне естественно деление мифологических персонажей по признаку пола: *мужской-женский*. 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"¹⁰. В последних оппозиция "женский", как правило, связана с негативным, потусторонним (сравните ряды: женский — левый — внутренний — закрытый — чужой — "нечистый"¹¹; женский — левый — плохой — мертвый — западный — нелицевой¹²). Интересно отметить в этой связи, что большинство досшедших до нашего времени табасаранских богов (исключая аграрных) — мужского рода, а демонов — женского (или сочетают в себе оба эти признака, т. е. андрогинные), что связано с естественно-историческим переходом человечества от материнского рода к отцовскому, а с переходом к патриархату женское начало "в религии вытесняется мужским, женские духи превращаются в мужских"¹³, 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"¹⁴. Таким образом, "общей тенденцией развития мифологических систем является (при их распаде) "превращение" богов в демонов и сохранение последних только в качестве злых демонов"¹⁵. Это справедливо и по отношению к божествам и демонам табасаранцев и других народов Дагестана, в демонических персонажах которых угадываются черты богов (женского рода) времен культа природы.

Возвращаясь к демонам, отметим, что они, как и боги, также имеют свой масштаб влияния (бытования), который охватывает рамки отдельных (групп) сел, союзов сельских обществ, всего этноса или даже восходит к более древним этническим общностям (пралезгинская, прадагестанская и другие подобные языковые и этнические общности).

Исходя из вышеизложенного, можно констатировать, что основными свойствами (базовыми основаниями) типологической классификации демонов табасаранцев выступают разноплановые характеристики — этические категории, пространственность и локусность, степень близости к человеку, пол, масштаб влияния.

Руководствуясь перечисленными аспектами оснований, демонологию табасаранцев можно представить в следующем виде: а) домовые змеи; б) домовая; в) демоны-антагонисты рожениц; г) демоны, олицетворяющие болезни; д) демоны кладбища.

Приступая к конкретной характеристике табасаранских языческих богов и демонов, следует указать, что во многих случаях мы придерживались схемы описания мифологических персонажей, предложенной Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой¹⁶.

БОГИ

Персонифицируемые небо, небесные светила и атмосферные явления. Наиболее древними богами табасаранцев, как и у других народов мира¹⁷, были олицетворяемые небесные светила — солнце ("ригь") и луна ("ваз"). В основе олицетворения небесных светил, атмосферных явлений и тому подобных, лежит культ природы, т. е. восприятие природы как живого организма, который не только живет самостоятельной жизнью (аниматизм), но также одушевлен и наполнен различными духами (анимизм)¹⁸. У табасаранцев солнце и луна находятся в оппозиции (и, вероятно, положили начало вообще всем семиотическим бинарным оппозициям) по признакам родства и пола. На основании мифов, записанных нами в различных селах, луна произошла от солнца, это сын и мать (Межгюль), солнце — девушка, луна — парень, это сестра и брат (Татиль), солнце — мать, луна — сын; сестра и брат (Чувек), солнце — девушка, луна — парень, друг за дружкой гонятся (Верхний Ярак). Имеются мифы, в которых присутствует мотив инцеста и которые, вероятно, отражают время неупорядоченных половых отношений в первобытном человеческом коллективе. В соответствии с мифом, записанным в с. Лака, солнце — сестра, луна — брат, брат был влюблен в сестру, та полюбила другого и убежала из дома пока брат спал. Проснувшись ночью, брат стал искать ее, но не нашел. С тех пор солнце стало выходить днем, когда брат ее спит. В этом же селе записан и другой миф с инверсией полов светил: солнце — брат, луна — сестра, брат влюблен в сестру и домогается ее. Та убегает и прячется от него днем, а выходит ночью, когда брат спит. Мотив инцеста присутствует и в рутульском предании о том, как сестра, обидевшись на домогательства брата, ударила его половником и убежала, превратившись в солнце. Брат становится луной и пытается догнать сестру — солнце¹⁹. Лезгины считали луну братом, солнце — сестрой; а пятна на луне — пощечинной, полученной от сестры²⁰. Этот же мотив зафиксирован в мифологии и других народов мира, в частности у эскимосов²¹. Так, у племени мбокоби в Южной Америке луна играет роль мужа, а солнце — его жены. В мифологии алгонкинов солнце, наоборот, выступает как муж, а луна как жена. У индейцев оттава солнце и луна описываются как брат и сестра. У египтян Озирис и Изиды были в то же время солнцем и луной, братом и сестрой, мужем и женой²². В большинстве случаев роль луны в религиях мира соответствует ее положению в природе. Она занимает место божества, подчиненного солнцу²³. Культ солнца и у табасаранцев был "значительно сильнее лунного"²⁴.

Таким образом, степень родства и пол в оппозиции *солнце — луна* у табасаранцев определяются соответственно: мать — сын, сестра — брат, девушка — парень²⁵.

Этиологические мифы, объясняющие наличие пятен на лике луны, также многообразны. В незапамятные времена была битва между космическими богами, и пятна на луне — это раны, полученные ею в битве (Лака). Луна хвасталась, что она красивее солнца, а оно в сердцах ударило луну по лицу куском овчины ("кьяр"), которым белят стены (Хив, Межгюль). При побелке стен солнце попросило воды, а луна не поддала, за что возмущенное солнце ударило по лицу луны куском овчины (Ляхля, Верхний Ярак). Раньше солнце и луна светили одинаково ярко. Архангел Джабраил ударил крылом луну, отчего на ней появились пятна, она стала светить более тускло и появляться только в вечернее время (Татиль). Схожий миф записан Б. М. Алимовой. Было время, когда "и луна светила, как солнце, и ходили они вместе. И был на земле все время день. Люди были в постоянном движении, суетились, они не знали покоя. Богу стало жалко людей, он решил дать людям покой и с этой целью превратил одно солнце в луну. И с тех пор стали чередоваться на земле день и ночь"²⁶. Имеются и клятвы, связанные с этими светилами: "Вазлиинди ху апурза" ("Клянусь луной"), "Ригьинди ху апурза" ("Клянусь солнцем")²⁷, "Ригьдин гьякьнинди" ("Клянусь солнцем")²⁸ (повсеместно); "Ригьар-вазари узуз йиври!" ("Пусть меня поразят солнце и луна!") (Хив); "Ригьна ваз гьалум ишриуз!" ("Пусть не светят мне более солнце и луна!") (Верхний Ярак).

Затмения солнца и луны рассматривали как божью кару, знак того, что люди нравственно испортились, стали грешны. Для того, чтобы светила вышли из затмения (их "отпустило"), повсеместно молились Богу, стреляли в небо из ружей, выкидывали на крышу белое полотенце, рубили пополам серебряные

монеты. Впоследствии эти половинки пришивали сзади к левому плечу на одежде ребенка, когда у него болели глаза (Хучни) или от сглаза (Верхний Ярак). Имелись и определенные табу, связанные с солнцем и луной. Так, при восходе и заходе солнца нельзя было выполнять какие-либо работы, связанные с шитьем или резанием. (Яргиль), повсеместно при заходе солнца не одалживали огня или чего-либо из продуктов из боязни обеднеть (в с. Чувек этот запрет не распространялся на родственников). Как и в небо ("зав", небеса — "завар"), в солнце и луну нельзя было стрелять из ружья — это расценивалось как стрельба в Бога. Впрочем, нарушение табу допускалось в неординарных ситуациях — на празднике Эбелцан, во время свадеб и рождения ребенка, а также при затмении светил. Сохранились предания, повествующие о каре за нарушение табу. Так, в с. Ничрас жил некий Урумхан (реальное лицо, умершее в 1940-х гг.), который, как говорят, не верил в Бога, стрелял в солнце и луну, в небо во время дождя. Когда он умирал, то попросил, чтобы в могилу вместе с ним положили и топор, чтобы было чем обороняться от чертей на том свете. Его просьбу исполнили, но могилу после похорон не зарыли. Приходят на следующее утро к могиле и видят: в наказание за богохульство и грехи при жизни Бог насадил его на топор вместо топорщика (Нижний Ярак). В другой мифе повествуется об одном богаче, у которого что ни день, то не переводились в доме гости. Раздосадованный этим обстоятельством богач обратился за советом к мудрому старцу, как отвести гостей от дома. Тот долго отговаривал богача от необдуманного шага, но в конце концов, уступив его настойчивости, посоветовал выстрелить из ружья в восходящее солнце. Богач так и поступил. И, действительно, гости перестали приходить в дом, но пропало и богатство. Озадаченный этим, он вновь обратился за разъяснениями к старцу. Тот сказал ему: "Ничего не поделаешь. Видимо, ты попал в ногу Красному быку" (Хив). В этой мифе налицо сложная опосредственная связь с солнцем (Красный бык) богатства и благополучия, которые приносит в дом гость. "Хялижв — хулан берекет ву"³⁰ ("Гость — благополучие /достаток/ дома"), — гласит табасаранская поговорка. Кстати, представление о солнце как "быке неба" имелись и в мифологии Древнего Египта³¹. Мотив кары жителей прежнего сел. Гурхун за стрельбу в солнце и луну и другие неблагоприятные проступки описан и другими авторами³².

Продолжая тему космогонических воззрений, отметим, что у табасаранцев имелась вера в существование 7 небес и 7 земель ("ургур завар, ургур жилар"), что закрепилось в клятве: "Ургур завар, ургур жилар узуз гьалум ишри!" ("Чтоб мне не видать 7 небес и 7 земель!") и проклятии: "Ургур завариан, ургур жилариан (зигривун) гурбагур ишривун!" ("Чтобы ты /тебя/ провалился /затянуло/ сквозь 7 небес, 7 земель!"). Небеса эти будто бы сделаны из золота, серебра и других металлов. Расстояние от земли до неба 500 лет, если идти пешком (Татиль). У моря небо и земля сходятся. Восход солнца — один конец неба, закат — другой (Верхний Ярак).

Млечный путь — это "Дорога пророка" ("Пейгьамбрин рякъ"), "Дорога, по которой шел пророк Мухаммед к Аллаху для получения божественного откровения и священного писания мусульман", "Тело пророка Соломона ("Сулейман-пейгьамбар"), которое служило мостом на землю для животных, сотворенных Аллахом" (Лака); "Дорога овец пророка" ("Пейгьамбру марчар ктау рякъ") (Хив); "Место, где дочь пророка рассыпала солому из корзины" ("Пейгьамбрин шуру мугриан нахьвар тарахьи йишв") (Татиль); "Место, где рассыпали солому (райские) гурии, пери" ("Гури-перьяри нахьвар тарахьи йишв") (Кужник).

По разному называли Млечный путь и другие народы Дагестана: лезгины — "К мельнице дорога"³³, "Путь пророка", "Путь отары овец", "Путь каравана", аварцы — "Коровий путь", кумыки — "Путь в Каабу". Наиболее архаичным представляется название этого созвездия у лакцев — "Дорога (бога) Аса"³⁴. Сиамцы называли Млечный путь Дорогой Белья Слонов, испанцы — Дорогой Сант-Яго, турки — Путем Пилигримов, сирийцы, персы и турки — Соломенной Дорогой³⁵.

Из звезд табасаранцы различали Полярную звезду ("Аку /Ваки/ хяд"), Венеру ("Зюгьре хяд"), созвездия Большой Медведицы ("Дига муччъур" — "Половник"), Плеяд ("Ражна хярар") и др. Считалось, что сколько людей, столько и звезд. У каждого человека своя звезда. Падает звезда — умер человек. Смотреть на падающую звезду — грех. Грех считать звезды — будут бородавки на руках.

Центральное место в культе небесных светил у табасаранцев занимало солнце — источник света и тепла³⁶, без которого невозможны достаток, изобилие урожая и приплод скота. Графически культ солнца отобразился в виде солярных (розетки, кресты, свастики, круги, ромбы и т. д.) и иных (например, в виде сюжета "бараньи рога")³⁷ знаков, которые встречаются в наскальных рисунках, на фасадах жилищ и культовых сооружений, надмогильных памятниках, коврах, одежде, домашней утвари, хлебе. Говоря о культе солнца, нельзя не сказать и о его олицетворении в обряде вызывания солнца. Им была "Гуни" или "Ригьдин жакул" ("Солнечная кукла"), которую наряжали в желтые (цвет солнца) одежды.

Среди персонифицируемых атмосферных явлений следует назвать радугу, которая в разных селах имела свои названия: "Ярхи риш" ("Длинная девушка") (Хив, Яргиль, Межгюль и др.), "Деркку (в с. Кандик — Яркку) чимир" ("Лук и стрела") (в большинстве сел), "Гандирижв" ("Ржавчина") (Хустиль), "Северка(н)" (Лака, Хоредж), "Чемра хярар" (Кужник). Этимология последних двух названий не ясна. Возможно, "Северка(н)" — имя собственное, если учесть, что в сс. Лака и Хоредж радуга воспринимается в женском образе. То, что солнце и радуга (а в прошлом, вероятно, и другие небесные светила и атмосферные явления) выступают в женском облике, свидетельствует об архаичности данных мифологических персонажей, возникших, по всей видимости, в эпоху материнского рода, когда "верховным божеством было женское божество"³⁸.

Персонифицировалась радуга и у других народов Дагестана. У лезгин она также называлась "Բարձր" ("Длинная девушка")³⁹, у лакцев — "Ссунул ккурту" ("Небесная дуга"), у даргинцев — "Цурхъѳ" , гидатлинцев — "Нуральбул хлуби" ("Светящийся столб"), у андийцев — "Цоборцив" ("Лук /дуга/ бога Цоб")⁴⁰. У русских радуга известна как лук, дуга, арка, коромысло, змей, кольцо, головная повязка, пояс, мост, престол⁴¹.

В аграрных обрядах табасаранцев большое значение придавалось символике цветов радуги (по преобладанию которых судили об урожае в предстоящем году) и ее расположению. Если концы радуги были обращены на юг, считали, что год будет благодатным (Кулик). Существовали представления о том, что концы радуги упираются в клад (Верхний Ярак), клад с золотом (Хив), золото (Чувек, Ничрас), золотое кольцо (Межгюль), драгоценные камни (Хоредж), ожерелье (Фурдаг, Кужник, Хараг).

Даргинцы считали, что у основания радуги находятся золотые ножницы или золотые ступка и пестик, и тот, кто овладеет ими, станет богатым и счастливым. По верованиям аварцев (сс. Чох, Гочоб, Орода, Мачада) концы радуги упираются в золотые ножницы⁴². По некоторым верованиям табасаранцев, радуга — это мост, соединяющий Бога с землей (Нижний Ярак), мост, на котором встретятся потерявшие друг друга сестра и брат (солнце и луна?), если найдут концы радуги (Лака). Интересно отметить в этой связи, что трактовка моста как образа "связи между разными точками сакрального пространства"⁴³ присуща и другим мировым мифологиям⁴⁴. Иногда мост, "направлен не по горизонтали, а по вертикали и соединяет землю с небом (частный случай — трактовка радуги как небесного моста), человека с богом, низ с верхом"⁴⁵.

Если сумеешь пройти под радугой, станешь богатым (Фурдаг, Кулик), желания исполнятся (Зирдаг), попадешь в рай (Кужник), мужчина превратится в "канатоходца" ("пяглевана")⁴⁶ (Уртиль), бесплодные мужчина выздоровеет (Лака), женщина забеременеет (повсеместно), а родившийся у нее ребенок будет угоден Богу (Межгюль). Кстати, в реальной жизни имелся обряд, когда бесплодная женщина, с разрешения канатоходца, проходила под канатом с тем, чтобы избавиться от болезни и иметь детей. Обычно канатоходцы неохотно разрешали им это делать, так как, вероятно, прохождение под канатом мешало и отвлекало канатоходцев, увеличивая риск сорваться с каната, а возможно, из суеверного страха, что бездетная унесет с собой частицу их удачи, везения, силы, удали.

Из представлений, что радуга — это канат, мост, переброшенный по небу, и что прохождение под радугой обеспечивает переход в иное состояние, следует, что она рассматривается (наряду с порогом, мостом, рекой, зеркалом и т. д.) и как граница между мирами: этот мир — тот мир (зарадужье). Таким образом, наряду с явной персонификацией ("Ярхи риш" /"Длинная девушка"/, возможно, и "Северка /н/"), отождествлением ее с "Луком и стрелами" ("Деркку чимир") — оружием Бога неба, радуга рассматривается и как граница между мирами.

Верховный бог пантеона. Эпоха первобытной родовой общины — это время формирования древних этнокультурных общностей, основных языковых семей, расовых типов, время интенсивных демографических и этногенетических процессов. Археологические данные показывают, что около 10-9 тыс. лет тому назад (VIII-VII тыс. до н.э.) в эпоху мезолита начался процесс формирования "пранахско-дагестанской этнической и языковой общности"⁴⁷. Процесс расхождения нахско-дагестанских языков и формирования современных дагестанских языков воссоздается на основе изучения культур эпохи средней и поздней бронзы конца III и II тыс. до н.э.⁴⁸ Разумеется, что определенный период времени выпадает и на существование пранахской, прааварской, прадаргинской и пралезгинской языковых общностей, которые также распались на современные дагестанские языки. З. К. Тарланов, основываясь на методе М. Сводеша, считает период второй половины I тыс. до н.э. временем распада восточнолезгинского языкового единства и образования отдельных восточнолезгинских (лезгинский, табасаранский, агульский) языков⁴⁹. По М. Е. Алексееву, начало распада пралезгинской языковой общности, имевшей место около 1 тыс. лет, падает на конец II — начало I тыс. до н.э.⁵⁰ В ходе этого распада "табасаранский язык стал выделяться в качестве самостоятельного языка"⁵¹ одним из первых⁵².

K IV — V вв. относится первое письменное упоминание о народе "таваспары" и стране "Таваспаран"⁵³.

Параллельно с этими процессами шло оформление пантеона божеств табасаранцев, который, как и у других народов мира, начал формироваться с разложением первобытного общества и утвердился с возникновением раннеклассового общества. Как известно, основное содержание религии эпохи разложения родового общества составляет "процесс постепенного перехода от матриархальных образов культа природы и стихий к политеистическому культу"⁵⁴. Для Дагестана процесс разложения первобытного общества и становления раннеклассового общества начался на рубеже раннего среднебронзового века в конце III тыс. до н.э. и завершился только в железном веке в конце I тыс. до н.э., затянувшись здесь на 2 тысячелетия⁵⁵. Верхние рамки этой датировки конкретизируются М. С. Гаджиевым албано-сарматским периодом (III в. до н.э. — IV в. н.э.). Этот период рассматривается им "как завершающий этап процесса перехода от первобытности к цивилизации, к классовому обществу и к государственным формам социальной организации"⁵⁶. Зародившись сравнительно поздно и будучи слепком гражданского общества в идеале, табасаранский пантеон божеств не получил своей четко оформленной структуры с властью верховного божества над другими богами, что вообще характерно для мифологий кавказских народов⁵⁷. К тому же естественный процесс был нарушен (особенно в сер.VII-X вв.)⁵⁸ распространением ислама.

Верховным богом табасаранского пантеона был, по всей вероятности, *Умчар*. Прямого указания на это в исторических и иных источниках не имеется, поэтому реконструкция данного мифологического персонажа производится косвенно, в основном по данным языка. Сохранились благопожелания: "Умчари кюмек туври!"⁵⁹ ("Да поможет Умчар!"), "Умчари кьуват туври!" ("Да придаст силу Умчар!") и проклятия: "Умчари йивривуз!" ("Да ударит /поразит/ тебя Умчар!"), "Умчарин бала йивривуз!"⁶⁰ ("Да постигнет тебя кара Умчара!"), считающиеся в некоторых селениях (Кувиг) самыми тяжелыми. У женщин по отношению друг к другу или к детям имеется снисходительно-презрительное восклицание "Умч!" Примечательно, что сохранился топоним (теотопоним) с упоминанием имени этого бога: в 3 км к югу от с. Ляхла имеется покосный луг "Умчарин хяр" ("Луг Умчара"), который выкашивают только общественные пастухи. В остальное время луг служит местом выпаса общественного скота. Обращает на себя внимание подчеркивание примата общественного, что, вероятно, указывает на общеплеменной статус этого божества. Связь с сенокосением и пастушеством наталкивает на мысль об аграрной сущности Умчара. Одно из чудес света, по крайней мере в масштабах Кавказа, природный мост "Мучри гьяр", находящийся на территории Кайтагского района, в 100 м выше р. Рубас, также может быть связан с именем этого верховного бога. Возможно, что первоначально мост назывался "Умчарин гьяр" ("Мост Умчара"), но с течением времени закрытый слог *Ум-* мог метатезироваться в открытый слог *Му-*, который после выпадения гласного *а* перед сонорным согласным и привел к теперешнему наименованию "Мучри(н) гьяр", которое, кстати, никак не переводится ни с табасаранского языка, ни с кайтагского диалекта даргинского языка.

С принятием ислама имя прежнего верховного языческого бога становится "одним из 99 имен Аллаха", синонимом Аллаха: "Умчар — Аллагьдин чьур ву" ("Умчар — имя Аллаха"), — говорят старожилы. Сохранился составной теоним "Умчар-Аллагь", в котором слиты воедино два верховных бога разных (табасаранского и арабского; языческого и исламского; политеизма и монотеизма) и противоположных (если даже не враждебных) мифологических и религиозных систем. Именно в смысле синонима слова "бог" зафиксировали теоним Умчар П. К. Услар⁶¹ в 1870-1875 гг. и А. Н. Генко в 1934 г. Последний писал в своей неизданной рукописи табасаранско-русского словаря: "Умчар — бог; слово почти забытое, сохранилось только в выражении: "Умчари йивривуз!" — "Да поразит тебя Умчар!" (бранное выражение)"⁶².

Синонимами Аллаха являлись наименования верховных языческих божеств и у некоторых других народов Дагестана: Гьуцар — у лезгин⁶³, Зал — у лакцев⁶⁴, Цюб — у народностей аваро-андо-дидойской и нахской языковых групп⁶⁵.

Предположение о том, что Умчар мог быть верховным богом языческого пантеона табасаранцев, носит гипотетический характер, которое, однако, имеет свое обоснование. Высказывая данное соображение, мы исходили из того, что имя не всякого языческого бога сохраняется в народной памяти при более чем тысячелетнем господстве ислама, да еще в смысле равнозначном, тождественном Аллаху. Логично предположить, что таковым могло быть только имя верховного бога пантеона, большинство имен богов которого вытравила, а некоторые, наиболее устойчивые, и сохранила в трансформированном или исламизированном виде мусульманская религия. Проклятие: "Да поразит тебя Умчар!" наводит на мысль о том, что верховный бог Умчар сочетал в себе и функции громовника. Такое совмещение функций характерно, например, для лезгин, у которых верховным богом был Алпан, с которым было связано проклятие: "Пусть тебя ударит Алпан!"⁶⁶. У русских Перун являлся персонификацией грозного неба с громом и молнией⁶⁷, у греков Зевс был верховным божеством с эпитетами "громовержец, насылатель ветров, дождей и ливней"⁶⁸.

В отдельных развитых мифологических системах или, наоборот, с деградацией пантеона функции верховного бога и бога-громовника могут дифференцироваться. Например, у лакцев верховным богом был Зал⁶⁹, божеством грома и молнии — Асс (у цахуров — Арш)⁷⁰, а божеством дождя — Зювил⁷¹. У вайнахов главным богом был Диела, а богом неба, молнии и грома — Сиели⁷². У черкесов верховным богом неба был Тхашуо, а божеством молнии — Шибле⁷³.

Проклятие "Да поразит тебя Умчар!", вероятно, подразумевало: "Да поразит тебя небесным огнем (молнией) Умчар!", ибо бог, обитающий на небесах, мог покарать человека только при помощи меч-молнии или огненных стрел-молний, метая их рукой или при помощи лука. Такое миропонимание (бог неба натягивает лук-радугу и посылает огненную стрелу-молнию или машет мечом-молнией)⁷⁴ в определенной степени закрепилось и в мифологическом понятийном аппарате табасаранцев: одним из общеупотребительных названий радуги является "Деркку чимир" ("Лук и стрела"), а молния называется "кьюркьлин ца" ("клубок /сплетение/ огня"). Аналогичные представления бытовали и у других народов. Так, у даргинцев-цудахарцев молния называется "цабла бартта" ("дождевой топор"), с ней связано проклятие: "Да поразит тебя дождевой топор!" В анчихском говоре каратинского диалекта аварского языка радуга именуется "хелчан" ("меч"). У вайнахов по имени бога молнии Сиели радугу называли Сиели-ат (т. е. лук Сиели), а молнию — Сиели-хашк (головешка Сиели)⁷⁵. Громовым богом индусов был небесный бог Индра, лук Индры — радуга⁷⁶. Довольно полно культ природы, одушевление стихий выражены у славян: "Торжественно-могучее явление грозы, несущейся в воздушных пространствах, олицетворялось ими в божественном образе Перуна-Сварожича, сына прабога Неба; молнии были его оружие — меч и стрелы; радуга — его лук; тучи — одежда или борода и кудри; гром — далеко звучащее слово, глагол божий, раздающийся свыше; ветры и бури — дыхание; дожди — оплодотворяющее семя"⁷⁷.

Таким образом, у табасаранцев, как и у других народов Дагестана и мира, олицетворяемые атмосферные явления — радуга и молния, мыслились как "лук и стрела", "клубок огня", коими бог неба поражал, карал ослушников и грешников. Вероятно, среди атрибутов верховного бога у табасаранцев был и меч. Однако упоминание о нем как атрибуте бога в мифологии табасаранцев не сохранилось. Зато сохраняющийся и поныне культ меча в с. Чурдаф наводит на мысль: а не является ли меч атрибутом бывшего языческого бога-громовержца, вытесненного исламом. Одно из преданий гласит, что враги обходили стороной с. Чурдаф, так как их поражали молнии (небесный огненный меч?). Это предположение имеет и свои аналогии: "В числе метафор, уподобляющих молнию оружию, встречаем также блестящий меч. . . Скифы чтили своего молниеносного Дива под символом старого железного меча, воткнутого в землю перед судьей. . ."⁷⁸ В отношении убитых молнией в разных селах приводятся различные доводы: "Убитый молнией приравнивается к "шагьиду" (убитому за веру), который после смерти попадет в рай" (Кужник, Чувек), "Убитого молнией адский огонь не коснется" (Хараг), "Таким образом Бог забирает к себе лучшего" (Нижний Ярак), "Молния убивает грешника" (Хив, Ничрас), "Если бы был хорошим человеком, молния не ударила бы" (Татиль). Человека, пораженного молнией, повсеместно закапывали в землю, считая это действенным средством для излечения от грозового разряда. В соответствии с мусульманскими канонами, домашняя скотина и дичь, убитая молнией, приравниваются к падали ("мурдал"), а их мясо запретно ("гъарам") для употребления в пищу. Тем не менее в определенных неординарных ситуациях этот запрет (как и запрет на употребление мяса, сала и жира медведей, барсука и других плотоядных хищников и птиц) нарушался. Так, более 20 лет назад в с. Чувек молнией были убиты два буйвола, мясо которых как лекарственное было разобрано страдающими бесплодием женщинами из окрестных сел. Повсеместно существует мнение, что в том месте, куда ударила молния, находится железо (возможная трансформация представления о том, что молния — это кусок железа). В народной медицине при грибковых заболеваниях ног рекомендовалось пройти утром по росе в том месте, куда ударила молния (Яргиль).

Таким образом, можно констатировать, что Умчар являлся верховным богом-громовержцем. Его имя, дошедшее до нас в теонимах и топонимах, благопожеланиях и проклятиях, все еще свежо в народной памяти.

Исламизированные боги. После принятия ислама образы многих языческих богов были поглощены или вытеснены образами исламских пророков, ангелов и святых со сходными функциями и характеристиками. "Существа, которые, например, в мусульманской религии называются ангелами, святыми, демонами, должны при тех же их определениях в политеистических системах называться боже-ствами"⁷⁹, — отмечал Э. Б. Тайлор. Наиболее отчетливо это видно на примере "хозяев" стихий, животного и растительного мира, патронов ремесел и т. д., перечисленных ниже.

1. Архангел Джабраил — вестник, посредник между Богом и людьми ("Джабраил-пейгъамбар — Алгагъдинна адмирин илчи").

2. Пророк Хизри — хозяин суши, земли ("Хизри-пейгъамбар — къураматдин, жиларин эйси").

3. Пророк Юнус — хозяин воды, морей ("Юнус-пейгъамбар — штарин, гюлерин эйси").

4. Пророк Исафил — ведающий землетрясениями ("Исафил-пейгъамбар — жилар тлурччур").

5. Ангел Микаил — хозяин трав, листы, ветров ("Микаил-малаик — укларин, клажарин микларин эйси") (Зильдик).

6. Пророк Сулейман — хозяин всех зверей и птиц и 18 тысяч видов всего живого, знающий язык зверей и птиц ("Сулейман-пейгъамбар — гъяйванатаринна 18 агъзурин аламдин эйси, гъяйванатарин члал агъюр") (Яргиль, Межгюль).

7. Пророк Рьяад — повелитель ветров, погоняющий облака. Молнии — его плоть ("Рьяад-пейгъамбар — микларин эйси, дифар хъаърур. Къюрклин цийир дугъан гъирмаж ву") (Татиль).

Обращает на себя внимание, что хозяйева локусов и стихий у табасаранцев оказались полностью вытеснены мусульманскими мифологическими персонажами мужского пола, тогда как сохранившиеся языческие персонажи у других дагестанских народов (Мать леса — "Рохил эбел" /авар. /; Мать земли — "Ракул эбел" /авар. /, "Ер анасы" /кум. /; Мать ветров — "Гьорол эбел" /авар. /, "Чассаж" /лак. /, "Обуркуртка" /ног. /, "Дардза-нянильг" /чечен./⁸⁰ и т. п.) предстают именно в женском облике, восходящем, по всей видимости, к Великой Матери, той архаичной Прародительнице, "которую уже три тысячи лет назад считали первоначальной основой Сущего и матерью всех позднейших богов"⁸¹.

Из богов-патронов ремесел у табасаранцев сохранились также в исламизированном (по именам и некоторым функциям) виде боги кузнечного ремесла Дауд и Гьяфис.

8. Пророк Дауд ("Дауд-пейгъамбар") — у народов, исповедующих ислам, почитается как покровитель металлургии и металлических инструментов⁸². У табасаранцев он к тому же наделен чертами демиурга и культурного героя. По преданию, Дауд был первым кузнецом. Он накалял до красна железо под мышкой и обрабатывал его кулаком на коленях. Однажды Дауд так сильно обжегся о железо, что с руки слезла кожа. В гневе он пожелал, чтобы и с железа такая же "кожа" слезла. С тех пор окалину считают кожей пророка Дауда. Так как Дауд уже не мог ковать железо прежними методами, он придумал клещи, прототипом которых послужили скрещенные лапы собаки (Джули). Довольно близок по содержанию и смыслу аналогичный миф у абхазов: "В старину, когда жили богатыри "нарты", был кузнец Айнар. Колени служили ему наковальней, а руки молотом и щипцами. На коленях он ковал оружие и разные железные вещи.

От него у абхазов, будто бы, и пошло кузнечное ремесло⁸³.

9. Ангел Гьяфис ("Гьяфис-малаик") — покровитель кузнечного дела. К нему обращаются с молитвой начиная работу в кузне и особенно при закаливании железа: "Я, Гьяфис, куват тув, кюмек апин!" ("О, Гьяфис, придай силу, помоги!") (Хив). Имя Гьяфис созвучно Гефесту — богу огня и кузнечного дела в греческой мифологии⁸⁴. Не исключено и заимствование в результате миграции мифологических сюжетов. Возможно, что Дауд и Гьяфис (по аналогии с богами нартского эпоса)⁸⁵ олицетворяли два поколения божественных кузнецов. Сохранение под исламской оболочкой языческих персонажей — первого кузнеца с чертами как демиурга, так и культурного героя, и покровителя кузнечества — не вызывает удивления: вплоть до 1950-х гг. кузня играла довольно значительную роль в хозяйственной и культурной жизни табасаранцев.

10. Из других исламских мифологических персонажей популярен святой Хидир-Неби. У лезгин он один из трех мифических братьев, покровитель неба, "спускавшийся" в день весеннего равноденствия на землю, чтобы вкушать ритуальное блюдо "гити"⁸⁶. У табасаранцев Хидир-Неби в образе нищего ходит по домам также в день весеннего равноденствия, во время праздника Эбелцан, и просит подаяние. Его надо от чистого сердца щедро одарить. Если Хидир-Неби доволен подношением, он благодарит хозяев и желает им счастья и достатка: "Бахтлу ишричву!" Если же хозяева скупы и черствы душой, он проклинает их и исчезает (Зильдик). Видимо, Хидир-Неби воплотил в себе характеристики бывшего аграрного божества с функциями патрона семьи.

11. Мифологические сюжеты о госте, который приносит в дом благополучие и отводит беду⁸⁷, воплощены у табасаранцев в преданиях о Лукьман-гьакиме, который в мусульманской и древнеаравийской мифологии известен как праведный мудрец, великий лекарь и т. д.⁸⁸ Он будто бы также знал язык зверей, птиц и растений. Про него табасаранцы рассказывают следующую притчу. К одному овцеводу в дом пришел гость. Хозяин зарезал овцу, а хозяйка стала разделять тесто для хинкала. Когда мясо сварилось и был готов хинкал, его выставили перед гостем. В этот момент со двора донесся волчий вой и собачий лай. Гость, а это был Лукьман-гьаким, понял содержание разговора между волками и старой хозяйской овчаркой. Волки говорили собаке: "Погоди, ночью мы зададим жару твоим овцам!" А собака им в ответ: "Если из того, что зарезали и сварили, хоть кусочек попадет мне в пасть, я вам покажу". Услышав это, гость схватил со стола блюдо с мясом и бросил собаке. Удивленный хозяин попросил объяснить его поступок, на что Лукьман-гьаким ответил: "Все станет ясно утром". Однако хозяин настаивал на объяснении. Тогда гость поведал об услышанном им разговоре между волками и собакой. Рассказав об этом, гость исчез. Хозяин убедился в справедливости его слов утром: овцы скучевались в гурт, а вокруг них растаял снег — собака ходила всю ночь кругами вокруг отары, не давая волкам к ней приблизиться (Ляля). Предания о Лукмане-врачевателе, знавшем язык растений, известны также и аварцам⁸⁹.

Очень близко к почитанию исламских пророков, ангелов и тому подобных персонажей стоит культ святых. Он, как известно, не предусмотрен Кораном, который в принципе осуждает его и порицает веру в каких-либо посредников или "заступников" перед Аллахом⁹⁰. Почитание святых стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий⁹¹. Появление культа святых явилось результатом приспособления ислама к древним традициям побежденных им религий⁹².

У табасаранцев этот культ в большей степени распространен в виде почитания могил святых в отдельных селах. К лику местных святых чаще всего причислялись мифические или реально жившие люди, отличавшиеся своим праведным поведением, служением Богу. Таким людям при жизни приписывались сверхъестественные духовные и физические возможности. По их смерти из могил исходили лучи, либо на надмогильной плите в определенное время проявлялся их портрет, что только подтверждало их святость. У могил святых в определенные дни проводятся коллективные моления и иные обряды, раздается жертвоприношение ("садакьа"). Люди, ведущие неправедный образ жизни, не могут свободно пройти мимо могил святых, так как на их пути возникают различные препятствия. Особенности культа святых в разных селах можно продемонстрировать на примерах.

Кужник. В этом селе имеется могила святого — "Къавачгаин накъв". По словам старожилков, этот святой был вполне реальным лицом. При жизни его звали Абдулла по прозвищу Къавачгай. Отличался своим праведным поведением, не делал никому плохого, не ел запретной пищи, преподавал Коран детям. Когда Абдулла умер, люди видели, как из его могилы исходили лучи ("нурар"). Говорят также, что из его могилы исходят огни, сообщаемые по небу со священной пещерой Дюрхь и с местом, где поклоняются мечу ("Туртин") в с. Чурдаф.

Атрик. В 1 км к северу от села, вблизи поселения (по надписям — XI — XIV вв.) "Пажарин гьул", расположена могила "чистого" человека — "Эдюгьейин накъв". Путники, проходя мимо могилы, читают молитву. Употребляющим спиртные напитки и курящим табак, находиться вблизи могилы запрещено. Говорят, что в прошлом мимо нее не могли проходить скотокрады, так как на их пути возникали скалы. Однажды некий скотокрад Али пытался провести мимо могилы святого отару украденных овец, но перед ним встала женщина в белом одеянии, и ему пришлось обойти могилу другой стороной. В другой раз в подобной же ситуации перед ним возникли два белых ("по древнейшему убеждению, святой есть светлый, белый; ибо самая стихия света есть божество, не терпящее ничего темного, нечистого. . ." ⁹³) существа. Али хотел выхватить кинжал, но его заклинило в ножнах. Вору пришлось снова обойти святое место

другой дорогой. Дома он вытащил кинжал из ножен свободно.

На южной окраине села и в центре — у мечети находятся могилы шейхов — "шихарин накъвар". По словам местных жителей, это могилы арабов — распространителей ислама, погибших в войне за веру ("особую категорию святых составляют мученики (шахид), к которым народная традиция обычно причисляет не только погибших "за веру", но и тех, кто был убит без вины"⁹⁴). Подобного же типа кладбище — "Шагьидар" находится у дороги из с. Хурсатиль в с. Кужник.

Яргиль. В центре села у мечети находится могила шейха Исмаила, павшего за веру. Могила обнесена каменной стеной. Внутри ограды растут священные деревья — пиры. Рассказывают, что в прошлом вблизи могилы шейха находился дом братьев-разбойников по прозвищу "Кларчар" ("Рогатые") (вар.: жил скотовод, некий "Кларуч" /"Черный"/). Когда братья с добычей возвращались с набега, "пир" ("святой") воздвигнул на их пути стену. Братья были вынуждены обогнуть стену ниже. Под скалами они зарезали украденный скот, а мясо на ремнях, переброшенных через скалы, втащили к себе в дом. Впоследствии все семейство разбойников вымерло.

Межгюль. На юго-западной окраине села, у заброшенного кладбища, расположена могила шейха — "шихдин накъв". По преданию, здесь похоронен шейх Сефер из местного тухума Бяъсар (вар.: шейх Сиражудин). Говорят, что для совершения пятничного намаза он будто бы чудесным образом перемещался в Мекку, а затем, совершив молитву, возвращался обратно⁹⁵. Сефер известен и тем, что обладал властью над двумя демонами — Ал и Визи. У первого он отрезал косу, у второго отсек палец, которые хранил у себя. По словам местных жителей, если в пятницу вечером читать у его могилы молитву ("дуаб"), то на надмогильной плите появляется портрет шейха (вар.: портрет виден, если встать в 50 м от могилы шейха у дороги на с. Зильдик, вблизи другой почитаемой могилы).

Могилы святых и шейхов имеют и другие села: Варта — "пирин накъв", Зильдик — "шихдин пирин накъв", Зирдаг — "шихдин накъварин пир", Тураг — "шихдин лишан", Хив — "Гамагь-пир", Чере — "пирин накъвар" и т. д. Объясняя причины возникновения почитания святых, И. Гольдциэр писал: "Со временем почитание святых в исламе получает прогрессирующее развитие. Могила святого начинают посещать как священное место поклонения, или же (как мы увидим) старые языческие святилища выдаются за могилы святых. Так развивается своеобразный культ могил, в формах которого часто продолжают жить старые языческие предания соответствующего народа, но объектом его становятся возникшие на мусульманской основе могилы святых"⁹⁶.

Таким образом, можно предположить, что культ мусульманских святых возник в результате наложения его на местную, языческую основу. До прихода арабов, вероятно, поклонялись могилам отдельных неординарных личностей — жрецов, военачальников, глав тухумов, кузнецов, людей, отличавшихся большой физической силой или своей мудростью, праведным образом жизни, блаженных и т. п. Основой этого почитания являлся стадильно более ранний культ предков, переросший в культ патрона сельской общины. Как пишет В. Н. Басилов, "наиболее отчетливо связь почитания святых с прежними религиями проступает в тех случаях, когда мусульманская святыня находится на месте известного языческого капища или когда мусульманский святой сумел сохранить свое языческое имя"⁹⁷.

Мусульманские святыни на месте бывших языческих капищ, известные как "мечети праздничной молитвы", описываются нами в другой работе. Языческих имен собственных (исключая теонимы) у табасаранцев почти не сохранилось, в отличие от, как это ни странно, более исламизированных даргинцев и аварцев (конец X - XVI вв. — распространение ислама в Нагорном Дагестане путем миссионерства)⁹⁸. У могил же мусульманских святых табасаранцы и до сих пор проводят языческие по своей сути обряды вызывания дождя и солнца и обряды, связанные с народной медициной.

Аграрные боги и духи растительности. Как известно, наиболее важными, узловыми точками года, когда происходят наиболее заметные изменения в окружающей природе, являются зимнее и летнее солнцестояние и весеннее и осеннее равноденствие. По определению С. А. Токарева, "в этих фиксированных календарных точках — основа народных аграрных праздников и приуроченных к ним обычаев и обрядов"⁹⁹. На одну из этих узловых точек — день весеннего равноденствия, приходится празднование Эбелцан — древнего праздника, связанного с началом нового хозяйственного года, пробуждением природы и являющегося основным источником для реконструкций образа одноименного языческого аграрного божества табасаранцев, ибо "в празднике реализуется коллективная память"¹⁰⁰. В отличие от лезгинских Гьуцара, Яра и Хидир-Неби¹⁰¹, табасаранская Эбелцан — как и вайнахская Тушоли¹⁰² и абхазская Джаджа¹⁰³ — божество женского рода, чем подчеркивается ее суть — воспроизводство, плодородие. Образ четко персонифицируется, что видно из сопровождающих праздник текстов песен и детских обрядов, которые в данном случае являются редукцией былых взрослых обрядов. В текстах обрядовых песен Эбелцан "идет", "бежит", "кружит", "вертит", "бродит"¹⁰⁴. Когда уставшие от беготни за день дети засыпали, взрослые мазали им сажой лицо, живот, спину. Утром удивленным детям говорили: "Йишвну Эбелцан баб куьмгьригьян дуфну, учвуз мелз гьявну" ("Ночью из очажного дымохода приходила бабушка /мать/ Эбелцан и лизнула вас языком"). Это объяснение делает для нас ясным: 1) пол и в определенной степени возраст божества, что видно из прибавления "баб" ("бабушка", "мать") к основному имени; 2) модус появления — очажный дымоход, который, как известно, является "входом" из одного мира в другой¹⁰⁵,

хотя здесь возможна и связь с культурами домашнего очага и огня; 3) знак ее пребывания — следы сажи на лицах и телах детей. В с. Кужник и сейчас, если увидят на лице какого-нибудь человека следы сажи, говорят: "Эвелцан ккаяв" ("След от Эвелцан имеется"). Вообще, сажа как производное огня является оберегом¹⁰⁶ и символом плодородия, а чернение лица — приемом продуцирующей магии¹⁰⁷. Но здесь важно учитывать и символику цвета, а черный цвет у большинства народов "цвет смерти, иного мира"¹⁰⁸.

Таким образом, Эвелцан выступает в роли не только аграрного божества, но и божества, связанного с потусторонним миром (т. е. фактически демон), что не вызывает удивления, если учитывать тесную связь аграрных культов с культом предков¹⁰⁹ и общее "правило" превращения женских богов в демонов после перехода человечества от материнского рода к отцовскому. Интересно отметить, что в с. Яргиль Эвелцан называли и по другому — *Кьамкьамиса баб*, что могло быть результатом контаминации понятий и имен двух аграрных божеств, причем, второе божество, по всей вероятности, занимало соответственно второстепенное место в иерархии. В с. Лака имя этого бога дошло до нас с инверсией пола и функций в формуле запугивания детей: "*Кьамкьанис аба гьюру!*" ("Дедушка /отец/ Кьамкьанис придет!"), что вообще не характерно для мифологических систем. Обычно бывает наоборот: женское божество с переходом к отцовскому роду либо низвергается, либо переходит в разряд демонов с отрицательной характеристикой и сохраняется, например, в формулах обмана, запугивания детей.

Примеры с персонификацией образа Эвелцан можно продолжить. Так, в с. Чере вечером под подушками детей клали яйца (символ плодородия, новой зарождающейся жизни)¹¹⁰, а утром им говорили, что это Эвелцан гостинцы оставила. В сс. Межгюль, Тураг и Нижний Ярак существовало поверье, что если у изголовья детей положить стопку пирогов, то Эвелцан не трогает детей, не лижет их ("кьулихь чьуклар хьаш — бицидарик кучтар"). В данном случае опасение, видимо, обуславливалось потусторонностью Эвелцан.

Сходные мифологические образы и представления имелись и у европейских народов. Так, у народов Пиренейского полуострова 6 января считалось днем Эпифаний или "трех королей". Дети ждали от "королей" подарков. Накануне праздника они ставили за окно ботинки или вешали чулки, куда родители и клали им подарки от имени королей. Непослушным детям родители иногда вместо подарков пачкали во сне углем лицо¹¹¹. У австрийцев 21 декабря — в день святого Томаса, с наступлением темноты появляется Томерль — старик с сучковатым посохом в руках. Его появление приносило гибель всем живым, но было благотворным для растительности. Он него можно было откупиться, дав ему обрядовое печенье или яйца (заменившие жертвоприношение)¹¹². 5 января считается у австрийцев ночью Перхты. Иногда она появлялась на рождество или в день "трех королей" с подарками для детей. По легенде, она считается и предводителем войска мертвых. В некоторых местах лица перхт чернили сажей. Основное время их хождения — масленица¹¹³. В немецком фольклоре рождественские духи — перхты, сопровождающие фрау Хольду или БERTУ, заглядывают в людские дома, добрым людям приносят подарки, а злодеев и нерях сурово наказывают. Как правило, в дом перхты проникают через дымоход¹¹⁴.

Непременными атрибутами участников праздника Эвелцан были так называемые "цлару маргьар" ("пятнистые /узорчатые/ палки") из лещины, на которых вырезался причудливый узор. Вероятно, эта палка была первоначально атрибутом богини Эвелцан и, как и порода дерева¹¹⁵, имела символическое значение. В с. Кужник и сейчас эта палка называется "Эвелцан маргь" ("палка /богини/ Эвелцан"). В дальнейшем она стала олицетворением самой богини. Аналогичное представление сохранилось у черкесов. У них "патроном земледелия считался Созереш. В каждом доме имелось изображение Созереша — палки с обрубленными суками; по некоторым сведениям, число сучков равнялось семи"¹¹⁶.

В некоторых табасаранских селах обмазанным сажей детям говорили утром: "Медведь хвостом обмазал". В сс. Думуркиль, Хоредж, Лака был иной вариант объяснения: "Медведь языком лизнул". В с. Ругуж детям перед сном говорили: "Ночью из очажного дымохода Эвелцан-бацай придет". Здесь имя Эвелцан рифмуется со словом "бац" — "медвежья лапа". Образ медведя широко представлен на празднике Эвелцан (ряжение шутов /"гьямлар"/ в шубы, вывернутые мехом наружу и подражание их движениям медведя; ритуальная охота парней сс. Лака и Хоредж, известная как "швеь кчебкуз агьуб" /"медведя потревожить пойти"/; халва "аварша" на медвежьем жире и сале; различные поверья и приметы, связанные с медведем во время праздника и т. д.). Считалось, что именно на праздник весны медведь просыпается от зимней спячки. Для того, чтобы обеспечить удачу и благополучие в новом хозяйственном году, полагалось на рассвете громко крикнуть в сторону леса: "Йиз тагьришнар швеьлиин алахьри!" ("Пусть моя лень перейдет на медведя!"). Как это видно из приведенных выше примеров, произошла контаминация образов Эвелцан и медведя. Возможно, что это смешение произошло потому, что медведь олицетворял конец зимы, а Эвелцан — начало весны. С возникновением тотемизма, зоолатрии, промыслового культа эти представления и связи усложняются, углубляются, приобретают религиозный оттенок. Если учесть, что наиболее ранней формой божества было животное-бог, который с течением времени очеловечивается¹¹⁷, и что в образах богов часто явственно проступают былые тотемические черты¹¹⁸, становится ясно, что первоначально божество (Эвелцан) олицетворялось в звериной ипостаси (медведь). "На определенной стадии развития религиозных представлений животное теряет всякую связь с божеством, почитается уже само по себе и не всегда в сознании людей живут мотивы, оправдывающие это почитание"¹¹⁹, — отмечает З. П. Соколова. Таким образом, медведь мог олицетворять божество¹²⁰ (бог в облике животного) либо

мог выступать в качестве животного, посвященному тому или иному богу¹²¹, в данном случае — Эбелцан.

Подводя итог вышесказанному, можно констатировать, что Эбелцан — аграрное божество нового сельскохозяйственного года, имеющее в качестве атрибута посох — "пятнистую палку" из лещины, появляющееся в новогоднюю ночь из очажной трубы и оставляющее гостинцы под подушкой у детей, аналогично русскому Деду Морозу и Санта Клаусу европейских народов. Это предположение можно подкрепить некоторыми примерами. Так, у бельгийцев и голландцев 6 декабря отмечается как день св. Николая. По внешнему виду он очень похож на Деда Мороза. В руках его золотой посох. Его сопровождает слуга мавр — Черный Петер. Он приносит детям подарки. Св. Николай ездит в эту ночь по крышам домов на белом коне, а Черный Петер спускается по дымоходу и кладет подарки в приготовленные башмаки¹²². У греков 1 января — день св. Василия. В ночь под Новый год он проникает в дома через каминную трубу. Ему специально оставляют еду. В руках у него пучок травы и жезл¹²³.

Как это видно, сходного много, если не брать во внимание времена года, в которые происходит празднование Нового года у табасаранцев и других народов Дагестана (весна) и у русских и западноевропейских народов (зима). Следует также отметить, что Эбелцан — богиня нового хозяйственного года (именно с женщиной ассоциируется пробуждающаяся весной природа), а старик Дед Мороз — символ старого года. Новый год представляется в образе маленького мальчика. У табасаранцев символическую нагрузку старого года несет медведь.

Во время проходивших в конце мая — начале июня праздников по сбору съедобных трав — черемши ("швиар") и щавеля ("лишвар") взрослые изготавливали из черемши куклу — "жакул" (размеры — 20 x 5 см; вместо головы — полевой цветок). Ее дарили детям. Эта кукла, по-видимому, являлась олицетворением божества (духа) растительности (съедобных трав). Аналогичный персонаж присутствовал и в лакской мифологии, где "божество растительного мира Маххул (Гъуми, Мегъа) изображалось в виде корня растения, формой напоминающей человека"¹²⁴. У табасаранцев антропоморфное олицетворение божества растительности дошло до нас в обезличенной форме, называясь просто кукла (ср.: "ригъдин жакул" — "солнечная кукла" в обряде вызывания солнца). Подобное наблюдается у даргинцев-цудахарцев, у которых олицетворением божества домашнего изобилия и благополучия была также кукла ("начи"). Ее изготавливали из теста и дарили только девочкам. И у табасаранцев, и у даргинцев в народной памяти стерлись имена языческих божеств. В обоих случаях они сохранились в форме детских обрядов, которые, как известно, являются редукцией былых взрослых обрядов при деградации последних.

Как и у многих других народов мира¹²⁵, у табасаранцев существовала вера в божество (дух) хлебного поля. Олицетворения этого божества в зоо- и антропоморфных ипостасях обнаруживались в критических, неординарных ситуациях. Если три года подряд случался неурожай, то считали, что поле сглазили ("хутлииз ул гъапну"). Для того, чтобы снять сглаз, пахотное поле необходимо было осквернить (очищение путем осквернения). Это сопровождалось произнесением традиционной поговорки: "Хутил мурдал, чиркин алуз — ху либцну кунду" ("Для того, чтобы осквернить поле, нужно, чтобы по нему прошла собака"). На пахотное поле приводили собаку, убивали ее, а затем, привязав к веревке, волочили по пашне, приговаривая: "Гъаму хуй'ин фукъан чларар алш, гъадмукъан дяхнин килар хутлииз ишри!" ("Уродись на поле столько колосьев, сколько шерстинок на шкуре этой собаки!"). В завершение обряда тело собаки рубили на части и разбрасывали по полю. В с. Яргиль собаку закапывали в поле. Данный обряд, бытовавший до первой половины 1960-х гг., зафиксирован нами в основном у южных табасаранцев сс. Верхний и Нижний Ярак, Тураг, Чере, Межгюль, Чувек, Кандик и др. По словам кузнеца Юсуфа Махмудова из с. Джули, в их селе вместо собаки приводили кабана, а в с. Нижний Ярак, по свидетельству Яхьи Гюльмагомедова, наряду с собакой мог быть использован и кот. Интерпретируя описанный выше обряд, следует подчеркнуть, что его мотивировка, т. е. осквернение земли "нечистыми", по мусульманским воззрениям, животными — собакой и кабаном (в с. Межгюль имеется поверье, что собака и свинья возникли из обрезанных у человека пуповины и крайней плоти) произошла, по всей видимости, в более позднее время и связана с влиянием ислама. Первоначально ритуальное умерщвление этих животных могло быть жертвоприношением духу поля с целью побудить его обеспечить плодородие*. То, что в жертву приносились собака, кабан, кот, видимо, свидетельствует и о том, что божество хлебного поля олицетворялось именно в этих зооморфных ипостасях, имеющих широкие аналогии ("хлебные", "ржаные" собака, свинья, кот и др.)¹²⁶. "Животные приносились в жертву разным богам тоже разные: одним коровы или быки, другим козлы, бараны, свиньи, собаки. Чаще всего это были те животные, в образах которых почитались раньше божества"¹²⁷, — отмечает Э. П. Соколова. Обряд ритуального убиения животных, в образах которых мыслилось божество, с целью снятия сглаза и возобновления плодородия пахотного поля можно связать и с имеющими земледельческую семантику мифами об умирающем и воскресающем боге (звере)¹²⁸. В Дагестане этот миф наиболее зримо воплотился в старинной обрядовой игре "зидуни", известной в ауле Урахи¹²⁹. Наименование игры, вероятно, сохранило для нас имя собственное божества (духа) хлебного поля, воплощенного в последнем снопе.

Продолжая тему, следует подчеркнуть, что собака и дикая свинья были первыми одомашненными

* При раскопках в Дербенте, в одной из зерновых ям жилищно-хозяйственного комплекса первых веков нашей эры (раскоп XIV) был обнаружен скелет захороненной собаки. (Любезное сообщение ведущего научного сотрудника Института ИАЭ, доктора исторических наук М. С. Гаджиева).

человеком животными. По воззрениям древних земледельцев, собака являлась охранительницей посевов¹³⁰. Примечательно и то, что с плодородием связываются именно эти животные — ведь собака и свинья довольно плодовиты. Участие их в обряде, возможно, преследовало цель передачи их благодати полю, ибо древние земледельцы "особой разницы между плодовитостью животных и плодородием земли не делали"¹³¹.

Обряды и поверья, подобные описанным, существовали и у других народов мира. Так, в Беотии и Македонии "формой общественного очищения служило разрезание собаки на части и прохождение между этими частями"¹³².

Широко представлена в описанном нами обряде магия, в частности такие ее типы как катартическая (очистительная); апотропеическая (предохранительная), симильная (имитативная), умиловительная, вербальная, магия продуцирования, а также культы собаки и кабана.

Еще одна неординарная ситуация, благодаря которой обнаруживалось антропоморфное олицетворение божества хлебной нивы, возникла при болезни колосовых. Так, в период "иран" (вторая декада апреля — начало мая) по народному календарю зерновые иногда заболели. В пору, когда зерна в колосьях наливались, мякоть в них начинала вдруг усыхать ("иран йигъари ирак шулу" — "в период "иран" болезнью "ирак" заболевают"). Чтобы излечить зерновые от этой болезни, женщина в красной одежде ходила по полю между колосьями (Кулик). Женский образ, известный с древнейших времен как символ земледелия, плодородия¹³³ в красной (цвет солнца — оберег) одежде находит в мировых мифологиях широкие аналогии в виде антропоморфизации зреющего или созревшего на полях зерна ("хлебная матушка", "ржаная девушка", "хлебная женщина", "дева хлеба" и т. п.)¹³⁴. Так, в абхазской мифологии богиня полеводства и огородничества Джаджа во время появления кукурузных початков ходит по полям. В зависимости от того, довольна ли она хозяином поля, Джаджа предрекает урожай кукурузы¹³⁵. Довольно близка к описанному нами персонажу табасаранцев славянская "полудница"¹³⁶. Вот как описывает ее Д. К. Зеленин: "Летом в полдень на полях появляется полудница. . . Это женщина высокого роста, в белом сверкающем одеянии. Она охраняет хлеба на полях, и ее называют также ржицей. Чаще всего она появляется в пору цветения хлебов. . . В руках у нее гигантская сковорода, которой она либо заслоняет хлеба от палящих солнечных лучей, либо сжигает хлеба и травы в период цветения"¹³⁷. Близкий символ плодородия восточнославянской мифологии Спорыш представлялся в виде белого кудрявого человека, который ходит по полю¹³⁸. Поражает сходство табасаранского аграрного божества женского пола, защищающего хлебную ниву от болезни усыхания мякоти зерен в колосьях с Робигом римской мифологии. Робиг (от *robigus* — "ржавчина, поражающая колосья") — божество мужского (реже женского) пола, защищающее урожай от болезней колосьев. В праздник робигалии (23 апреля) процессия одетых в белое граждан направлялась в рощу Робига, где приносили ему в жертву рыжую собаку (воплощение солнечного жара или ржавчины) и ягненка с просьбой охранить колосья¹³⁹. В ацтекской мифологии Шилонен ("мать молодого маиса") изображалась в виде девушки, одетой в желто-красное платье¹⁴⁰.

Таким образом, как видно из вышесказанного, несмотря на многовековое влияние ислама, идеологический пресс и гонения на религию в советское время, традиционные религиозные представления проявляли устойчивость и реанимировались, всплывая в народной памяти (иногда в обезличенной форме, с утратой многих функций) всякий раз в критических и неординарных ситуациях (засуха, неурожай, болезни), чтобы своими, порой иррациональными средствами добиться желаемого результата. В ходе исполнения некоторых древних обрядов угадываются черты и характеристики былых языческих божеств и духов, находящих широкие параллели в мировых мифологиях.

Подводя итог, можно отметить сравнительное многообразие и разветвленность мифологических персонажей, составлявших пантеон божеств табасаранцев. Свои пантеоны богов имелись у других кавказских¹⁴¹, славянских¹⁴² и иных¹⁴³ народов мира.

ДЕМОНЫ

Домовые змеи. В качестве персонификации душ умерших предков в народном сознании выступают домовые змеи. У табасаранцев они известны как "фундаментные змеи" ("*шибритларин /шавлутларин, шаврутлин/ битлар*") или "змея Шавгъар" ("*Шавгъар-бит*"). Помимо обозначения в качестве имени собственного домовой змеи как мифологического персонажа, слово "шавгъар" на табасаранском языке означает еще и "ветер", "ветерок", "зефир"¹⁴⁴. Встречаются у табасаранцев и другие наименования домовых змей¹⁴⁵. Обитает домовая змея в обжитом человеком пространстве: фундаменте, но чаще всего в межпотолочном пространстве, под притолокой ("*гъвардандин хамхрик*"), что отражает особенности табасаранского жилища. Такой конструктивный элемент жилища, как центральный столб у табасаранцев, имевших в прошлом хорошие запасы строевого леса, не имел широкого распространения. Несущие функции потолочного перекрытия выполняла матица — опорная балка потолка, имеющая иногда длину 12 — 16 м. У рутульцев "мыкмагар" ("потолочная змея") также обитает в центральной балке потолка¹⁴⁶. У даргинцев, аварцев домовая змея (Кини, Куне, Каж)¹⁴⁷ обитает в основном в центральной столбе дома. Обитание змеи в таких важных краеугольных несущих конструкциях жилища (фундамент, центральный столб, балка), на которых оно собственно зиждется и держится, на наш взгляд, не случайно. Как не случайно и

обязательное участие патронимии ("мирасар") в общественной помощи "мил" на начальной (укладка фундамента) и завершающей (установка потолочного перекрытия и устройство настила крыши) стадиях постройки дома.

По внешнему облику, со слов людей, якобы видевших домовую змею, она черного цвета с желтым отливом (Зильдик) и с красными глазками (Нижний Ярак). Сакрально "чистое" ("марццув") существо. У нее не бывает детенышей (Лака). Домочадцев она не кусает. С ней связано домашнее благополучие и достаток. Убить ее — большой грех, это значит навлечь на дом и семью беды и несчастья. Обнаруживает свое присутствие особым стрекотом. В таких случаях говорят: "Шавгъар - бит! равхура, садакья ча клура" ("Шавгъар-змея стрекочет, подношения просит") (для сравнения: когда в тихую погоду вдруг начинают издавать вой священные пещеры Дюрхъ и та, что у природного моста "Мучри гъяр", люди говорят: просят жертвоприношений). Хозяйки в четверг вечером кладут под притолокой угощение для домовых змей — хлеб, намазанный халвой "аварша" без соли и сахара ("тум ктру аварша").

162573

Более полное представление о домовых змеях можно получить из текста, записанного нами в с. Нижний Ярак. "Шавгъар обитает в фундаменте дома, в котором имеется благополучие и достаток. Раз в 7 лет змея выползает, становится видимой для обитателей дома. Ее находят в сосуде с маслом или в ларе с мукой или же у очага. При ее виде нельзя восклицать: "Вай гъарай!" Хозяйка специально для змей готовит хлеб, намазанный халвой "аварша" без сахара. Если змея поест сладкое, змеиный род прекратится, а дом разрушится. Хлеб с "аваршой" кладут под притолокой ("гъвардандикк")*, змею вытаскивают из сосуда с маслом, из ларя с мукой, из под очага и отпускают, после чего она уползает есть угощение. Если змею выбросить из дома или если она сама уползает — дом рушится, а семья вымирает. Домовая змея не пьет молока. Если в дом вдруг заползет змея, то для того, чтобы выяснить что это за змея, 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 Шавгъар, приползла напомнить о себе. Отведав угощение, она уползает к себе". В повествовании обращают на себя внимание сакральный промежуток времени (раз в 7 лет она становится видимой), связь змей с символами достатка и изобилия (сосуд с маслом, ларь с мукой, очаг). Примечательно угощение змее — хлеб, намазанный халвой "аварша", но без двух важных вкусовых компонентов — сахара и соли. Возможно, что здесь идет речь об очень архаичном блюде — халве, готовившейся просто из смеси маола (сала, жира) и муки в те времена, когда человек еще не знал соли и сахара. Вероятно, этим хотели подчеркнуть и сакральность, потусторонность блюда: то, что в этом мире едят с солью и сахаром, в том, ином перевернутом, мире, где обитают умершие предки, едят без этих пищевых компонентов. Возможно также, что в реальной жизни змеи действительно не едят соленой и сладкой пищи. У лакцев хозяйки тоже готовили халву без сахара, которой угощали Кини¹⁴⁸. У аварцев (с. Мачада) существовало представление, что змея Каж больше всего любит сидеть на посуде с бузой. Если за бузой ходит постоянно один человек, в одной и той же одежде, с одним и тем же кувшином, Каж, зная его, остается спокойно сидеть на месте, и буза становится неисчерпаемой. Если же за бузой приходят разные лица, Каж исчезает, а вместе с ним пропадает и благосостояние дома¹⁴⁹.

Анализируя истоки почитания домовых змей, Н. Харузин писал: "Безвредная змея, смело вползающая в жилище, должна 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"¹⁵⁰. Культ добрых змей (ужей), охраняющих содержимое сосуда и жилище, известен еще с неолита¹⁵¹. Таким образом, в мифологическом образе домовых змей в трансформированном виде воплотились представления о старейшине дома — мудром хранителе устоев семейного очага и традиций.

Говоря о змеях, как персонажах мифологии, нельзя не упомянуть о "змеях, выпадающих с неба" ("завариан ургъру битлар"). Вблизи почти каждого табасаранского села имеются разрушенные поселения, называемые "Чиру гьулар" или "Ккарахь гьулар" ("Разрушенные селения"). На вопрос о причинах гибели этих сел, у местного населения имеется стандартный ответ: "Завариан битлар дургъну, гьулар ккиричну" ("Селения погибли из-за выпавших с неба змей"). Эти змеи будто бы заползали в жилища, жалили людей и животных. Малые дети, наблюдая за тем, как змеи пьют молоко, якобы говорили им: "Баки, баки (бачи, бачи) мипланай, мучври, мучври ипинай!" ("Лапкой, лапкой не ешьте, ложкой, ложкой кушайте!"). Интересно отметить в этой связи, что в с. Хараг существует табу на убийство змей на территории такого разрушенного поселения в местности "Никъардаригъ" ("На кладбище"), из боязни убить змей, будто бы выпавших в незапамятные времена с неба. Здесь возможна и иная трактовка: змей не убивают не потому, что они особенные (выпавшие с неба), а потому, что в сакрально "чистом" месте (а руины поселения с тремя священными дубами и древним кладбищем очень почитаются местными жителями) любое живое существо, обитающее на нем, само становится "чистым".

Насколько нам известно, фактов действительного выпадения змей с неба в истории Дагестана не зафиксировано. Возможно, что мы имеем дело с мифологизированной аллегорией: с течением времени,

* Одно из названий домового у агулов - "гъвадиккен", что в переводе означает "живущий под притолокой".

например, образ чужеземного врага мог трансформироваться в образ змей (змей как воплощения космического зла)¹⁵² по типу Змея Горыныча у восточных славян¹⁵³. Возможно также и такое объяснение: слово "bitlap" на табасаранском языке помимо "змей", означает еще и "оспу", от которой, вполне вероятно, могли погибнуть жители многих сел. Об эпидемиях в сс. Кюряг, Кулик в XV в. свидетельствуют эпиграфические данные¹⁵⁴.

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 женского рода"¹⁵⁵). Перевод названия домового в значении "дух матери" ("рух" — дух, "бав" — мать)¹⁵⁶ является, на наш взгляд, неверным. И не только потому, что делается попытка перевести табасаранское языческое название при помощи арабского языка (на арабском "рюг" — "дух", "душа"; название же демона — *Рух*, в быту чаще произносят как *Рох*). Как нам кажется, наименование табасаранского *Рух* генетически однотипно с лезгинским *Ух*¹⁵⁷, аварскими *ОхI**, *Рохо*¹⁵⁸ и *Рохьдулай*¹⁵⁹ — очень архаичных синкретических персонажей, восходящих ко времени прадагестанской этнической и языковой общности. Наименования *Ух*, *ОхI*, *Рух*, *Рохо*, *Рохьдулай* и им подобные являются, на наш взгляд, звукоподражанием стонов и хрипов, издаваемых человеком во сне, когда он болен (указанные персонажи в определенной степени или полностью попадают под категорию "Мать болезней"¹⁶⁰) или его мучают кошмары.

Рух имеет неясный, аморфный (в большинстве сел), реже зооморфный: "во сне является в образе медведя или волка" (*Джули*), "кому-то удалось схватить его за ногу — пушистая, как у кота" (Нижний Ярак), "видели *Рух* в образе кота" (*Тураг*), и слабо антропоморфный облик с отдельными физическими аномалиями, четко указывающими на потусторонность этого демонического персонажа: "когда душит, упирается ногами в потолок" (*Ляхля*), "нет левой ноздри" (*Тураг*, Нижний Ярак, *Кандик*, *Яргиль*), "один глаз во лбу, нет одной ноздри, рот отсутствует" (*Лака*, *Хоредж*). Также в образе кота представляли домового лакцы¹⁶¹, андийцы¹⁶², даргинцы-цудахарцы. У последних он мог появиться и в виде человека, имеющего вывернутые назад ноги, либо не показывающего своих лица и ног.

Как мы уже отмечали, *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 (*Лака*). Иногда домовый мыслился как "очень сильное антропоморфное существо наподобие здорового крепкого мужчины с длинной бородой"¹⁶³.

Из других характеристик домового называют его цвет: "что-то темное" (*Лака*), сакральную "чистоту" (*Кандик*), амбивалентность и сверхъестественность: "и не хороший, и не плохой, каков его внешний облик — неизвестно, его насылает Бог, чтобы показать человеку свою силу" (*Цудук*). Несмотря на свою в основном женскую сущность, *Рух* баб носит мужской головной убор — шапку ("бачукI") (повсеместно) или небольшую круглую шапку из овчины шерстью вовнутрь с бубончиком на макушке ("кIукIши гунгучI ай кьапа") (*Лака*, *Хоредж*).

В большинстве случаев информаторы затруднялись назвать место постоянного пребывания домового. В сс. *Лака* и *Ничрас* считали, что *Рух* не живет в доме, это не домовый, он обитает в постройках, где водится всякая нечисть, например, на мельницах. Дом же является местом контакта его с человеком. *Рух* обычно является к человеку ночью (обычно в полночь)¹⁶⁴. Вообще полдень и полночь считаются моментами таинственными и критическими¹⁶⁵. Впрочем, по свидетельству информаторов, *Рух* мог посетить человека в любое время суток (в с. *Лака* — при одном условии — в комнате должно быть темно, домовый боится света). *Рух* безмолвен. ("немота — в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых")¹⁶⁶ и, в отличие от лакского *Сухасулу*¹⁶⁷, даргинского *Чебилхьхана*¹⁶⁸, восточнославянского домового¹⁶⁹, не предсказывает судьбу.

Амбивалентность этого персонажа предстает в сочетании двух оппозиционных предикатов: *злокозненность* — *попечительство*. Первое действие выражается в том, что *Рух* наваливается (начинает давить с ног) в основном на спящего лицом вверх ("изу *Руххьан* гичIву маш зиизди дихьурдарза" — "я от страха перед домовым лицом вверх не лежу")¹⁷⁰ и в одиночку человека преимущественно пожилого возраста и душит его. Человек, на которого наваливается домовый, находится как бы в прострации: он слышит как *Рух* медленно со скрипом открывает дверь, подходит к постели, наваливается и начинает душить, но не может ни пошевелиться, ни издать звука (*Лака*). Как уже указывалось, у домового нет левой ноздри, благодаря чему и человек, на которого навалился *Рух*, имеет возможность дышать одной ноздрей (левой). Иногда *Рух* приделывает к своему лицу вторую ноздрю из глины и тогда человеку нечем дышать и он начинает задыхаться. Если человек не сдастся, делает усилия и начинает дышать, то глиняная ноздря у домового отпадает и он уходит (*Тураг*, Нижний Ярак). По другой версии, домовый душит спящего, вдувая воздух через свою ноздрю в нос человека. Так как у демона одна ноздря, он тратит много усилий, которые не всегда увенчиваются успехом (*Лака*). Если бы у него было две ноздри, то он передушил бы всех людей (*Яргиль*, *Лака*). Человек, который умер, задохнувшись под домовым, попадает в рай (Нижний Ярак), так как он погиб от нечистой силы (*Лака*).

* Этот демонологический персонаж в с. Ругуджа Гунибского района сохранился в формуле запугивания детей: "ОхI бачинаб буго!" ("ОхI идет!"). (Любезное сообщение старшего научного сотрудника Института ИАЭ М. К. Мусаевой).

Домовой обладает волшебными предметами: шапкой-невидимкой или клубком нитей — "ибришиндин цликв" (Яргиль), "уьглюшимдин цликв" (Нижний Ярак), "кiazдин цликв" ("шелковый клубок") (Тураг). Эти волшебные предметы домовой кладет на кувшин с водой, который необходимо поставить у изголовья спящего. По одной версии, прежде чем навалиться, Рух надевает на кувшин свою шапку. Если увернуться из-под домowego, быстро вскочить и дотронуться до кувшина — богатство привалит (Чувек). Если же удастся схватить и надеть на себя шапку, станешь невидим для окружающих, а Рух, напротив, становится тебе видимым (Кандик). 3 дня и 3 ночи надо охранять шапку, которую домовой старается вернуть (Яргиль). По другой версии, Рух кладет 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 (Нижний Ярак). Клубок кладется на устье горловины сосуда, не касаясь воды (Межгюль). Увернувшись из-под домowego, нужно схватить клубок нитей и 7 дней и 7 ночей не спать, охраняя его. Если уснешь — Рух задушит 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 он теряет свою силу, становится слабым, легким и больше не может наваливаться на людей своей тяжестью и душить их (Нижний Ярак). Завладев клубком, нужно разматывать его. Однако, сколько его не разматывай клубок не кончается и не меняет своей формы (Межгюль, Тураг, Ничрас). Если упустишь конец нити или уронишь клубок на пол, демон тут же завладевает им.

Существует убеждение, что домовой наваливается не на всякого, а в основном — на хорошего человека, который после его посещения становится богатым. Имеется даже поговорка: "Бахтавар, Рух алавхъур" ("Счастливец тот, на кого Рух наваливался") (Нижний Ярак). Впрочем, люди, которых слишком часто донимал домовой, отчаявшись, восклицали: "Увкан я ижув, я хържув ккундариз, Рух бав! Мягьян!" ("От тебя ни хорошего, ни плохого не надо, бабушка Рух! Не приходи!") (Ляхля). Повсеместно бытует мнение, что, если в момент, когда Рух навалился на человека, приказать ему: "Иди и навались на такие-то продукты!", то продуктов будет больше и они долго не будут иссякать, но о встрече с домовым и о разговоре с ним никому нельзя говорить, так как теряется сила приказания. Обычно в таких случаях желали: "Чим айи цахлиз, пул айи сундхиз, хю айи танхлиз гъарах, Рух бав! Уз'ин маалавхъан!" ("К сосуду с маслом, к сундуку с деньгами, к ларю с мукой иди, бабушка Рух! На меня не наваливайся!") (Думуркиль). "Душну хюй'ин алавхъ, Рух бав! Хюйин берекет шулу" ("Иди на муку навались, бабушка Рух! Мука будет в достатке" (Вартатиль, Кужник). "Хю айи табтиин алавхъ, чим айи бетриина гъаравх, Рух бав!" ("Навались на ларь с мукой, иди к сосуду с маслом, бабушка Рух!") (Хараг). Такое же поверье о неиссякаемости продуктов 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 наделением богатством, неиссякаемостью продуктов, которые в представлениях горцев ассоциируются с благополучием и достатком, выражается второй позитивный предикат домowego. Все же, несмотря на бесспорную связь домowego с благополучием и достатком, имелся целый арсенал оберегов, призванных оградить человека от нежелательных контактов с домовым. Существовало табу на произношение имени домowego, основанное на примете: "Йигъну Рухин ихтилат гъапшиш, йишвну гъорду клур" ("Если днем о домовом разговариваешь, то ночью придет, сказывают")¹⁷¹. Считали, что домовой боится воды, света, огня, а также вербальных оберегов в виде словесных формул на арабском языке типа "бисмиллагъи рагъим" или трехкратного прочтения молитвы "къулгъу" (Лака). Существовало заклинание, направленное против Рух:

"Лики дякъянч-рух,
Хихи хъюхъянч-рух,
Жан алдру къяч-рух
Зат дарфуз, амин!

Шидин ирж вушра,
Шейтнин рижв вушра,
Сивун личив вушра,
Рух йибклиуз, амин!

Ахъин чивуг увуз,
Кьюлан муг увуз,
Уршвлин руг увуз,
Къяркъяч-ниърач рух!¹⁷²

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

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

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

Действенными средствами защиты от визитов слишком назойливого домowego являлись: зола, рассыпанная у дверного порога (Хурсатиль, Яргиль); веник (Яргиль), ружье (Хурсатиль) у изголовья; хлеб (Яргиль), складной нож в раскрытом виде (Межгюль, Зирдаг), кинжал (повсеместно), пепел из костей волка или медведя (Чувек); женское ожерелье из черных камней (Вартатиль). Тем, кого слишком часто

донимал домового, советовали спать лицом вниз и рядом с кем-либо. Интересно отметить, что в некоторых селах (Верхний и Нижний Ярак, Межгюль) имелся особый прием избавления навсегда от визитов домового. Для этого нужно было одновременно есть хлеб и при этом 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) и охотничьих (мочеиспускание на ружье, которое сглазили) обрядах.

Помимо всего прочего, избавиться от докучающего домового можно было, хорошенько побив его палкой (Думуркиль) или дав пощечину тому, на кого навалился Рух (Ничрас). Был случай, когда муж, проснувшись от хрипов спящей рядом жены и догадавшись, что ее душит Рух, ударил кинжалом поперек постели. Послышались стоны раненого домового, а включив свет, супруги увидели его кровь на полу (Хоредж). 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 домового больше не мучил ее (Тураг)¹⁷³. Говорят, кто-то ударил Рух кинжалом — много воды из него вытекло (Вартатиль). Курбанов Ибрагим из с. Ничрас в 1930-х гг. выстрелил из пистолета в донимавшего его домового. С тех пор Рух больше не беспокоил его. Одна женщина, чтобы оградить себя от домового, обложила свою постель вокруг бараньими шкурами, а в них воткнула иголки. Утром видит: на иголках лежит шкура Рух бав и вокруг разлилась вода, которая из него вытекла (Нижний Ярак, Межгюль).

Таким образом, 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) 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 может являться в антропо-, зоо- и аморфной ипостасях;

4) сверхъестественность (потусторонность), которая выражается в: а) невидимости (мифологический символ смерти)¹⁷⁴; б) немоте; в) появлении в темной комнате в темное время суток; г) физических аномалиях — отсутствие рта, одной ноздри и наличие одного глаза во лбу (последняя аномалия свидетельствует об особой магической силе)¹⁷⁵; д) левосторонности¹⁷⁶ (нет левой ноздри); е) обладании волшебными предметами (шапка-невидимка и клубок нитей);

5) полифункциональность домового проявляется в симбиозе в нем функций и отдельных черт демона болезни (наваливается и душит человека) и, возможно, патрона ремесел гончарства и ткачества (придѣлывает глиняную ноздрию, обладает клубком нитей, который сколько ни разматывай — не кончается), а также божества, связанного с водной стихией (один из его атрибутов — кувшин с водой, сам тоже состоит из воды).

Сон лицом вниз или вдвоем с кем-либо, чтобы избежать контактов с домовым, и многое другое, связанное с ним, выражается в целом ряде бинарных оппозиций: верх — низ, чет — нечет, шум — немота, правый — левый, мужской — женский, видимый — невидимый, свет — тьма, добрый — злой, этот мир — тот мир и т. д.

Анализируя истоки возникновения образа домового, С. А. Токарев отмечал, что "происхождение этого образа, очевидно, относится к тому времени, когда с разложением родового строя отдельная семья сделалась самостоятельной общественной единицей"¹⁷⁷. Необходимо также учитывать, что домовый вообрал в себя черты некоторых женских божеств эпохи материнского рода. Как и в случае с домовою змеей, в основе возникновения образа домового лежит культ предков. "Незримый покровитель семьи, олицетворяющий ее благополучие, ассоциировался в сознании людей с образом предка, умершего хозяина"¹⁷⁸. Вместе с тем следует указать на некоторую условность отнесения табасаранского духа Рух к домовым, которая выражается, например, в отсутствии четкого представления (в отличие от домовою змеи) о месте, где обитает Рух (в сс. Лака и Ничрас считают, что он обитает на мельнице, а в дом приходит извне), слабых его патронажных функциях и т. п.

Представления о домовом, душащем человека во время сна¹⁷⁹, владеющем чудесными предметами (ожерелье, посох, шапка, клубок нитей) и наделенном некоторыми функциями патрона ремесел¹⁸⁰, имелись и у других народов Дагестана¹⁸¹. Существовал этот мифический персонаж и у многих других народов мира. Например, у осетин (Бынагы хицау — домовою женского пола)¹⁸², славян¹⁸³, европейских народов (полтергейст)¹⁸⁴.

Демоны — антагонисты рожениц. Если домовые змеи, с которыми связано домашнее бла-

* Схожий обычай бытовал и у аварцев нынешнего Чародинского района Дагестана. (Любезное сообщение доцента Даггоспедуниверситета А. О. Булатова).

гополучие и достаток, в целом благодетельны, а образ домового Рух двойствен (как злокозненные, так и попечительные действия), то демоны, основной объект которых роженица, однозначно зловредны. Демоны, крадущие плод из утробы матери, у табасаранцев в отличие от подобных персонажей, например, у лакцев (Авдалы)¹⁸⁵, даргинцев-цудахарцев (Авлигуне)¹⁸⁶, аварцев-хваршин (Будулла ба)¹⁸⁷ обезличены и выступают под исламским наименованием "джинар-шейтнар" ("джины-шайтаны") (в с. Чурдаф демонов называют Ири бав ("Красная мать /бабушка/"), что свидетельствует о смешении образов этих родственных персонажей). Демоны в ночное время навещают беременных женщин и крадут у них плод. Утром женщин находят едва живыми. Знаком пребывания демонов является кровавый отпечаток пятерни на стене (Чурдаф). В некоторых селах такой след оставляли, если украденный плод был женского пола. Если же он был мужского пола, то кровавый след демоны оставляли на веревках от (бычьего) ярма (упряжки) ("мукъу туарариз бац йивуру") (Тураг). Сходный персонаж у хваршин оставляет на подоконнике два следа¹⁸⁸. 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"¹⁸⁹.

Для того, чтобы оградить роженицу от воздействия "джинар-шейтнар" и сохранить плод, в костер бросали кости рыбы и их дымом беременная женщина окуривала свое тело (гениталии) (Чувек). Острые кости рыбы во взаимодействии с производным огня — дымом, вероятно, выступали оберегом от демонов. Здесь нельзя исключать и того, что рыба в большинстве мировых мифологий символизирует плодородие, плодовитость, изобилие, сексуальную силу¹⁹⁰, что можно подтвердить на примере, описываемом В. Н. Басиловым у туркмен: порхан (шаман) заставил импотента съесть сазана, а кости рыбы положил на лопату вместе с рутей, развел на лопате огонь и дымом от него стал окуривать гениталии, стоявшего нагим ниже пояса человека¹⁹¹.

Представления о существах (фейри), крадущих младенцев у матерей, имелись и в фольклоре народов Западной Европы¹⁹².

Если основным объектом внимания аморфных, непсонифицированных и недифференцированных злых демонов "джинар-шейтнар" является плод, то основным объектом воздействия злого демона Ярсель является роженица вскоре после родов, в тот момент, когда она остается в помещении одна. Ярсель является роженице во сне (сон — явь), в женском облике (женский — мужской), он темного цвета (тьма — свет), как и агульская Цабай¹⁹³, представляется близкой родственницей по тухуму (свой — чужой), например, тетей и старается набросить на шею черный моток шерстяных нитей ("клару келеф /рачал/ гарданди ипру"). Если Ярсель удастся набросить моток на шею — роженица умирает, если же последняя не позволит этого сделать, отталкивая моток руками, останется жива (Зильдик, Тураг, Межгюль и др.). То, что Ярсель является во сне, роднит его с Рух. Функции, предикаты и объект воздействия Ярсель во многом аналогичны другому антагонисту рожениц — демону Ал, что привело к смешению этих персонажей: в некоторых селах информаторы говорили нам, что Ярсель это Ал.

В силу ограниченности информации, образ Ярсель плохо идентифицируется. Возможно, что мы имеем дело с патроном отдельного тухума, который с разложением родового строя переродился в злого демона и был вытеснен или поглощен тюрско-иранским персонажем Ал со сходными характеристиками. Образ этот сохранился и в бранных выражениях женщин по отношению к детям: "Ярселик кахъривун! Ярсели йивривуз!" ("Чтоб ты полал под Ярсель! Чтоб тебя ударил (поразил) Ярсель!") (Лака). Возможно, что диапазон функций этого мифологического персонажа в прошлом был гораздо шире. Например, он мог быть и патроном ткачества (ковроделия), если учитывать атрибут Ярсель — моток черной пряжи и развитость этого вида ремесла у табасаранцев. Правда в данном контексте моток черной пряжи выступает скорее в качестве пут смерти, чем "мифопоэтического символа долгой жизни"¹⁹⁴.

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". Во время праздника к рукам людей и рогам животных привязывали красные нитки, чтобы "Яр не ударил". Слово "Яр" в лезгинском языке имеет несколько значений: "заря", "заревое", "любимый", "возлюбленный"¹⁹⁵, "красный цвет", "весна", "возлюбленная"¹⁹⁶. Интересно отметить, что славянский корень "Яр" совмещает в себе подобные же понятия: а) весеннего света и теплоты, б) юной, стремительной до неистовства возбужденной силы, в) любовной страсти, похотливости и плодородия: понятия, неразлучные с представлениями весны и ее грозных явлений¹⁹⁷. У табасаранцев закрытый слог "Яр —" встречается в некоторых ойконимах и оронимах: сс. Яргиль, Ярагъ и Ярак, что находится у подножия горы Яргук. 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 этнической и языковой общности, с распадом которой несколько изменилось название божества, сместились функции и произошла инверсия пола в образах этого персонажа у разных этносов.

Особенно широко распространены у табасаранцев представления об Ал — злом демоне, имеющем, вероятно, тюркско-иранское происхождение¹⁹⁸. В различных селениях демон называется по-разному: Ал баб (бав) ("Красная мать /бабушка/") (в большинстве сел); Ири баб (бав) ("Красная мать /бабушка/") (Фурдаг, Урга, Гуми, Кужник, Чурдаф и др.); Ири шив ("Красная женщина") (Рушуль, Аркит, Лидже и др.);

Ахью баб ("Бабушка") (Хапиль); Кафтар баб (Джули). Большинство названий являются табасаранской калькой тюркского перевода слова "ал" (алый, красный, ярко-светло-красный, розовый)¹⁹⁹, закрепившегося и в русском языке. Как бы оправдывая свое название, Ал предстает в основном в облике женщины с длинными распущенными ярко-красными волосами. Он является наиболее стандартным при описании этого злого демона в большинстве сел. Лишь в с. Лака, расположенном на границе расселения табасаранцев, этот облик дается несколько иным: худая, длинная, руки и ноги костлявые, волос седой, лицо безобразное, груди длинные, касаются земли, она закидывает их за плечи. Исключая данную характеристику Ал, почти повсеместно основной акцент делается на ее длинные ярко-красные волосы, как-то упуская при этом другие параметры: молодая или старая, красивая или безобразная, нагая или одетая и т. д.? Хотя "встречаются представления об Ал в виде голой женщины с длинными распущенными волосами, которые полностью закрывали ей лицо"²⁰⁰.

Помимо антропоморфной, Ал может принимать и зооморфную ипостась и появляться в образах красного петуха (в большинстве сел), лисы, кота (Цудук), волка-оборотня "кафтар-жанавар" с одним глазом во лбу (Кужник), существа с обезьяньим лицом и лапами (Верхний Ярак), либо сочетая эти ипостаси: "...в образе маленькой женщины с распущенными длинными волосами и петушиным лицом"²⁰¹. В ряде случаев Ал заползала в жилище в виде атмосферного явления — тумана, который затем превращался в злого демона (Нижний Ярак).

В качестве локуса за Ал закреплено не жилое, но освоенное человеком пространство — село и его окрестности. Чаще всего ее застают вечером (Кужник) или поздно ночью (Лака) у родника (Зирдаг, Межгюль, Нижний Ярак), на краю села (Верхний Ярак) или у реки (Лака, Кандик, Зильдик). Демон однозначно враждебен человеку. Основной объект его воздействия — женщина-роженица в первые 40 дней после родов (вариант: "Ал опасна для роженицы только при родах и первые три дня после них")²⁰². Ал появляется в любое время суток при условии, что женщина-роженица осталась в комнате одна, а в доме нет мужчин (если в доме находится даже младенец мужского пола — демон не приходит (Лака). Приняв облик соседки, родственницы, матери, а чаще всего повивальной бабки ("гана-баб"), Ал предстает перед роженицей и расспрашивает ее о здоровье или предлагает угощение. Как только роженица открывает рот, демон хватается за язык и вырывает его вместе с внутренними органами ("юклар-ликлар, гурдлар-рудлар адагьур" — "сердце, печень, легкие, кишки вынимает"), которые стремится опустить в ближайший водный источник. Если на пути к нему она встретит мужчину, она возвращается обратно и кладет органы на место (Лака). Если же ей удастся благополучно достичь воды, она опускает туда внутренности и выполаскивает их, а затем возвращает органы на место, отчего роженица умирает (Тураг). В некоторых случаях Ал застают у родника, поедающей выполощенные внутренности (Нижний Ярак). В большинстве же сел считают достаточным то, что органы были опущены в воду, после чего роженица якобы умирает. Поэтому, если имеется подозрение или установлен факт нападения демона на роженицу, основные усилия близких женщины направлены на воспрепятствование опускания внутренностей в воду. Если не допустить этого, то роженицу еще можно спасти. Приведем некоторые наиболее показательные былички о контактах людей с Ал.

Тураг. Житель села некий Гьаджихан-Магьмад застал у родника Ал. Он схватил ее за волосы и отсек мизинец. Ал поклялась больше не нападать на представительниц этого тухума. Мизинец демона (похож на петушиный коготь) долго хранился у бабушки Айны, которая передала его своей внучке Мехтиевой Фатмеханум (1918 г. р.). Та в 1940-х гг. потеряла мизинец Ал.

Лака. Житель села Раджаб возвращался домой поздно ночью. У реки он заметил высокую старую женщину с длинными волосами, которая приготовилась что-то опустить в воду. Раджаб, поняв кто была эта женщина, схватил ее сзади за волосы. Демон взмолился о пощаде, обещая вернуть органы обратно и не трогать представителей тухума Раджаба в 7 поколениях ("ургуд архьирик кучтарза яв"). В залог своего обещания Ал отсекла себе мизинец с длинным ногтем и передала его Раджабу. Этот мизинец он долго носил в нагрудном кармане, его и похоронили вместе в ним.

Межгюль. Житель села Ших-Сефер из тухума Бяьсар застал у родника Ал, которая выполаскивала внутренности роженицы. Схватив за волосы, он отрезал ей одну косу ("куш") и отпустил, предварительно взяв с нее слово, что демон больше не приблизится к его тухуму. Коса Ал была затем замурована в фундамент дома Ших-Сефера. И действительно, Ал сторонится тухума Бяьсар. Мало того, и до сих пор к представителю этого тухума Имирбегу Гаджимурадову (1924 г. р.) обращаются женщины, готовые стать матерями, чтобы застраховаться от нападения демона. Имирбег проводит рукой по одежде женщин, и Ал больше не подступает к ним. В этом же селе более 15 лет назад занемогла после родов некая Э. Стали подозревать, что женщина подверглась контакту с Ал. Роженицу положили на сани ("мярхяр"), надели на шею моток красной ("элвен") пряжи и стали возить по селу, держа за язык, чтобы он не запал в горло. Мужчины рубили кинжалами воду в источниках и ковыряли воду палками: нет ли внутренностей? Говорят, что, испугавшись, Ал вернула внутренности этой женщине, которая вскоре выздоровела. В данном случае пряжа красного цвета (оберег) символизировала долгую жизнь, плодородие²⁰³. Прием обхода села как демонстрации 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 село, но Ал не возвратила органы, и женщина умерла.

Зильдик. Житель села, представитель тухума Шхар, застал у реки "Красную женщину", которая полоскала чьи-то внутренности. Он схватил ее за волосы, привел в дом роженицы и заставил вернуть органы на место. После того, как Ал поклялась не приближаться к этому тухуму, у нее отрезали волосы и отсеки мизинец, а затем отпустили.

Нижний Ярак. В этом селе некий Мёрч застал у родника "Тафлин шид" Ал, полоскавшую внутренности. После того, как Ал поклялась не приближаться к его тухуму, он отпустил ее, предварительно отрубив ей палец.

В 1955 г. жительница этого села К. К. родила сына М. Ал похитила у роженицы внутренности, выполоскала их в роднике "Авнарин шар" и наполовину съела. За этим занятием ее застал житель села Газибег. Он схватил Ал сзади за волосы, намереваясь их отрезать. Та взмолилась и попросила взамен отсечь ей мизинец, так как с утратой волос она становится видимой. Газибек отсек ей мизинец, а демон дал слово не появляться в 7 окрестных селах (Верхний и Нижний Ярак, Яргиль, Зильдик, Зирдаг, Чере, Межгюль).

В 1977 г. другая жительница села А. С. находилась в родильном отделении Хивской райбольницы. Через 3 часа после рождения ребенка в палату, где роженица находилась одна, вполз туман, который материализовался в "Красную женщину". Роженица от испуга потеряла дар речи (8 дней не говорила). Только Ал хотела вырвать внутренности, как в палату вошла санитарка с известием, что пришел муж. Ал исчезла, растворившись в воздухе. Схожий случай произошел и в с. Тураг.

Верхний Ярак. По дороге на с. Тураг имеется родник. Однажды (1940-е годы) мулла Юсуф застал у этого родника Ал, которая выполаскивала внутренности роженицы (умершей вскоре после этого). Юсуф подошел сзади, схватил Ал за волосы и выхватил кинжал. Та взмолилась, упрасывая не отрезать ей волосы и обещая взамен не приходить более в это село. Взяв с нее слово, Юсуф отсек ей кончики пальцев и отпустил демона. С тех пор Ал не приходит в это село. После случившегося несколько лет не пили воду из этого родника. И сейчас пьют воду только с утра до полудня, а после полудня не пьют из боязни заболеть. Эти ограничения, видимо, были связаны с гигиеническими соображениями: ведь в роднике мыли органы роженицы, которая вскоре после этого умерла. Опасение пить воду в роднике после полудня, который вообще считается моментом таинственным и критическим²⁰⁴, вероятно, исходит из оппозиций: с утра до полудня — после полудня до вечера, день — ночь, свет — тьма, этот мир — тот мир, живая вода — мертвая вода, здоровье — болезнь, жизнь — смерть.

Зирдаг. И в этом селе имел место случай, когда мулла Гьасан застал у родника Ал, которая выполаскивала чьи-то внутренности. После того, как Гьасан отсек ей один палец и отрезал волосы, Ал дала слово больше не приходить в это село. Отрезанные волосы долго хранились зашитыми в подушку некоей бабушки Сурият.

Лака. Здесь у пойманной Ал выдрали пучок волос, которые долго хранили. Демон дал слово не подходить к представителям этого тухума в 7 поколениях. Говорят, что слово свое Ал держит. О данной клятве она сообщает и другим демонам Ал, которые также не нарушают ее. В дом, где есть хотя бы один ее волос, "Красная женщина" не приходит.

Думуркиль. В этом селе нам поведали, что в с. Уртиль Ал будто бы поймали за груди. Она поклялась больше не появляться в этом селе. Имеется информация, что в с. Джули в прошлом отрезали груди у Кафтар баб.

Кужник. Идущих вечером к роднику женщин пугают: "Булагъдихь Ири бав алавхъиди" ("У родника Красную мать /бабушку/ встретите"). Женщин, идущих к роднику или к речке мыть внутренности скота, пугали встречей с волком-оборотнем с одним глазом во лбу ("Унтла гьац кьяла саб ул айи кафтар-жанавар алавхъиди"). Эти два сюжета со сходными формулами запугивания женщин объединяет предположение о наличии у водных источников демонов. Внутренности скота ассоциировались с внутренностями роженицы, которые демон ополаскивает в воде. В с. Джули и близлежащих селах (Гуми, Халаг и др.) имеются представления о *Кафтар гъари* (*Кафтар бав*) — демоне, охраняющем родники. Полагали, что если Кафтар гъари коснется беременной женщины, то у нее родится мертвый ребенок. Она могла и "высосать плод из чрева матери"²⁰⁵.

В с. Лака женщин, идущих ночью к роднику, пугают: "Рякъу Кушкафтар алавхъурчвуз, булагъдихь — Ал" ("В дороге Кушкафтар повстречаете, у родника — Ал"). Кушкафтар в этом селе представляется в образе женщины с черными густыми распущенными нечесанными волосами, прикрывающими лицо наполовину, вследствие чего виден только один глаз (наличие одного глаза у мифологических персонажей, так же как и слепота, может быть свидетельством особой магической силы)²⁰⁶, а остальные черты лица как бы угадываются. До сих пор простоволосой женщине с несобранными волосами говорят: "Уву фици ава, Кушкафтарси" ("Посмотри на себя, ты на Кушкафтар похожа"). Таким образом, Кушкафтар является демонологическим персонажем, нападающим на женщин в темное время суток. Для того, чтобы застраховаться от нападения Кушкафтар и Ал, женщины выходили в вечернее и ночное время в сопровождении мужчин. Если они были вынуждены отправиться в путь без мужчин, троекратно читали молитву "кьулгьу" (Лака). У лезгин куш кафтар также имеет один глаз во лбу, но предстает в облике великана мужского пола²⁰⁷. У рутульцев Кашкафтар — добрый лесной дух, хранитель лесов, природы²⁰⁸. В некоторых табасаранских селениях образ Кушкафтар трансформировался в кладбищенского демона.

Таким образом, анализируя основные функции и предикаты Ал, можно сделать некоторые выводы и обобщения:

1) демон вредит исключительно женщинам в определенный критический (первые 40 дней) период после родов, новорожденный ребенок выпадает из объектов ее внимания;

2) вред роженице наносится путем изъятия у нее жизненно важных органов и опускания их в воду с тем, чтобы вызвать смерть; в большинстве случаев органы не возвращаются, либо возвращаются, но выполощенные в "мертвой воде";

3) застают демона у водных источников в черте села (локус обитания) мужчины, представляющие для нее самую большую угрозу;

4) важным атрибутом, характеризующим персонаж, являются длинные, распущенные ярко-красные волосы, закрывающие все ее тело и лицо; волосами Ал очень дорожит: она готова расстаться с пальцами, но просит не отрезать ей волосы; так как становится видимой ("мифологические символы смерти вообще связываются с невидимостью")²⁰⁹; в волосах вся ее сила, иногда они становятся залогом выполнения данного ею слова. Волосы в поверьях народов всего мира метафорически замещают голову и, следовательно, самого человека²¹⁰. В системе мифологических представлений дагестанских народов мотив чудесных волос играл существенную 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 взаимообусловлены²¹¹.

5) обращает на себя внимание верность демона данному слову, клятве не подвергать своему воздействию представительниц семьи (Татиль) или тухума (Лака) в 7 поколениях; тухума (Тураг, Межгюль, Зильдик); отдельного села (Зирдаг, Думуркиль, Верхний Ярак); 7 окрестных сел (Нижний Ярак).

Страх перед демоном Ал и зло, причиняемое ею роженицам, породили целый ряд защитных средств. Прежде всего, чтобы Ал не явилась к роженице, закрывали дымоход²¹², который, как и в случае с аграрным божеством Эбелцан, является "входом" из одного мира в другой²¹³. Снаружи, над дверью в комнату роженицы вешали обнаженный кинжал и зарезанную черную (Ал, как и Рух, боится черного цвета, что примечательно, если учесть принадлежность этих двух персонажей к миру тьмы) курицу, как бы с намеком, что и Ал ожидает такая же участь (Нижний Ярак). У дверного порога (граница миров) клали топор, секач, кинжал (Межгюль, Рушуль и др.); по полу комнаты, где находилась роженица, так же как и лезгинь²¹⁴, разбрасывали просо: если явится в образе женщины, чтобы поскользнулась, а если в образе петуха, чтобы клевал зерно и оставил роженицу в покое (Нижний Ярак, Куштиль); в комнате круглосуточно оставляли гореть зажженную лампу (Татиль, Цудук, Куштиль); у изголовья клали моток красной пряжи (Межгюль), веник (Татиль); под подушку клали коран (Татиль), нож, ножницы (Татиль, Куштиль, Цудук), чеснок (Татиль, Цудук), иглу, серу, прутик от веника (Цудук). Для того, чтобы не дать Ал опустить органы в воду и вернуть их роженице, напугать демона и вынудить его уйти, производили всяческий шум, которого он боялся ("шум, в противоположность молчанию, — жизненное начало")²¹⁵. С этой целью стреляли из ружей (повсеместно), били в барабан (Нижний Ярак), ударяли камнями (Кандик), кремнями (Цудук), металлическими предметами (Тураг) друг о друга, стучали в тазы (Лака), трясли ключами от сундука (возможный намек на то, что ее запрут в сундук) (Думуркиль), рубили кинжалами воду в источниках (Межгюль, Ягдик). Как это видно, против демона был мобилизован весь спектр охранительных средств. Аналогичные амулеты и талисманы применялись и другими народами Дагестана²¹⁶ и Кавказа²¹⁷.

Интересно отметить, что в некоторых погребениях албано-сарматского периода (Урцекский некрополь, Дербентский могильник, склепы на поселении Ганзир) под головами покойников найдены металлические предметы (нож, наконечники стрел и копий), выполнявшие, вероятно, и функции оберегов от демонов²¹⁸.

Вера в злого демона-антагониста рожениц бытовала у дагестанских²¹⁹ и других²²⁰ народов мира.

В основе образа Ал лежит появившийся не без переднеазиатского влияния культ богини матери, широко распространенный в среде раннеземледельческих племен²²¹ и известный также и древним земледельцам Дагестана²²². "Сама иконография образа женщины с большими грудями — довольно прямолинейно подчеркивает традиционные черты образа Прародительницы, сложившиеся еще в самых архаических ее воплощениях в обликах палеолитических Венер. . . "223 — отмечает В. М. Котович. По ее мнению, в образе демона Ал до нас дошел "прошедший долгую эволюцию и значительно трансформированный образ Великой Матери"²²⁴.

В ходе эволюции образа богини-матери отдельные ее черты и функции 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, детям²²⁵. 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 народа²²⁶.

Демон, олицетворяющий детские кожные заболевания (сыпь, болячки на теле, голове и лице ребенка), называется *Мезе*. Он бывает как мужского, так и женского пола (Зильдик). Ребенок заболевает этой кожной болезнью в возрасте до 1 года (Межгюль), 3 или 7 лет (Зильдик), если в период

до 40 дней после рождения ребенка его родители были близки между собой (Чувек) или один из них взошел на крышу (Тураг). Девочки болеют этой болезнью 3 года, а мальчики — 7 лет, после чего болезнь исчезает (Зильдик). Существует также представление, что в новолуние болячки обновляются, становятся крупнее, а в период, когда месяц ущербный — уменьшаются в размерах и почти исчезают (Тураг). Антропоморфность этого демона, судя по тому, что он бывает мужского и женского пола, угадывается, что подтверждается и информацией, записанной в с. Межгюль, где демон известен под наименованием Визи. Как уже отмечалось, в этом селе жил Ших-Сефер из тухума Бяьсар, причисленный за праведную жизнь к лику местных святых. Говорят, что в разное время ему удалось поймать двух демонов — Ал и Визи. Первому он отрезал косу, а второму отсек палец ("Алин Куш, Визийин тлүб алдабтлу Ших-Сефер" — "У Ал — косу, у Визи — палец отрезавший Ших-Сефер"), после чего оба демона якобы дали ему слово больше не нападать на его тухум. До сих пор беременные женщины, опасаясь нападения Ал, и дети, больные кожными заболеваниями типа Мезе, обращаются за помощью к потомкам Ших-Сефера. Для излечения от Мезе мужчина из этого тухума, предварительно смочив ладонь слюной, проводит ею по пораженному болезнью участку кожи мальчика. Если же больна девочка, такую же процедуру проводит женщина из этого тухума. Обряд исцеления сопровождается молитвами и заклинаниями об исцелении ребенка. Родители одаривают лекарей небольшими подарками ("цлакьрам"). Таким образом, нами описан демон детских кожных заболеваний. В зависимости от объекта воздействия, он соответственно бывает разного пола, причем от последнего зависят и сроки его воздействия на ребенка (3 года или 7 лет). В силу ограниченности информации объект слабо идентифицируется. Персонифицировали болезни и другие народы Дагестана²²⁷ и мира²²⁸.

Демоны кладбища, речь о которых пойдет ниже, обезличены и выступают под наименованием мусульманского мифологического персонажа "шайтлан". Его основные функции и характеристики у южных и северных табасаранцев во многом совпадают, что видно из приводимых ниже текстов.

Нижний Ярак. В одну из сред месяца ночью на кладбище у свежей могилы можно увидеть "шайтлана", который в этот момент видим для человека. На голове у него находится шапка-невидимка. Тот, кто хочет завладеть этой шапкой, должен осторожно подкрасться к "шайтлану" и сорвать с него шапку. Продолав это, нужно быстро бежать прочь от преследующего "шайтлана". Он гонится до реки (граница миров). Если сможешь добежать до реки и перейти ее — шапка твоя. "Шайтлан" боится воды (позднейшее переосмысление невозможности перехода реки как универсальной границы), за рекой он не преследует. Если же дьявол догонит, он отбирает волшебную шапку и с размаху бьет своей пятерней ("бач") по спине человека. На спине навсегда остается след от пятерни "шайтлана". Его никак и ничем не скроешь, если даже оденешь железную одежду.

Кужник. В начале апреля, когда увидишь первую ласточку, нужно прошагать три шага вперед. Под пяткой левой (левая сторона — символ иного мира)²²⁹ ноги найдешь уголек ("шукьян"). Подобрал его, вечером необходимо пойти на заброшенное кладбище. Там увидишь "шайтлана". Сорвав с его головы шапку-невидимку, нужно бросить в него угольком (оберег) и бежать обратно. Если черт не настигнет до границы кладбища (тот мир — этот мир) — шапка твоя. Если же настигнет, отбирает шапку и с размаху бьет по спине пятерней, след от которой не скроешь даже железной одеждой.

Анализируя эту информацию, отметим время (вечер, ночь) и локус (кладбище), в которых существует этот 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 волшебным предметом — шапкой-невидимкой, обладание которой роднит "шайтлана" 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 демон оставляет на спине настигнутого им человека свой знак — отпечаток пятерни, что роднит его с такими же обезличенными демонами "джинар-шейтлар", крадущими плод из утробы матери, также оставляющих кровавый отпечаток пятерни на стене комнаты как знак своего пребывания. Интересно отметить, например, что у хваршин имелось представление, что домовый Рисисан бьет своей лапой проснувшегося человека. Куда Рисисан приложит свою лапу, там все время будет портиться одежда: человек как бы получил метку домового²³⁰. В отношении другого мифологического персонажа хваршин — матери болезней Лельльнас ишу, имелось поверье, что на кого она руку положит, тот и заболел по весне²³¹.

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.

В отличие от вышеуказанного, следующий вид кладбищенских демонов имеет свое наименование — Курузай (Курузан), что переводится как "куру" — "узкий", "зай" ("зан") — антропонимический суффикс. Как бы оправдывая свое название, Курузай предстает в антропоморфном облике, высоким (достигает до крыш домов), узким, белым. Обитает на заброшенных кладбищах (в с. Гуми Курузай пугает людей, пришедших на кладбище вечером). Бродит по селу в темное время суток, хлопает ставнями, стучит по окнам и таким образом пугает в основном людей, ведущих неправедный образ жизни, совершивших неблагоприятные проступки, согрешивших в чем-либо. Однако иногда он мог напугать и вполне добродетельных сельчан. С наступлением утра Курузай исчезает. Оберегом от него служит молитва. Интересно отметить,

что Курузай имеет свой аналог в русском фольклоре. Среди другой нечести здесь выделяется 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"²³².

На кладбище же в ночное время водится "кафтар-жанавар" – волк-оборотень, который иногда представлялся в образе гиены. Вероятно, этот образ навеян мусульманской мифологией, где злые джины являлись "в обличие чудовищ с головой гиены и волчьими лапами вместо ног"²³³. В некоторых случаях образ "кафтар-жанавара", у которого глаза светятся в ночи, а при скрежете зубов сыпятся искры, смешивается с образом "Кушкафтар" – старой ведьмы с седыми космами, также обитающей на кладбище. Облик последней отличается от облика той "Кушкафтар" (женщина с густыми черными волосами, прикрывающими тело и лицо, вследствие чего виден только один глаз), в существование которой верят в с. Лака. Представления о "кафтар-жанаваре" имеются и в этом селе. Здесь его основная функция – охрана могил на кладбище. Демон нападает лишь на людей, оскверняющих могилы. В с. Джули верят, что если покойника на кладбище не закопать глубоко, то в первые 7 дней после похорон его может откопать "кафтар-жанавар". Оберегом от последнего служит молитва. Представления о демонах кладбища имелись и у других народов Дагестана: у лезгин (Малкамут)²³⁴, лакцев (Ххурттама)²³⁵, бехтинцев (Къав)²³⁶ и др.

О некоторых демонах и злых духах нам известно из формул запугивания детей. Таким злым духом является Бугь (уь)* (у южных табасаранцев) или Бябюш (у северных табасаранцев). "Бугь(уь) (Бябюш) юрду!" ("Бугь/уь/ (Бябуш) придет!"), – пугают матери непослушных детей вечером. В силу ограниченности информации этот персонаж у табасаранцев почти не идентифицируется. Зато у лезгин Бугьуь изображается в антропоморфном виде, но с большими рогами, ушами и хвостом. Им также пугают детей²³⁷.

Также не идентифицируется демонический образ, сохранившийся в формуле запугивания детей в с. Лака: "Гъвандин кюлар алиб гьюру!" ("Имеющий каменные головы /на плечах/ придет!"). Аналогичные персонажи, сохранившиеся в формулах запугивания детей, имеются и у других народов. Так, у даргинцев-цудахарцев в ветреную погоду пугают непослушных детей тем, что "Щурла Гашура придет!". Эта формула донесла до нас образ "Матери ветров" цудахарцев. В русском фольклоре мнимым пугалом, "коим разумные воспитатели страшат детей", является бука²³⁸. У западноевропейских народов таковыми являются фейри, брауни, букки, гоблины²³⁹. Из других мифологических персонажей табасаранцев известен *Чирув* ("Плохой"). Когда вечером корова приходит с пастбища выдоенная, ее хозяин строит догадки: "Чирув кухню шиди?" ("Наверное, Плохой выдоил?") (Аркит). Персонаж не идентифицируется.

Описание мусульманских мифологических персонажей (шайтан, джинны, пери, гурии, малаики и т.д.) не входит в задачу нашего исследования. Однако, в ряде случаев, как это уже отмечалось выше, под личиной шайтана и джиннов могут скрываться демоны и духи, имеющие местное происхождение. Если шайтан однозначно враждебен человеку, то джинны могут быть и добрыми. Например, добрыми являются три брата джинна – *Къамкъам*, *Памтам*, *Самсам* (Ляхля).

Злые джинны также вредят человеку. Так, например, в с. Черы, около 15 лет назад джинны на глазах у сельчан похитили девушку Лазлуханум. Она как бы парила над землей, стремительно удаляясь от села. Девушку отбили в 1 км от с. Черы. По словам Лазлуханум, джинны будто бы спрашивали ее: "Куда тебя нести – в ад или рай?".

Таким образом, представленная далеко еще не полная, как нам кажется, демонология табасаранцев свидетельствует о богатстве и многообразии этих мифологических персонажей в былом языческом пантеоне.

Подводя итог изложенному в этой главе, можно сделать определенные выводы и обобщения.

- Возникновение, формирование, развитие и распад традиционных мифологических образов у табасаранцев, как и у других народов Дагестана, происходили в основном в те же временные рамки и подчинялись тем же закономерностям, что и у других народов Северного Кавказа и мира.

- Дошедшие до нас мифологические персонажи, условно сведенные нами в пантеон языческих богов и демонов, сформировались в разное время и опосредованно отражают процессы, происходившие в обществе. Некоторые из них (персонифицируемые небо, небесные светила и атмосферные явления, аграрные божества и духи растительности, большинство демонов, бывших в эпоху материнского рода божествами и др.) зародились при первобытнообщинном строе с его культом и обожествлением природы, воплощенным в облике Великой матери. Другие сформировались в эпоху разложения первобытнообщинного строя и возникновения раннеклассовых обществ, сопровождавшейся сменой материнского рода отцовским. "Это выражалось в постепенном падении роли богини-матери, расщеплении ее образа на несколько составных женских образов, занявших второстепенное место в пантеоне, и, наконец, концентрации признаков отдельных мужских божеств и слиянии их в единую божественную фигуру бога-отца"²⁴⁰.

Процесс постепенного перерастания культа природы в многобожие шел параллельно процессу превращения родового строя в военную демократию и завершился "установлением раннеклассового обще-

* Аналогичный демонический персонаж в с. Дылым Казбековского района Дагестана сохранился в формуле запугивания детей: "Богю бачина буго!" ("Богю придет!"). (Любезное сообщение сотрудницы Института ИАЭ Л. И. Магомедовой). Схожий персонаж сохранился и в с. Заната Шамильского района, где формула запугивания детей звучит следующим образом: "Богюло бачунуб буго!" ("Богюло придет!"). (Любезное сообщение аспиранта Института ЯЛИ Д. М. Маламагомедова).



ства, когда политеизм становится господствующей формой религии"²⁴¹.

Дальнейший естественный процесс дифференциации и интеграции богов и демонов был нарушен насильственным насаждением новой религии — ислама.

- Отдельные мифологические персонажи, возможно, восходят ко времени существования прадагестанской (например, Рух) и пралезгинской (радуга /"Длинная девушка"/, демоны Ярсель, Буьгьуй и др.) этнической и языковой общностей. Как отмечает Л. С. Толстова, "косвенным свидетельством этногенетической (или этнокультурной) близости между народами служит наблюдаемая в ряде произведений фольклора сравниваемых народов общность сюжетов, мотивов (и их комбинаций), образов, имен героев. Это может быть следствием как заимствований в результате прямых или опосредствованных контактов между народами, так и вхождения в состав формирующихся народностей одних и тех же этнических компонентов"²⁴². Образы и характеристики многих языческих богов и демонов имеют широкие параллели с подобными персонажами у других кавказских народов, славян и др.

- Социальные процессы, сопровождавшиеся некоторой переоценкой образов божеств, а также многовековое господство исламской религии привели к тому, что образы, функции и характеристики многих божеств и демонов оказались со временем утрачены. Отдельные из них обезличены ("жакул" — "кукла") или выступают под наименованиями мусульманских мифологических персонажей, частично сохранив свою языческую сущность. Дальнейшее изучение доисламских мифологических персонажей табасаранцев и других народов Дагестана перспективно в плане реконструкции более полной картины языческого пантеона и пандемониума дагестанцев.

¹ Харузин Н. Этнография. IV. Верования. СПб., 1905. С. 161.

² Агларов М. А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 42.

³ Харузин Н. Указ. раб. С. 252.

⁴ См.: Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. М., 1994. Т. 2. С. 10.

⁵ Там же. Т. 1. С. 367.

⁶ Имеются и другие виды классификации демонов. Например, см.: Харатян З. В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX — нач. XX в. // СЭ. 1980. № 2. С. 104 — 112.

⁷ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX в. М.; Л., 1957. С. 100.

⁸ Левкиевская Е. Э. Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 252.

⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 403.

¹⁰ Егорова А. И. Элементы полового символизма в традиционной этнической культуре якутов // ЭО. 1996. № 4. С. 45.

¹¹ Там же. С. 45 — 51.

¹² См.: Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый — левый, мужской — женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 180 — 181.

¹³ Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953. С. 151.

¹⁴ Аджиев А. М. Героико-эпические сказания и песни // Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991. С. 31.

¹⁵ Мифы народов мира. Т. 1. С. 413.

¹⁶ См.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. С. 16 — 44.

¹⁷ См.: Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 131 — 132.

¹⁸ Токарев С. А. Указ. раб. С. 411; См. также: Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 7.

¹⁹ См.: Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 21.

²⁰ См.: Гаджиев Г. А. Культ природы и обряды, связанные с производственно-хозяйственной деятельностью у лезгин в прошлом // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX — XX вв. Махачкала, 1977. С. 120.

²¹ См.: Харузин Н. Указ. раб. С. 159.

²² См.: Тайлор Э. Б. Указ. раб. С. 131 — 132.

²³ Там же. С. 419.

²⁴ Алимова Б. М. Табасаранцы. XIX — нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992. С. 229.

²⁵ В с. Чувек имеется примета: если беременная или кто-либо из ее близких увидит во сне солнце, значит родится девочка, если луну — мальчик.

²⁶ Алимова Б. М. Некоторые представления табасаранцев о народном календаре // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 25.

²⁷ Там же. С. 24.

²⁸ Алимова Б. М. Табасаранцы. С. 229.

²⁹ Солнце и луна в этой клятве даются во множественном числе.

³⁰ Гасанов М. М. Табасаранские пословицы, поговорки, загадки. Махачкала, 1978. С. 74. На табас. яз.

³¹ См.: Антес Р. Мифология в Древнем Египте // Мифология древнего мира/ Перевод с англ. М., 1977. С. 68.

³² См.: Булатова А. Г., Булатов А. О. Некоторые религиозные верования и мифологические представления дагестанцев, связанные с календарем // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 47; Гаджиев Г. А. Верования и обряды: доисламский период. Махачкала, 1993. С. 98.

- ³³ См.: Ризванов Р. З. Из ономастики лезгин // СЭ. 1984. № 5. С. 101.
- ³⁴ Халидова М. Р. Указ. раб. С. 88.
- ³⁵ Тайлор Э. Б. Указ. раб. С. 173.
- ³⁶ "Тепло" по-табасарански "мани". Интересно отметить в этой связи, что у некоторых этнических групп аварцев и даргинцев Мать солнца называлась Мани (См.: Халидова М. Р. Указ. раб. С. 79).
- ³⁷ По мнению А. Ф. Гольдштейна, "в Дагестане символом солнечного божества служили именно бараньи рога" (См.: Гольдштейн А. Ф. Надмогильные стелы Дагестана // Дагестанское искусствознание. Махачкала, 1976. С. 136).
- ³⁸ Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. 1965. № 2. С. 35.
- ³⁹ См.: Ганиева А. М. Роль магических функций в обрядовой поэзии лезгин // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 33.
- ⁴⁰ См.: Агларов М. А. Из верований народов Западного Дагестана (божество Цюб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. С. 68.
- ⁴¹ См.: Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 304 — 313.
- ⁴² См.: Халидова М. Р. Указ. раб. С. 91.
- ⁴³ Мифы народов мира. Т. 2. С. 176.
- ⁴⁴ См.: Энциклопедия суеверий. М., 1995. С. 363 — 364.
- ⁴⁵ Мифы народов мира. Т. 2. С. 177.
- ⁴⁶ Первоначально это персидское слово означало "богатырь".
- ⁴⁷ Гаджиев М. Г. О демографических и этногенетических процессах в Дагестане в первобытную эпоху // Аларо-ли (этногенетические исследования). Махачкала, 1995. С. 14.
- ⁴⁸ Там же. С. 24.
- ⁴⁹ Тарланов З. К. Агулы: их язык и история. Петрозаводск, 1994. С. 12, 14, 277, 278.
- ⁵⁰ Алексеев М. Е. Лезгинские языки // Кавказские языки. Языки мира. М., 1998. Т. 3 (рукопись).
- ⁵¹ Давудов О. М. Материальная культура Дагестана албанского времени (III в. до н.э. — IV в. н.э.). Махачкала, 1996. С. 234.
- ⁵² См.: Ихиллов М. М. Народности лезгинской группы. Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов. Махачкала, 1967. С. 59.
- ⁵³ См.: История Армении Фавстоса Бузанда. Ереван, 1953. С. 15; Егише. О Вардане и войне армянской. Ереван, 1971. С. 92, 117.
- ⁵⁴ Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967. С. 103.
- ⁵⁵ Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р. История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996. С. 49.
- ⁵⁶ Гаджиев М. С. Между Европой и Азией. Из истории торговых связей Дагестана в албано-сарматский период. Махачкала, 1997. С. 6.
- ⁵⁷ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 604.
- ⁵⁸ См.: Шихсаидов А. Р. О проникновении христианства и ислама в Дагестан // УЗ ИИЯЛ. 1957. Т. III; Бобровников В. О. Ислам в Дагестане: история и современность // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып. 1. С. 122.
- ⁵⁹ Митаров М. Жизнь в узорах. Махачкала, 1978. С. 261. На табас. яз.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ См.: Услар П. К. Этнография Кавказа. Языковедение. VII. Табасаранский язык. Тбилиси, 1979. С. 932 — 933, 989.
- ⁶² Генко А. Н. Табасаранско-русский словарь. 1941 г. К-Я. // РФ ИЯЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 48 (2). С. 103.
- ⁶³ См.: Ихиллов М. М. Указ. раб. С. 227.
- ⁶⁴ См.: Халилов Х. М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. С. 79.
- ⁶⁵ См.: Агларов М. А. Из верований народов Западного Дагестана. С. 67 — 68.
- ⁶⁶ См.: Ихиллов М. М. Указ. раб. С. 224; Гаджиев Г. А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков. Материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 85.
- ⁶⁷ См.: Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956. С. 276 — 278.
- ⁶⁸ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 463 — 464.
- ⁶⁹ Там же. С. 456.
- ⁷⁰ Там же. С. 115.
- ⁷¹ См.: Булатов А. О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — нач. XX в. Махачкала, 1990. С. 99.
- ⁷² См.: Мужухоев М. Б. Из истории язычества вайнахов (пантеон божеств в позднем средневековье) // СЭ. 1985. № 2. С. 101, 104.
- ⁷³ См.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 186.
- ⁷⁴ Мифы народов мира. Т. 2. С. 208.
- ⁷⁵ Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. II. С. 35.
- ⁷⁶ Тайлор Э. Б. Указ. раб. С. 400.
- ⁷⁷ Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 122.
- ⁷⁸ Там же. С. 230; См. также: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. С. 62-63.
- ⁷⁹ Тайлор Э. Б. Указ. раб. С. 438.
- ⁸⁰ См.: Халилов Х. М. Указ. раб. С. 80; Халидова М. Р. Указ. раб. С. 40, 83, 116.
- ⁸¹ Рыбаков Б. А. Указ. раб. С. 34.
- ⁸² См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 354.
- ⁸³ Шиллинг Е. Абхазцы // Религиозные верования народов СССР. Т. II. С. 64.
- ⁸⁴ Мифы народов мира. Т. 1. С. 299 — 300.
- ⁸⁵ Там же. С. 606.



- ⁸⁶ Гаджиев Г. А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 91; См. также: Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX — нач. XX в. М., 1978. С. 270 — 271.
- ⁸⁷ См.: Халидова М. Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. С. 110.
- ⁸⁸ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 77.
- ⁸⁹ См.: Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. С. 163.
- ⁹⁰ Мифы народов мира. Т. 2. С. 185.
- ⁹¹ Гольдциэр И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938. С. 65.
- ⁹² Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 139.
- ⁹³ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 126.
- ⁹⁴ Мифы народов мира. Т. 2. С. 186.
- ⁹⁵ Житель этого села Ханбаба Пирачев (1918 г. р.) рассказывал нам, что его отец Селим находясь на пахоте, в полуденное время, превращался в голубя, летел в священную пещеру Дюрхъ, совершал там намаз и прилетал обратно. У лакцев святой "Авдал-Вали утром улетал в Мекку, а к обеду возвращался". (См.: Халидова М. Р. Предания // Традиционный фольклор народов Дагестана. С. 301).
- ⁹⁶ Гольдциэр И. Указ. раб. С. 46.
- ⁹⁷ Басилов В.Н. Указ. раб. С. 9.
- ⁹⁸ См.: Шихсаидов А.Р. Указ. раб. С. 76; Бобровников В.О. Указ. раб.
- ⁹⁹ Токарев С.А. Приметы и гадания // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 62.
- ¹⁰⁰ Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Там же. С. 41.
- ¹⁰¹ См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 86, 90, 91.
- ¹⁰² См.: Лужухоев М.Б. Указ. раб. С. 102 — 103.
- ¹⁰³ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 369.
- ¹⁰⁴ См.: Табасаранские народные песни / Сост. М.М. Курбанов. Махачкала, 1990. С. 17 — 20. На табас. яз.
- ¹⁰⁵ См.: Толстой Н.И. Еще раз о теме "тучи — говьяда", "дождь — молоко" // Славянский и балканский фольклор. С. 125.
- ¹⁰⁶ См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК. 46. 1929. С. 217.
- ¹⁰⁷ См.: Покровская Л. В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С. 80.
- ¹⁰⁸ Токарев С. А. Маски и ряжение // Там же. С. 189.
- ¹⁰⁹ См.: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 23.
- ¹¹⁰ Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 668.
- ¹¹¹ Токарев С. А. Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — нач. XX в. Зимние праздники. М., 1973. С. 63.
- ¹¹² Листова Н. М. Австрийцы // Там же. С. 167 — 169.
- ¹¹³ Там же. С. 175 — 177.
- ¹¹⁴ Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М., 1997. С. 339.
- ¹¹⁵ О символике различных пород деревьев в мифологиях см.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 369 — 371; Энциклопедия суеверий. С. 109 — 114.
- ¹¹⁶ Гурвич И. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 41; См. также: Мифы народов мира. Т. 2. С. 459; Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1990. С. 496.
- ¹¹⁷ Вундт В. Миф и религия. СПб., 1911. С. 269.
- ¹¹⁸ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 446.
- ¹¹⁹ Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972. С. 178.
- ¹²⁰ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 128.
- ¹²¹ См.: Харузин Н. Указ. раб. С. 156.
- ¹²² Гроздова И. Н. Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи. . . Зимние праздники. С. 71 — 74.
- ¹²³ Иванова Ю. В. Греки // Там же. С. 316.
- ¹²⁴ Халилов Х. М. Указ. раб. С. 70.
- ¹²⁵ См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — нач. XX в. Летне-осенние праздники. М., 1977. С. 14, 28 — 29, 61, 85, 132 — 133, 148, 157 — 158.
- ¹²⁶ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 253, 369.
- ¹²⁷ Соколова З. П. Указ. раб. С. 195.
- ¹²⁸ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 547 — 548.
- ¹²⁹ См.: Дибиров М. Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975. С. 35.
- ¹³⁰ Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. С. 27.
- ¹³¹ Пропп В. Я. Указ. раб. С. 27.
- ¹³² Фрэзер Д. Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1990. С. 195.
- ¹³³ 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. С. 107.
- ¹³⁴ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 253, 369.
- ¹³⁵ Там же. Т. 1. С. 369.
- ¹³⁶ Там же. Т. 2. С. 322; См. также: Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 359.
- ¹³⁷ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. С. 418.
- ¹³⁸ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 467.

- ¹³⁹ Там же. С. 384.
- ¹⁴⁰ Там же. С. 644.
- ¹⁴¹ См.: А-а. Религиозные верования абхазцев // ССКГ. V. 1871. С. 9-18; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. С. 187; Мужухоев М. Б. Указ. раб.
- ¹⁴² См.: Нидерле Л. Указ. раб. С. 276 — 281.
- ¹⁴³ См.: Джеймсон М. Г. Мифология древней Греции // Мифологии древнего мира. С. 281; Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975 и др.
- ¹⁴⁴ Любезное сообщение Б. Г. Ханмагомедова и К. Т. Шалбузова. См. также: Хайдаков С. М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. М., 1973. С. 100.
- ¹⁴⁵ См.: Булатов А. О. Указ. раб. С. 128.
- ¹⁴⁶ Там же. С. 130.
- ¹⁴⁷ См.: Алиханова А. А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 158; Халидова М. Р. Демонологические рассказы // Традиционный фольклор народов Дагестана. С. 268 — 269.
- ¹⁴⁸ Халилов Х. М. Указ. раб. С. 71.
- ¹⁴⁹ Чурсин Г. Ф. Авары. Этнографический очерк. 1928 г, Махачкала, 1995. С. 56.
- ¹⁵⁰ Харузин Н. Указ. раб. С. 194.
- ¹⁵¹ См.: Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. С. 35 — 37.
- ¹⁵² См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 470.
- ¹⁵³ См.: Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 178 — 179; См. также: Соколова В. К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. С. 20, 24.
- ¹⁵⁴ См.: Лавров Л. И. Землетрясения и мор на Северном Кавказе до XIX в. // Краткое содержание среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1983. С. 29.
- ¹⁵⁵ Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 413.
- ¹⁵⁶ См.: Булатов А. О. Указ. раб. С. 143.
- ¹⁵⁷ См.: Гаджиев Г. А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 89.
- ¹⁵⁸ См.: Лугуев С. А., Магомедов Д. М. Бежтинцы. XIX — нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 237.
- ¹⁵⁹ См.: Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 122, 125.
- ¹⁶⁰ См.: Халидова М. Р. Демонологический персонаж "Мать болезней" и его магические функции // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989.
- ¹⁶¹ См.: Булатова А. Г. Лакцы. Махачкала, 1971. С. 181.
- ¹⁶² См.: Халидова М. Р. Демонологические рассказы. С. 270.
- ¹⁶³ Алимова Б. М. Указ. раб. С. 228.
- ¹⁶⁴ Там же.
- ¹⁶⁵ Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 418.
- ¹⁶⁶ Серов С. Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре. С. 48.
- ¹⁶⁷ См.: Желтая Бати. Зап. А. Г. Булатовой // Мифология народов Дагестана. С. 172.
- ¹⁶⁸ См.: Омаров И. И., Сефербеков Р. И. Аул Куппа. Историко-этнографические очерки. XIX — XX вв. Махачкала, 1996. С. 124.
- ¹⁶⁹ См.: Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 413.
- ¹⁷⁰ Услар П. К. Указ. раб. С. 899.
- ¹⁷¹ Там же.
- ¹⁷² Заветы отцов: Сборник табасаранской народной песенной лирики / Сост. М. С. Сефербеков. Махачкала, 1994. С. 91. На табас. яз.
- ¹⁷³ Булатов А. О. Указ. раб. С. 134.
- ¹⁷⁴ Мифы народов мира. Т. 1. С. 306.
- ¹⁷⁵ Там же.
- ¹⁷⁶ Там же. Т. 2. С. 43 — 44.
- ¹⁷⁷ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. . . С. 97.
- ¹⁷⁸ Там же.
- ¹⁷⁹ См.: Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 26 — 27; См. также: Он же. Верования и обряды. С. 20 — 23; Он же. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 88 — 89.
- ¹⁸⁰ См.: Халидова М. Р. Демонологические рассказы. С. 270 — 271; Она же. Мифологический и исторический пос. . . С. 111 — 116.
- ¹⁸¹ См.: Булатов А. О. Указ. раб. С. 131 — 147; См. также: Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 327; Булатова А. Лакцы. С. 181.
- ¹⁸² См.: Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 53.
- ¹⁸³ См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996. С. 18 — 25; Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 156 — 157.
- ¹⁸⁴ См.: Энциклопедия колдовства и демонологии. М., 1996. С. 319 — 331.
- ¹⁸⁵ См.: Халилов Х. М. Указ. раб. С. 79.
- ¹⁸⁶ См.: Омаров И. И., Сефербеков Р. И. Указ. раб. С. 122 — 123.
- ¹⁸⁷ См.: Мусаева М. К. Хваршины. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 74 — 175.
- ¹⁸⁸ Там же. С. 174.
- ¹⁸⁹ Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927-1928 гг.). Душанбе, 1970. С. 167.
- ¹⁹⁰ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 393.
- ¹⁹¹ Басилов В. Н., Ниязклычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и

обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 132.

¹⁹² См.: Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 355 — 357.

¹⁹³ См.: Тарланов З. К. Указ. раб. С. 45.

¹⁹⁴ Мифы народов мира. Т. 2. С. 343 — 344.

¹⁹⁵ Гаджиев Г. А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 90.

¹⁹⁶ Ихиллов М. М. Указ. раб. С. 223.

¹⁹⁷ Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избр. статьи. М., 1983. С. 111.

¹⁹⁸ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 58.

¹⁹⁹ См.: Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. Т. 1. С. 125 — 126.

²⁰⁰ Алимова Б. М. Табасаранцы. С. 225.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Там же.

²⁰³ См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 343 — 344.

²⁰⁴ Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 418.

²⁰⁵ Курбанов М. М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала, 1996. С. 170 — 171.

²⁰⁶ Мифы народов мира. Т. 1. С. 306.

²⁰⁷ См.: Гаджиев Г. А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 87 — 88.

²⁰⁸ См.: Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. С. 158, 166.

²⁰⁹ Мифы народов мира. Т. 1. С. 306.

²¹⁰ Энциклопедия суеверий. С. 78 — 80.

²¹¹ Черчиев А. М. О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. С. 57 — 58.

²¹² Алимова Б. М. Указ. раб. С. 225.

²¹³ Толстой Н. И. Еще раз о теме " тучи — говьяда, дождь — молоко". С. 125.

²¹⁴ См.: Ханагов Л. Из дагестанских нравов. Ал паб (лезгинское поверье) // СМОМПК.13. 1892. С. 146.

²¹⁵ Серов С. Я. Указ. раб. С. 52.

²¹⁶ См.: Гаджиев Г. А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. Махачкала, 1996.

²¹⁷ См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929.

²¹⁸ См.: Гаджиев М. С. Археологические реалии мифологического образа // Наука и молодежь. С. 185-188.

²¹⁹ См.: Ханагов Л. Указ. раб. ; Гаджиева С. Ш. Указ. раб. С. 325; Гаджиев Г. А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 84 — 85; Он же. Верования и обряды. С. 25 — 28; Тарланов З. К. Указ. раб. С. 45; Мифы народов мира. Т. 1. С. 62.

²²⁰ См., например: Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 33 — 37; Харатян З. В. Указ. раб. С. 112; Керейтов Р. Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Там же. С. 122.

²²¹ См.: Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. С. 17 — 19, 26 — 36.

²²² 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 Всесоюзной научной конференции. Махачкала, 1976. С. 64 — 65.

²²³ Котович В. М. Пантеон антропо- и зооморфных образов в идеологических представлениях древних земледельцев горного Дагестана. 1977 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 469. С. 38.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Жуковская Н. Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 103.

²²⁶ Халидова М. Р. Отражение мифологических воззрений в дагестанском эпосе // Фольклор и историческая действительность. С. 66.

²²⁷ См.: Халидова М. Р. Демонологический персонаж "Мать болезней" и его магические функции.

²²⁸ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 57, 164; Т. 2. С. 31.

²²⁹ Там же. Т. 2. С. 43 — 44.

²³⁰ Мусаева М. К. Указ. раб. С. 174.

²³¹ Там же. С. 175.

²³² Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 171.

²³³ Там же. С. 149.

²³⁴ См.: Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин (краткий научно-популярный очерк). Махачкала, 1990. С. 35.

²³⁵ См.: Джидалаев Н. С. Тюркизмы в дагестанских языках. Опыт историко-этимологического анализа. М., 1990. С. 86 — 87.

²³⁶ См.: Лугуев С. А., Магомедов Д. М. Указ. раб. С. 237.

²³⁷ Гаджиев Г. А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 86.

²³⁸ Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 72 — 73.

²³⁹ Там же.

²⁴⁰ Жуковская Н. Л. Указ. раб. С. 99.

²⁴¹ Анисимов А. Ф. Указ. раб. С. 153.

²⁴² Толстова Л. С. Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов (На среднеазиатском материале) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 18.

ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНЫМИ

Отголоски ранних форм религии, наскальные рисунки, праздники, обряды, обычаи, ономастика, жанры фольклора и т. д. донесли до нас верования табасаранцев, связанные с животными. Последние — излюбленные персонажи табасаранских сказок¹. О том, что древнему населению Табасарана был свойствен культ животных, свидетельствуют наскальные рисунки у с. Цудук в местности "Ифтин гьарзар" ("Кровавые скалы"), датируемые эпохой бронзы, и близ с. Хурсатиль в местностях "Хьюрцлин мугар" ("Вороньи гнезда") и "Цару гьарзар" ("Пестрые скалы"), датируемые ранним средневековьем. Рисунки, выполненные охрой различных оттенков, изображают диких животных (олени с большими ветвистыми рогами, козлы с большими загнутыми рогами, косули, ослы и т. д.), пеших и конных людей с собаками и т. п. Дикие животные, изображенные на скалах близ с. Хурсатиль, обрамлены точечными знаками, связанными с солярной и иной семантикой. Особое внимание обращает на себя изображение "синкретического зверя", имеющего большие древовидные рога, распростертые крылья и широко расставленные ноги со шпорами и сочетающего некоторые животные, птичьи и условно антропоморфные черты. Данный образ имеет свои аналоги (козел-женщина, кабан-козел, зубр с лапами хищника и т. п.) и встречается в других древних писаницах на территории Дагестана (Чинна-Хитта, Чувал-Хвараб-нохо и другие)².

Мы склонны рассматривать это изображение "синкретического зверя" как "тотемического первопредка"³ населения, обитавшего в древности на этой территории Табасарана. Подобные представления были свойственны большинству народов мира на определенной стадии их развития. Первобытный человек объединял и поклонение зверю, и образ мифического первопредка одним общим представлением — тотем. Тотемические первопредки у австралийцев, например, мыслились "одновременно и людьми и животными или растениями"⁴. "Тотемические предки, — писал Ю. И. Семенов, — обычно рассматриваются как существа отличные от ныне существующих животных тотемного вида. Они есть существа, которые являются одновременно и людьми, и животными (растениями), оказываются то людьми, то животными (растениями), являются полулюдьми-полуживотными (или полурастениями)"⁵. Если учесть то, что животное-предок "подготавливает путь предкам в человеческом образе"⁶, то изображение "синкретического зверя-тотемического первопредка" можно рассматривать и как синкретический зооморфный образ (верховного) божества, в котором угадываются и антропоморфные черты. "Богам своим язычник нередко придавал смешанные формы человека и птицы; крылатая и пернатая одежда были для многих из них самыми существенными атрибутами, ибо быстрота появления и исчезания богов, принадлежащая им как воплощениям стремительных стихий, обыкновенно уподоблялась полету..."⁷, — отмечал А.Н. Афанасьев.

Перейдем к конкретной характеристике диких и домашних животных, птиц, земноводных и насекомых, с которыми у табасаранцев связаны определенные верования.

Медведь ("швеь"). Почитаемый табасаранцами зверь. "В почитании медведя переплетаются черты тотемического и промыслового культа. Это видно на примере подставных имен медведя"⁸: "аьхюр" ("старший", "старейший"), "аьхи бай" ("мужик"), "аьхи аба (авай)" ("дедушка"), "аьхи бав" ("бабушка"), "аьхи бацар ккайиб" ("большие лапы имеющий"), "аьхи ургам хьаюв" ("большую шубу носящий"). Кеты называли медведя "дедушка", "старик", "как человек, шкура только — одежда, как у нас"⁹. Негидальцы также называли медведя "старик", "отец", "дед", "большой отец"¹⁰, сравнивали его с человеком, одетым в толстую шубу¹¹.

По воззрениям табасаранцев, медведь произошел от человека, с ним его роднят походка ("ходит как человек"), строение тела ("лапа как рука", "если с медведя снять шкуру, тело у него такое же, как у человека"). Если точнее — он произошел от женщины, хотя название этого зверя по-табасарански звучит в мужском роде¹². В соответствии с различными версиями, "медведь произошел от женщины" ("швеь дишагьлийикан гьабшиб ву") (Чувек), "медведь произошел от старой женщины" ("швеь кьаби гьардикан гьабшиб ву") (Межгюль, Хустиль), "медведь произошел от старой женщины", у которой хлеб, прикрепленный к стенке хлебной печи, упал вниз на раскаленные угли" ("швеь уьл крувчви кьаби бабкан гьабшиб ву") (Фурдаг, Ляхля, Атрик, Хурсатиль). К последней версии близок по смыслу миф, записанный нами в с. Кувиг: "Нищий попросил кусок хлеба у женщины, выпекавшей его. Та пожадничала и дала подгоревший с угольками хлеб, который отвалился со стенки хлебной печи и упал на угли. Нищий обругал ее и пожелал, чтобы она превратилась в медведя". Близкий по смыслу вариант записан нами в с. Чурдаф: "В медведя превратилась старая женщина, не подавшая нищему кусок хлеба" ("Швеь тернин уьл садакьади аьжузриз туруву кьаби шивкан гьабшиб ву"). В с. Нижний Ярак имелся несколько иной переосмысленный под влиянием ислама вариант подобного превращения: "В медведя Бог превратил женщину, которая испекла хлеб, не совершив перед этим намаз". А такой хлеб, по более поздним народным воззрениям, поганее ("гьярам") змеиной крови и свиного мяса (Зильдик). Говорят, однажды сжали в руке хлеб, испеченный такой женщиной, и из него потек яд, который, коснувшись земли, превратился в огонь (Межгюль). Схожий мотив присутствует в фольклорном тексте, записанном нами в с. Нижний Ярак. "В одном селе жили некогда две женщины. Одна из них была работающая и добродетельная, а вторая — ленивая и сварливая. Она не переставала браниться даже во время работы. Однажды обе женщины занимались выпечкой хле-

* В с. Нижний Ярак — просто от женщины.

ба. Добрая женщина начала стыдить и упрекать сварливую за скверный характер, говоря: "В тебе столько злости и яда, что, наверное, и хлеб, испеченный тобой, содержит яд". Произнеся это, она съела хлеб, из которого на ее ладонь упали три капли яда. Пораженная этим, злая женщина слизнула их и превратилась в медведя".

Таким образом, помимо нейтрального мотива - медведь произошел от женщины (или старой женщины) -- в мифах и повествованиях присутствует и мотив превращения в медведя женщины-неумехи, отличающейся злым, сварливым характером, жадностью, не исполняющей религиозные предписания, за что Бог ее и наказывает. Сходные представления имелись и у других народов. Так, по воззрениям аварцев, "медведь рожден женщиной от незаконной связи"¹³. Имеются предания, в которых чувствуется влияние ислама: пророк, разозлившись на что-то, обратил свою жену в медведицу¹⁴; "жену-грязную пророк в наказание превратил в медведицу"¹⁵. По представлениям эвенов, медведь -- младший брат матери¹⁶, а негидальцы считали, что "медведь раньше был человеком, который по каким-то причинам обратился в медведя"¹⁷.

Как и у других народов Дагестана¹⁸, у табасаранцев имеются предания о супружеских взаимоотношениях медведя с человеком. Так, рассказывают, что осенью 1975 г. одна медведица будто бы настойчиво домогалась некоего А.Н. из с. Кувиг, а когда ее попытки оказались тщетными, набросилась на него и прокусила ему ногу до кости.

Повсеместно у табасаранцев существует запрет на свист в лесу -- навлечешь на себя разозленного медведя. У славян, "напротив, свист в лесу очень нравится лешему"¹⁹, любимым животным которого являлся медведь²⁰. Если медведь встретится в лесу с мужчиной, зверь якобы нападает на человека в любом случае. Если же с медведем повстречалась женщина, то для того, чтобы он не напал необходимо напомнить о родстве с ним, так как "у табасаранцев и поныне бытует поверье, будто медведица произошла от заблудившейся в лесу женщины"²¹. С этой целью женщина показывала медведю прядь своих волос (Чувек), снимала с головы платок (Нижний Ярак), обнажала грудь (Фурдаг, Кулик) и трясла ею (Думуркиль). Айханум Магомедова из с. Чурдаф поведала нам, что когда ее бабушка Назханум в 1940 г. встретила в лесу медведя, она сказала ему: "Ай, гавур, аьхи-бав, гьаму увусур узур а вуза! Мукучан узук, гьарабх яв аьвгьру йишваз!" ("Эй, бабушка, я такая же, как и ты! Не трогай меня, иди своей дорогой!"). Сказав ему это, она сняла с головы платок и показала ему прядь волос, после чего медведь скрылся в лесу.

Сходные обращения к медведю и приемы имелись и у других северокавказских народов. Так, "женщина-ругулка при встрече с медведицей в лесу, снимала платок, распускала волосы, засучив рукава, показывала ей руки, ноги, волосы и заклинала:

"И у тебя руки, и у меня руки,

И у тебя ноги, и у меня ноги,

И у тебя волосы, и у меня волосы"²².

По воззрениям бежтинцев, медведь "понимает человеческую речь, и поэтому при встрече с ним в лесу женщины-бежтинки... обнажив грудь, говорили: "Иди своей дорогой и нам позволь пройти своей"²³. Чеченки в таких случаях говорили: "Ты медведица и я медведица, ты женщина и я женщина, у тебя соски и у меня соски"²⁴. У абхазов при встрече человека с медведем, человек произносил: мать, мать, мать, и медведь будто бы не трогал его²⁵. По мнению осетин, "медведь был когда-то женщиной. Если медведь нападет на женщину, следует обнажить грудь, и он, узнав, что это женщина, не тронет ее"²⁶.

Как и другие народы Дагестана²⁷ и Кавказа²⁸, табасаранцы использовали части тела медведя (как заместителей реального зверя) в качестве оберегов от злых духов, сглаза и проч. С этой целью к фасаду дома прикрепляли медвежью голову (Нижний Ярак) или лапу (Чувек). Медвежью голову закапывали в яме у порога жилища (Кулик, Ляхля, Чувек) и в хлеву (Кулик) от падежа скота. Медвежью шкуру стелили в прихожей (Чувек), а клочек его шерсти или клыки пришивали к одежде ребенка как амулет (Кулик) или клали под его подушку (Хурсатиль). Под подушку же клали пепел от костей медведя (и волка), чтобы застраховаться от посещения слишком назойливого домового (Чувек). Клыки медведя (и волка, а также бараньи альчики) пастухи привязывали к своим сумкам ("тавра"), чтобы оградить себя и скот от сглаза, болезней и падежа, нападения хищников (Нижний Ярак). Медвежью (и вольчью) лапу вешали на пасеке, чтобы уберечь пчел от сглаза (Чурдаф). Подобный амулет, например, применял до 1940-х гг. пасечник Агариза Курбанов из с. Шиле. Вешали медвежью лапу на пасеках и аварцы с. Чох²⁹. Хваршины верили, что медвежья лапа отводит от коня дурной глаз, а дидойцы вешали ее в хлеву для лучшего размножения скота³⁰.

Несмотря на запрет ислама, сало, жир и мясо медведя употреблялось в пищу в некоторых неординарных ситуациях. Так, до недавнего времени на праздник Эбелцан готовили ритуальную халву "аварша" из медвежьего сала и жира. Эти же продукты, а также медвежье мясо считались целебными и употреблялись в народной медицине при лечении ревматизма*.

Как писал В. Вундт, "в тех случаях, когда разрешается есть мясо тотемного животного, его считают

* Летом 1994 г. в с. Фурдаг в доме Исмаила Исмаилова нам довелось увидеть топленое медвежье сало и жир (белого цвета с резким запахом). Хозяйка хранила его в трехлитровой банке. Больные ревматизмом употребляли продукт в пищу и натирали им болезненные места.

целебным³¹.

Если исходить из того непреложного факта, что на "определенной, и притом ранней ступени исторического развития тотемизм в той или иной форме был знаком всем народам"³² и что наибольшее поклонение вызывал "наиболее сильный и страшный зверь местной фауны"³³, то резонно предположить, что медведь являлся, по всей вероятности, первым и главным тотемом табасаранцев. Только с этим зверем явно связана вера в оборотничество (медведь — обращенный человек, произошел от женщины), в супружеские отношения с человеком. "Данные этнографии говорят, что у тех народов, у которых вера в оборотничество носила универсальный характер, на первый план обычно выступает небольшое число видов животных, а чаще всего один вид"³⁴.

Подменные наименования медведя типа "дедушка" ("аьхи аба"), "бабушка" ("аьхи бав"), которые при более расширительном истолковании можно подразумевать как "предок", "праматерь", указывают на идею родства человеческой группы с этим животным³⁵. А в этом и заключается основная идея тотемизма³⁶. В тотемизме — если не всегда, то во многих случаях — имеются элементы промысловой магии³⁷. На это указывают и восходящие к условному охотничьему языку подменные названия медведя типа "большие лапы имеющий" ("аьхи бацар ккайиб"), "большую шубу носящий" ("аьхи ургам хъаюв") и т. п. Как известно, "основу промыслового культа составляет вера в то, что животное подобно человеку, что оно... понимает человеческую речь"³⁸. "А раз животное всеведуще, надо опасаться его гнева. Этими представлениями объясняются некоторые обряды промысловой магии и магические запреты, меры предосторожности на охоте, в частности подставные имена животных"³⁹. Конечно, нужно учитывать, что эвфемизмы были вызваны и опасением "произносить имя того или другого животного", которое "имеет место только в отношении тех зверей, которые являются могущественными или страшными для человека"⁴⁰. Однако, в реальной жизни "следы тотемизма, промыслового культа и страха перед животными настолько переплетены, что нередко трудно отделить их друг от друга"⁴¹.

Как известно, более развитой формой почитания животных является зоолатрия, или теротеизм. "В отличие от тотемизма животное почитает не одна группа людей, а весь народ. Зоолатрии свойственны представления о почитаемых священных животных, нередко посвящаемых божествам"⁴², а на следующем этапе в развитии зоолатрии и "возникновение представлений о боге в облике животного"⁴³.

Реликты отмеченных верований в пережиточной форме сохранились в дошедшем до нашего времени архаичном празднике Эбелцан, отмечаемом в день весеннего равноденствия. Особенно велика в нем роль медведя. На это указывают приметы ("в этот день просыпается от зимней спячки медведь"); традиционные вербальные формулы (произнесение на рассвете в сторону леса: "Моя лень, чтобы на медведя перешла!"); ряжение шутов—"гьямпар" в вывернутые мехом наружу шубы и подражание их движениям медведя, то есть уподобление тотему; проводимая вплоть до 1970-х гг. ритуальная охота парней сс. Лака и Хоредж, известная как "швеъ кчебуз аьгьюб" ("медведя потревожить пойти") и связываемая нами с обрядом-мистерией об умирающем и воскресающем звере; контаминация образов медведя и агарного божества Эбелцан и т. д. Все это позволяет нам рассматривать праздник Эбелцан и как тотемный праздник с элементами зоофагии (тотемоядения) и теофагии (богоядения), где тело Бога в образе животного символически замещалось ритуальной халвой "аварша", изготовляемой из медвежьего сала и жира ("масло наряду с салом является одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа")⁴⁴.

Богоядение, как вид жертвоприношения, "зародился в тотемических обрядах умножения зверя, прошел через ритуалы промыслового культа, попал в состав аграрных культов, а также в обряды в честь самых различных божеств классового общества"⁴⁵.

Мы уже писали о широком употреблении в виде оберегов частей тела медведя, выступавших заместителями реального зверя. "Считалось, что тотем охраняет своих почитателей, поэтому кости, зубы, шкура, рога, части тела тотема служили амулетами-оберегами. Более поздней трансформацией этих обычаев являлось изображение почитаемого животного на домах, одежде, предметах быта, орудиях труда и оружии"⁴⁶. В качестве такого изображения, в котором прослеживается отголосок тотемных представлений⁴⁷, можно указать на орнамент "медвежья лапа" ("швеълин бацар"), которым украшалась керамика с. Джули. Верования, связанные с медведем, имелись и у других народов Дагестана⁴⁸.

Волк ("жанавар"). Зверь, которого почитали и в то же время опасались. Имелась примета: если упомянешь волка — встретишь его ("жанаврикан гьулхиш — алавхъуру"). "Называя имя, мы привлекаем к себе носителя этого имени. Отсюда запрещение называть по имени опасных и вредных животных..."⁴⁹, — писал Г. Ф. Чурсин. Страх перед волком как грозным хищником и отношение к нему как объекту промысла породили подменные названия, восходящие к условному охотничьему языку: "гавур" ("неверный", "поганый"), "аьхи авай" ("дедушка"), "аьхи ибар" ("большие уши"), "ярхи ибар" ("длинные уши"), "гъецеркъу ибар" ("высохшие уши"). В с. Чере при виде внезапно показавшегося волка кричат: "Гъаякъ!" (этимология неясна). В с. Кулик и сейчас, если скотина вечером не возвратилась домой, строят догадки: "Ибар алурдин бацарик кавхъну шул" ("Наверное, в лапы "уши имеющего" угодила"). В с. Хурсатиль волка называют "высохшие уши", намекая на то, что уши у волка всегда торчком. Волк будто бы очень сокрушается по этому поводу: "Если бы я мог опускать уши, то гораздо больше скота и дичи задрал, да уши выдают". У любого животного в стаде якобы имеется волчья доля ("жанаврин пай") скота, выделенная ему Богом. Аналогичное предание записано Б. Далгатом у вайнахов⁵⁰.

Если волк задрал скотину, нельзя ругать его — “ведь для него никто не посеял” (Аркит), “он не подлежит суду человека” (Зильдик). Разрешалось побранить его следующими словами: “Яв улар аьхи ишрияв, гавур!” (“Чтоб у тебя глаза стали больше, неверный!”) (Хурсатиль). Подобные поверья бытовали и у восточных славян, у которых бытовала поговорка: “Что у волка в зубах, то Егорий дал”. Св. Егорий считался покровителем волков⁵¹. Длительное табу на произношение имени волка и подмена эвфемизмами привели к полной утрате общедагестанского слова “барци” (“волк”)⁵² у табасаранцев и других представителей лезгинской языковой группы⁵³, у которых этот зверь, вероятно, был тотемным. Исконное название забыто, а употребляется персидское “жанавар” (“зверь”). Особенно строго придерживались табу на произношение имени волка чабаны при окоте, стрижке и перегоне овец, то есть когда животные относительно ослаблены, а также в период “цижан” (вторая половина января) по народному календарю — времени размножения волков, когда они особенно агрессивны.

И по сей день повсеместно у табасаранцев существует обряд “связать пасть волку” (“жанаврин ушв йибтуб”). Его совершают тогда, когда скот не возвращается вечером с пастбища домой и хозяин опасается нападения на него волков и других хищников. В этом случае владелец скота обращается к мулле или другому человеку, умеющему совершать обряд и знающему заклинания. Обряд состоит в том, что мулла произносит определенные молитвы на арабском языке (а в прошлом, вероятно, как и у балкарцев и карачаевцев⁵⁴, были другие вербальные формулы на местном языке). Заговаривали от зубов хищника ту территорию, на которой предположительно могли оказаться пропавшие животные. При этом мулла вынимал из ножен кинжал и вкладывал его, предварительно повернув на 180°. Во многих селах, кроме действий с кинжалом, проводили и другие манипуляции: переводили складной нож из раскрытого положения в закрытое (Хурсатиль), завязывали 7 (Хараг, Думуркиль) или 11 (Атрик, Вартатиль) узелков (Хурсатиль, Хучни, Фурдаг и др.) на веревке из конопляных (Хив) или шерстяных (Думуркиль) нитей. Считалось, что с этого момента волки не смогут раскрыть свои пасти. Если в момент заклинания пасть волка была раскрыта, то до окончания его действия он не сможет ее захлопнуть (Межгюль). Связывали пасть волку обычно на то время, пока скот не находили, но не более 1-3 суток (Зильдик, Межгюль, Хараг), после чего заклинание переставало действовать и пасть развязывалась. Когда скот находился, обязательно проводили обряд “развязывания пасти волка” (“жанаврин ушв тудучуб”): кинжал вынимали из ножен, нож раскрывали, узлы развязывали. Если не провести этот обряд, волки якобы могли умереть с голоду, а это большой грех. По словам информаторов, очень часто после исполнения обряда “завязать пасть волку” скот находили в целостности и сохранности, иногда в окружении целой стаи волков, не могущих раскрыть свои пасти. Если скот все же был задран, значит он находился за пределами территории, на которую распространялось заклинание (Нижний Ярак), либо волки находились внутри этой территории (Ханаг), или же волки перешли реку туда и обратно (Ничрас) 1 (Атрик, Хурсатиль, Кужник, Зильдик), 3 (Чувек, Ханаг) или 7 (Межгюль) раз, а в этих случаях заклинание не действовало, ибо “переход через текучую воду у многих народов считался средством освободиться от любого магического “связывания”⁵⁵. Например, у черкесов имелось поверье, что если перенести через реку камень для лечения скота, то исчезнет его магическая сила⁵⁶. Все эти случаи основывались на вере в то, что река — это граница миров и переход через реку — это переход в иное состояние.

Описанный выше обряд “завязать пасть волку” проводят и в наше время. В с. Нижний Ярак его проводит мулла Гаджибутаи Мирзабеков, в с. Межгюль — Магомед (1927 г. р.) и Абдулбари (1930 г. р.) Рагимхановы, Касум Балабеков (1922 г. р.), Джавад Хидиров (1924 г. р.), в с. Зильдик — Семед Нидюров (1933 г. р.), в с. Хараг мулла Османов Моллаали (1911 г. р.)*. Этот обряд существовал и у других народов Дагестана⁵⁷, Северного Кавказа⁵⁸ и мира⁵⁹.

Отдельные мифологические персонажи у табасаранцев выступали в волчьем облике. Ночью на кладбище можно было будто бы встретить волка-оборотня (“кафтар-жанавар”), у которого светились глаза и при скрежете зубов сыпались искры изо рта.

Несмотря на то, что волка опасались как хищника, его дерзостью и отвагой восхищались. “Волк — самый поэтичный зверь в понятиях горцев. . . Волк идет на более сильного, чем сам. Недостаток силы возмещает отвагой, дерзостью, ловкостью”⁶⁰, — писал П. К. Услар. Храброго, отважного человека табасаранцы сравнивают с волком (“гавур жанавар”), говорят, что в нем течет волчья кровь или имеются волчьи жилы. Встретить волка в пути — к удаче.

“Преклоняясь перед волком, как перед грозным существом, человек охотно наделил его сверхъестественным могуществом и приписывал магическую силу его зубам, когтям, шерсти и проч”⁶¹. В народной медицине и по сей день для излечения детей от сглаза и других заболеваний (“чила”), а также для того, чтобы ребенок рос сильным и ловким, как волк, и чтоб он “пожизненно был защищен от нападения волков”⁶² проводится обряд “протаскивания через волчью пасть” (“жанаврин ушвниан адагъуб”). В каждом селе имеется имитация волчьих челюстей: это матерчатый пояс диаметром 30 см, внутрь которого вшивают высушенную кожу волчьих губ. В прошлом, вероятно, использовали настоящие волчьи челюсти. Больного ребенка протаскивали трижды сквозь такие “челюсти”. Матерчатый пояс сшитыми в него фрагментами волчьих губ мы видели в с. Лака в 1994 г. и в с. Ничрас в 1997 г. в доме у Алиризы Фарзаалиева.

* Двое последних не разрешили нам фотографировать себя по религиозным соображениям.

Помимо указанного обряда больного ребенка также трижды тащили по волчьей шкуре. Волчьи шерсть, клыки использовались для защиты ребенка от сглаза (Хив, Ничрас). Больного ребенка окуривали дымом от сжигаемой волчьей шерсти (Ничрас, Зильдик). Женщина, больная бесплодием или у которой дети умирали в младенчестве, натиралась как лекарством волчьим жиром (Ничрас).

Повсеместно беременным не разрешали есть мясо животного или дичи, которое "тронул" (то есть, покусал, но не успел задрать) волк. В противном случае у родившегося ребенка будто бы обнаруживаются отдельные повадки волчонка.

Для того, чтобы уберечь жилище и его обитателей от сглаза, злых духов, бед и несчастий, у порога входной двери закапывали волчью голову (Хучни)* или кость (Чурдаф), к фасаду дома привешивали волчью лапу (Ничрас), в прихожей стелили волчью шкуру (Чувек). Чтобы воры не проникли в дом, в сундуки и стенные ниши ("тахча") клали волчьи клыки (Чувек). Воры же, чтобы их не тронули собаки, обмазывались волчьим салом (Хив).

Для того, чтобы отвести парня от девушки или развести мужа с женой, им в пищу подмешивали волчье мясо (Нижний Ярак). Аварцы для того, чтобы развести мужа с женой, произносили определенные словесные формулы сквозь отверстие в волчьем позвонке или горле⁶³. Вайнахи в таких случаях проносили между супругами альчик волка⁶⁴. Чтобы предохранить скот от падежа, в хлеву закапывали волчью голову (Кулик). С этой же целью чабаны пришивали волчьи клыки к своим хурджицам (Нижний Ярак). При болезни скота малярией ("цияр") в костер кидали кости и шерсть волка и дымом окуривали животных (Чувек).

Амулеты и талисманы из частей тела волка применяли и другие народы Дагестана⁶⁵ и Кавказа⁶⁶.

Повсеместно существовала примета: если находясь в лесу срежешь и будешь иметь в руках ивовую палку — волки к тебе придут. При встрече с волчьей стаей рекомендовалось накинуть на одного из волков кусочек красной материи или красную нить. Остальные волки будто бы накидываются на этого волка, принимая красную материю или нить за кровь, а человека не трогают (Зильдик). Верования, связанные с волком, существовали и у других дагестанцев⁶⁷, а также вайнахов⁶⁸, русских⁶⁹ и иных народов мира⁷⁰.

Лиса ("сул"). Имеются подменные названия, восходящие к условному охотничьему языку: "аьмалдар" ("обманщица"), "кавха" ("старшина"), иногда в сочетании с прибавлением "халу" (араб. "дядя") — "кавха-халу". В с. Куштиль имеется тухум Сулар ("Лисы"). Есть также ороним Сулан-сив ("Лисья гора"), ойконим Сулантиль (можно перевести как "Лисички"), микроэтноним от прозвища — "сулар" ("лисы"): так называют жителей с. Верхний Ярак якобы за их хитрость. Встретить лису в пути — к удаче. Бытует поверье, что можно употреблять в пищу одну половину тела лисы ("сулан саб швур иплуз гьялал ву, саб швур — гьярам"), а вот какую половину — неизвестно. Сходное поверье имелось у аварцев с. Чадаколюб Тляртинского района в отношении кабана: одну из задних ног можно есть, а вот какую — неизвестно**. В некоторых табасаранских селах полагали, что можно есть правую сторону лисы (правая сторона, например, у якутов — мужская, внешняя, открытая, своя, "чистая"⁷¹), в других — тоже считали, что правую, а вот с какой стороны правую — от хвоста или от головы — неизвестно. Хотя пищевая ценность лисьего мяса невелика, в прошлом, вероятно, его употребляли в пищу. Возникшая впоследствии пищевая табуация скорее всего дань исламу, запрещающему употреблять в пищу мясо плотоядных хищников. В народной медицине при болезни ногтей на пальцах их протирали лисьим клыком (или волчьим когтем). При болях надбровных дуг по ним также проводили лисьим клыком (Ничрас).

Заяц ("гьюр"). Сохранились эвфемизмы, восходящие к условному охотничьему языку: "казагай" ("выпученные глаза")⁷², "гучибях" ("трусиска"), "сакъур" ("косой"), "ярхи ибар" ("длинные уши"). Заячат называют ласково "гьюрабацай" ("зайнышка-лапонька"). Интересно, что подобно тому, как у табасаранцев не сохранилось исконных названий волка и лошади, в аваро-андийских языках не сохранилось название зайца. Объяснение этому можно попытаться найти в древних верованиях народов Дагестана⁷³. "Видимо, наряду с культом собаки и барана, у дагестанцев существовал и культ зайца, на что указывает словесный запрет на самое обозначение зайца"⁷⁴, — полагает М. Р. Халидова.

Несмотря на то, что заяц был промысловым животным, мясо которого ислам не запрещает к употреблению, в отношении этого зверька имеется множество поверий негативного характера. Так, беременной не разрешалось есть мясо зайца из-за опасения, что ребенок родится с раздвоенной губой. Вероятно, опасение возникло из обычая "избегать принятия в пищу некоторых животных, унаследовать качества которых нежелательно"⁷⁵.

Встретить в пути зайца — к неудаче. Если ночью машина осветит зайца, нужно потушить фары и заново включить, иначе дорога будет неудачной (Зильдик). Держать живого зайца в доме или разводить кроликов в хозяйстве — к несчастью. В таких случаях старики говорили: "Гьюр хал-хизандиз балгудар, хай шулдар, ккут!ай!" ("Заяц /кролик/ дому-семье не подходит, хорошего не будет, уничтожьте его!") (повсеместно), "Гьюрт!ан сул гьялал ву иплуз" ("Чем мясо зайца, мясо лисы лучше есть"), "Гьюрна гату ягурсузар ву" ("Заяц и кот — к неудаче") (Кужник). Вероятно, исходя из большой плодовитости и принципа обратной пропорциональности, возникла примета: если держать в хозяйстве кроликов — семья умень-

* Так по совету муллы с. Хучни поступил Абдурашид Сулейманов.

** Любезное сообщение старшего научного сотрудника Института ИАЭ С. Ч. Асильдарова.

шится (Тураг). Если уж завел кроликов, то держи их 7 лет, в противном случае беду накличешь на дом (Кужник).

Когда при солнце идет дождь, говорят, что заяц женится (Зильдик). Заячий хвост применялся как оберег от сглаза и злых духов, его пришивали сзади к правому плечу на одежде ребенка (Хурсатиль). Поверья и приметы, связанные с зайцем, имелись и у других народов Дагестана⁷⁶.

Барсук ("ушвхяр"). В прошлом, вероятно, промысловое животное. Сохранились подменные названия: "гъашкъа" ("с белым пятном на лбу"), "гере гъайиб" ("с полосками на морде"), "къюб йишвхъан убкруб" ("с двух сторон обрезаемый"). Сало и жир барсука применяли при изготовлении ритуальной халвы "аварша". Их же употребляли и в народной медицине для излечения от туберкулеза. У аварцев высушенные кишки барсука применялись от болей в животе⁷⁷.

Кабан ("сил"). В прошлом, вероятно, промысловое животное, на что указывает сохранившееся подменное название "кӀеччер хъайиб" ("клыки имеющий"). Существует поговорка: "Если встретишь кабана, назови его хоть отцом родным, лишь бы не напал" ("Чурдиъ сил алавхъиган, слиз аба йип кӀура, алалавхъуз") (Зильдик). Поросяенок называется "баъкъа", так же называют иногда и ребенка. В с. Зильдик имеется тухум Баъкъ'яр ("Поросята"). Кости свиньи, имеющие на себе следы употребления в пищу, найдены при раскопках Сиртичского поселения (албанское время)⁷⁸. С принятием ислама кабан становится нечистым животным, а употребление его мяса — запретным ("гъярам"). "Чтобы выпитое у меня молоко превратилось для тебя в свиное мясо и змеиную кровь!" ("Гъуху никк слин йикна битӀран ифи ишривуз!"), — проклинает разгневанная мать неблагодарного сына. Несмотря на влияние ислама, кабан и части его тела применялись в различных обрядах и в качестве оберегов. Например, в с. Джули при неурожае, когда подозревали сглаз пахотного поля, для снятия его, пашню оскверняли тем, что влочили по ней тело убитого кабана или, разрубив его на части, разбрасывали по полю. Здесь, как нам кажется, кабан выступал зооморфной ипостасью духа хлебного поля, а обряд интерпретируется нами как инсценировка мифа об умирающем и воскресающем боге (звере). В с. Кулик кабанью голову закапывали у порога входной двери как оберег от сглаза, злых духов и т. п. Для того, чтобы застраховать скот от падежа, кабанью голову повсеместно закапывали в хлеву. Кабаньи клыки использовались чабанами как амулеты, прикреплённые к хурджицам. Они же являлись компонентами амулета, который пришивали к одежде ребенка. Следы почитания этого животного и употребления его мяса в пищу до принятия ислама, закрепившиеся в преданиях, встречаются, например, у аварцев⁷⁹, вайнахов⁸⁰. Применяли части тела кабана в качестве амулетов и талисманов и другие народы Дагестана⁸¹ и Кавказа⁸².

Собака ("ху"). Известно, что это животное было приручено человеком еще в мезолите. Название собаки по-табасарански восходит к правосточнокавказской языковой общности⁸³. Многие дошедшие до нас обычаи, обряды, поговорки, клятвы, проклятия, связанные с собакой, свидетельствуют о культе собаки у табасаранцев. Изображение этого животного, участвующего в загонной охоте на оленей, козлов, косуль, зафиксировано нами в наскальных рисунках близ сс. Цудук (эпоха бронзы) и Хурсатиль (доисламское время). Существует микроэтноним от прозвища по созвучию: жителей с. Куярик (Гъуярикк) называют "гъуяр"- "хуяр" (досл. "куярикцы-собаки"). Вплоть до 1960-х гг. во многих селах Южного Табасарана бытовал обряд ритуального убийства собаки на пашне. "ХутӀил мурдал аплуз ху йибкуйи, тахилар шуз, цар, ул дирибуз" ("Для осквернения пашни убивали собаку, чтобы урожай зерна был, болезней, сглаза не было") (Межгюль). Население воспринимало этот обряд как ритуал осквернения пахотного поля нечистым, по мусульманским воззрениям, животным для снятия сглаза с поля. Однако еще С. А. Токарев отмечал факт устойчивости "обрядовой стороны религии в ходе исторического развития и изменчивости идейного осмысления обрядов"⁸⁴. На наш взгляд, именно в этой зооморфной ипостаси мыслился дух хлебного поля, а обряд являлся инсценировкой мифа об умирающем и воскресающем боге. На связь образа собаки с земледельческими культами древности обратил внимание Б. А. Рыбаков. "Собаки — охранительницы посевов, — писал он, — должны были входить составной частью в один из важнейших культов — в культ плодородия зерна и земли"⁸⁵.

Как и у многих кавказских (вайнахи, осетины)⁸⁶ и других народов мира⁸⁷, у табасаранцев имелись клятвы и присяги именем собаки. В прошлом они имели глубокий смысл и обрядовое оформление, но с течением времени утеряли часть своего содержания и закрепились в языке в виде устойчивых выражений с нарицательным значением. До сих пор человек, подозревающий кого-либо в неблагоприятном поступке, обвиняет его словами: "Увуз ху кивурза!" ("Для тебя собаку похороню!"). А тот, отвергая его обвинение и готовый присягнуть, отвечает: "Ху аплурза!" (буквальный перевод не имеет смысла: "ху" — "собака", "аплурза" — "сделаю"). Схожие клятвы имелись и у других народов. Например, у кетов существовало выражение "койубат" ("кой" — медведь, "бат" — правда), означающее "честное слово" или "истинная правда"⁸⁸. По мнению Н. Харузина, клятвы тем или иным животным восходят к тотемизму и основываются на вере, что "за ложную клятву тотем так или иначе покарает клятвopреступника"⁸⁹.

Наряду с клятвами, имелись и бранные выражения с упоминанием собаки. Довольно популярно выражение типа "хуян бай ху" ("собачий сын собака"). Проклинаемому человеку желают собачьей жизни ("хуян уьмур ишривуз"). В то же время малыша ласково называют "курцил" ("щенок"). Несмотря на исламское представление о "нечистоте" этих животных, хороших собак ценили. Повсеместно считалось греховным

убить собаку без причины, мучить ее, морить голодом. Ударить чужую собаку без причины значило нанести оскорбление ее хозяину. Недаром в Дагестане сложилась поговорка: "Драки, ссоры, скандалы возникают или из-за женщины, или из-за детей, или из-за собак". Собак, добросовестно прослуживших много лет, по их смерти, хоронили (Хив, Яргиль, Фурдаг). В то же время считалось грехом, если состарившаяся собака умирала своей смертью во дворе дома (Кандик). Ее надо было отпустить незадолго до смерти (Яргиль) или убить на пашне (Межгюль), либо сбросить с моста, с кручи (Чувек, Кандик). По мнению Н. Н. Велецкой, обычай убивать немощных собак связан с древним обычаем умерщвления стариков. "Перенесение на животных ритуальных действий при деградации обычая — типологическое явление в истории ритуалов"⁹⁰, — пишет она. Легенды об уничтожении стариков сохранились, в частности, у аварцев⁹¹.

В отличие от кота, собака — друг человека, предана ему и дому: "Ху намус кайиб ву, гату — дар" ("У собаки есть совесть, а у кота — нет") (Чувек). Собака предчувствует беду и возвещает о ней воем. В таком случае ей говорят: "Яв къл'ина гъюрияв бала! Кебехъ!" ("Пусть беда на твою голову обрушится! Замолчи!"). Существовало представление, что злые духи боятся собаки, особенно ее лая: "Хуйин гъямпа джанаврин йиркк джинар-шейтнарив сабаб шулу" ("Собачий лай и волчья кость — обереги от джиннов и шайтана") (Чурдаф). Злые духи тотчас исчезают, если даже услышат кличку собаки (Яргиль). "Собака, как верный страж своего хозяина и его имущества, естественно должна была в глазах некультурного человека приобрести характер защитника не только от волков и др. хищников, но и против невидимых злых сил"⁹², — писал Г. Ф. Чурсин. В Табасаране нами записаны следующие клички собак, указывающие на особенности строения, масти, характера: Сагъар (с белым воротником), Цараб, Царбиль (пятнистый), Гъарабас (черномордый), Ругъац (серый), Кларуц (черный), Къантиа (куцый), Гъамба (с большой пастью), Тараш (вор), Аргут и т. д. Встретить черную собаку считалось плохой приметой (Кандик). Как и в случае с волком и змеей, имелось заклинание, чтобы собака не укусила (Хучни):

Ил бис,	Дух (силу) держи,
авайин бис,	у отца держи,
баван бис,	у матери держи,
хуян бис.	у собаки держи.

Собака, части ее тела и даже экскременты применялись в народной медицине. Так, полагали, что рана быстрее заживет, если ее полизает собака (Хив). При некоторых детских заболеваниях и женском бесплодии больные пролезали сквозь собачью будку или под воротами, где пролезали собаки. Собачьи экскременты входили в состав амулетов, ими лечили бесплодие, лихорадку, злокачественные образования на коже. В последнем случае рекомендовалось также завернуть больное место в шкуру только что убитой собаки (Аркит). Широко использовали собаку и части ее тела в качестве амулетов и в народной медицине и другие народы Дагестана⁹³ и Кавказа⁹⁴.

В той или иной форме культ собаки бытовал и у других дагестанских⁹⁵ и северокавказских⁹⁶ народов.

Кот ("гату"). Отношение к коту двойственное. С одной стороны, священное животное. Рассказывают, что когда пророк Мухаммед молился, в рукав его шубы заползла змея. Кот поймал ее и задушил. В знак благодарности пророк погладил кота по спине. С тех пор откуда бы кота не скинули он падает не на спину, а становится на лапы. С другой стороны, коту, в отличие от собаки, приписывают злокозненность. Кот — один из зооморфных ипостасей злого демона Ал, нападающего на рожениц. Кот будто бы говорит: "Там, где живу я, пусть все умрут, кроме слепой старухи, чтобы мне легче воровать было" (Чере), "Там, где живу я, чтобы жили один слепой и один хромой: слепой не увидит как я краду, а хромой не догонит" (Хурсатиль). А собака как будто бы говорит: "Я желала бы иметь хозяина с 7 сыновьями и 7 невестками, чтобы каждый дал мне кусок хлеба и я насытилась бы" (Чувек). Аналогичные предания бытовали и у азербайджанцев⁹⁷. Существует убеждение, что "кот старается мясо покойника отведать" (Цудук), "кот дом хвостом поджигает, а пес — тушит" (Фурдаг). Если убить кота за нанесенный им вред и пакости — Бог прощает. Но, если убить кота нечаянно или без вины, вина искупается раздачей "садакья" (Аркит). У кота кровь "тяжелая", это все равно, что 40 человек убить (вар.: 40 человек станут кровниками) (Межгюль). Для того чтобы Бог простил убийство кота без вины, надо угостить 40 человек (Зильдик), сшить матерчатую сумку для Корана ("дафтрин хал") (Кужник, Хараг), подарить веник мечети (Фурдаг, Хурсатиль), насыпать 7 мешков земли на крышу мельницы (Чувек) или 40 мешков земли на крышу мечети (Хив, Яргиль). У грузин для того, чтобы искупить грех убийства кошки, нужно было "построить или одну церковь, или девять черешневых мостов на реке"⁹⁸.

В народной медицине кровь черной кошки применялась как лекарство при злокачественных образованиях на коже ("гъаража") (Аркит). Смесь из крови черной кошки, молока черной кобылы и зайца давали пить при женском бесплодии (Чувек). С котом были связаны и некоторые этические нормы. Так, в присутствии в доме гостя нельзя было пинать кошку или прогонять ее, так как это могло расцениваться как неуважение к гостю, нежелание его принять: "Хулаъ хялижв айиган, гатуиз бишт мапан клура" (Зирдаг).

Лошадь ("гъайван"). Вероятно, тотемное животное. Длительное табу на произношение имени

лошади привело, как и в случае с волком, к полной его утрате и замене на арабское наименование "гьяйван" ("животное"). Изображение лошади зафиксировано нами в наскальных рисунках близ с. Хурсатиль. Несмотря на запрет ислама на воспроизведение людей и животных, изображение лошади встречается даже на фасадах мечетей сс. Яраг и Вертиль. По народным воззрениям, лошадь — священное, умное, понимающее человека животное. Имеются предания о том, что в недавнем прошлом прослужившую много лет в хозяйстве хорошую лошадь хоронили* (Куштиль), завернув в саван (Татиль); у ограды кладбища (Кандик). В с. Кандик имеются три так называемые "конские могилы" ("гьявнин наквар"), которые эпиграфически датируются А. Р. Шихсаидовым XIV — XVI вв. По словам старожилов, в этих могилах люди погребены вместе с их конями. Здесь могло сказаться влияние тюрко-монголоязычных народов, у которых практиковалось подобное погребение⁹⁹, тем более что в селе имеется тухум Кылиндар, якобы ведущий свое происхождение от монголов. Этот обычай мог быть и отголоском более ранней похоронной традиции. Например, при раскопках в склепах Хивского и Ганзирского могильников албанского времени обнаружены кости лошади¹⁰⁰, что вообще характерно и для других памятников этого периода на территории Дагестана¹⁰¹. Череп лошади используется в обрядах вызывания дождя (Цудук, Лака) и как оберег, устанавливаемый на оградах жилища, в садах и на пашне. Много поверий связано с лошадиной подковой. Найти на дороге подкову, особенно старую (Верхний Ярак) — к удаче. Ее прибывали у порога входной двери дома, в особенности если в нем не было благополучия, были часты беды (Хив). Подкову клали в фундамент строящегося дома, ее прибывали к стволу и корням дерева, когда оно было подвержено болезням и не плодоносило (Верхний Ярак). Иногда вместо ножниц на живот покойника клали подкову, "чтобы не распух" (Кандик). Использовали лошадиные черепа и подковы в качестве оберегов и другие народы Дагестана¹⁰² и Кавказа¹⁰³. Для того, чтобы не сглазили саму лошадь, к ее сбруе привязывали колокольчик (Кандик). В некоторых селах имеются почитаемые местными жителями камни с "отпечатком от подковы коня Надир-шаха" ("Надир-шахдин гьяйвнин лишан кайи гьван") (Верхний Ярак), "отпечатками от копыт коней 7 братьев" ("ургур чвйирин гьяйварин лишнар кайи гьванар") (Хучни). Нельзя было переступить через веревку, к которой была привязана стреноженная лошадь — дорога будет несчастливой для переступившего (Верхний Ярак). Верования, связанные с лошадью, встречаются и у других народов мира¹⁰⁴.

Бык ("йиц"), корова ("хюни"). Бык — почитаемое горцами животное, что отразилось в пословицах и поговорках: "Йиц гьабчи — дустар дургу" ("Бык умер — друзей потерял"), "Гьябгьру йицрахь ургам хьипри аьдат ву" ("На пашушего быка шубу накидывают"), "Мярх гьубгьиш, ца шулзуз, йиц гьабкьиш, йикк шулзуз кьурурин хизан даршул"¹⁰⁵ ("Говорящий: сани ломаются — дрова будут, бык умрет — мясо будет, семья не заведет"). В с. Кандик имеется тухум Жардрандар ("Принадлежащие /относящиеся/ к быку"), а в с. Кулик — тухум Жардар ("Быки"). Имеются мифологические сюжеты о "Красном быке" (Хив) и "красной корове": в народном календаре, в период "иран" (21 апреля — 2 мая) трава должна была вырасти настолько, чтобы хватило насытиться "красной корове" ("ири хюндин фун авц'айиз"). Если уж приходилось забивать вола, хозяин не ел мяса по этическим соображениям (Кандик). Быка, прослужившего много лет в хозяйстве, в старину хоронили (Верхний Ярак). Был случай, когда Аглар Сефиханов (1915 г. р.) из с. Нижний Ярак похоронил на краю пахотного поля кости старого быка, много лет пахавшего в колхозе — "беркет гьубзуб бадали" ("чтоб достаток сохранился").

Бык — жертвенное животное. В обрядах вызывания дождя и солнца приносили в жертву быка, купленного в складчину. Череп, рога и шкура быка использовались как обереги и символы плодородия. Высушенные говяжьи ноги и хребет употреблялись в обрядовом кушанье "дангу" на празднике Эбелцан. При продаже быка у него вырывали клоч шерsti или волос — чтоб достаток не перешел к новому хозяину (Хив).

Корову почитали за мать, дающую молоко (Верхний Ярак). Для того, чтобы не сглазили корову-первотелку, к ее рогам или хвосту привязывали красную тряпицу, в хвост вплетали красную нить. Считалось, что корова подвержена сглазу особенно во время дойки, поэтому не разрешали смотреть на этот процесс постороннему (Хив). Если подозревали, что корова болеет из-за сглаза, ей давали пить воду из кузницы, в которой калили железные предметы ("жадна шид") или воду из родников от сглаза ("улин шид"). Если у коровы пропадало молоко, кровоточили сосцы, молоко плохо сбивалось в сметану, ей давали мучную кашу (Чувек) или подмешивали в пищу размолотые в муку камни, отколотые от особых "коровьих камней".

Баран ("якъ"), овца ("марчч"), козел ("кьун"), коза ("ц'игь"). Баран и овца — жертвенные животные, "из рая Богом посланы". При вводе невесты в дом жениха, под ноги ей стелили баранью шкуру (Рушуль). Шерсть считалась священной, украсть ее — грех. Имелась клятвенная священная шерсть: "Кьурбан хьай гьякьнаан" (Аркит). У восточных славян овечья шерсть служила нередко апотропеем; даже упоминание о ней будто бы отгоняло лешего¹⁰⁶. Вплоть до 1970-х гг. повсеместно существовал обряд "хьай уч аплуз агьуб" ("шерсть собирать идти"), когда близкие жениха и невесты ходили по родственникам и кунакам, собирая шерсть для свадебной постели молодых. Бараньи, козьи рога, черепа, шкуры, альчики использовались как обереги и символы плодородия. В 1994 г. в с. Атрик на фасаде одного из домов мы зафиксировали установленную целую голову козла. При сильной простуде в народ-

* В с. Ляхля нам рассказали, что некий житель с. Джактиг похоронил свою лошадь.

ной медицине рекомендовалось облечься в шкуру только что освежеванного барана. Существовали и определенные запреты и предписания, связанные с овцеводством: чабаны не брили бороду до конца окота овец; считалось плохой приметой, если со стадом повстречается женщина, несущая пустой кувшин; не разрешали постороннему считать овец в стаде (к убыли). Не разрешалось закидывать кости домашнего скота и птицы в горящий огонь, так как находясь в огне они будто бы кричат и просят, чтобы их вытащили; если не вытащишь кости, то и тебя такая же участь ожидает, когда придет конец света (Нижний Ярак). Исходя из подобных же соображений (магических, гигиенических и т. п.), женщинам не разрешалось резать животное или птицу.

Петух ("татт"), курица ("пеъ"). Название с. Татиль будто бы происходит от слова "татт" — "петух". Петух — вестник рассвета. Несвоевременное пение петуха предвещает беду, такого петуха режут. Курица, поющая петухом, также предвещает беду — ее тоже режут. Имелось поверье, что черный петух с плоским гребнем не пускает злых духов в дом (Хив). В то же время петух — одна из зооморфных ипостасей злого демона Ал. В свадебных обрядах некоторых сел (Аркит, Рушуль и др.) родственницы невесты дарили ей живых кур. Большое место в свадебной пище и на празднике Эбелцан занимали вареные петух, курица и яйца, символизировавшие плодородие. Мясо черных петуха и курицы считалось целебным (Дюбек). Сырое яйцо широко использовалось во многих обрядах как оберег. Сжигать яичную скорлупу (как и кожуру лука) не разрешалось — курам будет плохо (Аркит), обеднеешь (повсеместно). Когда курицу сажали на яйца, приговаривали: "Сабдикан агъзур ишри!" ("Из одного /яйца/ чтобы тысяча /цыплят/ вывелось!") (Хив). Для того, чтобы из яиц вылупилось побольше петушков, по закону подобия, их клали в мужскую шапку (Аркит). В декоре керамики с. Джули использовался узор "пеълин хилар" ("куриная лапа").

Ласточка ("псинч"). Ласточка (как и голубь, и сова) — священная птица. Разорять гнездо этой птицы и убивать ее — грех. О том, почему у ласточки раздвоенный хвост рассказывают следующую историю. Змея замышляла ужалить пророка Мухаммеда. Ласточка кинулась на змею и клюнула ее в язык, отчего он у змеи раздвоился. Змея в свою очередь набросилась на ласточку, и хотела ужалить, но промахнулась и попала в хвост, отчего он у ласточки раздвоился.

Голубь ("луф") почитается за священную птицу, с которой также связана легенда. Когда враги преследовали пророка Мухаммеда, он спрятался от них в пещере. Паук свил у входа в нее паутину, а голубь свил гнездо у порога и снес яйца. Враги посчитали, что в пещере никого нет и пошли дальше. А спасенный пророк в знак благодарности погладил голубя по шее, отчего она у него заблестела. Говорят, что отдельные святые и богоугодные люди могут принимать облик голубя (Межгюль). Несмотря на запрет употреблять в пищу мясо священной птицы, разрешалось 1 раз в году съесть 3 голубей тому, кто пашет и сеет (Кужник). У кумыков мясо голубя употреблялось в пищу "только для особых лечебных целей"¹⁰⁷.

Сова ("гуганай"). Рассказывают, что сова не давала ночью людям покоя своим криком. Люди пожаловались пророку Сулейману. Тот призвал сову к ответу, вопрошая: "Почему людям покоя не даешь своим криком?" Сова ответила: "К Богу взываю" ("Аллагъдиз карагураза"). Сова и туман будто бы находятся в ведении Бога ("Гуганайна диф Аллагъдин гьулугъна айидар ву") (Яргиль). В то же время существовала примета, что крик совы и филина предвещает несчастье (Хив). Верования, связанные с совой, имелись и у других народов¹⁰⁸.

Филин ("типп"). С криком филина связано предание о брате, влюбившемся в свою сестру. Та отвергла его домогания. Брат ушел из дому. Сестра пошла искать его и ищет до сих пор, превратившись в филина. Услышав крик филина говорят: "Сестра зовет брата" ("Чуччу чвуччвуз дих апира") (Лака). Убивать филина грех — к несчастью ("так как это девушка, превратившаяся в птицу").

Сорока ("къяркъяр") считается вестницей. Если сорока стрекочет во дворе дома — к счастью (Хив) или к гостям (Зильдик). Увидев стрекочущую сороку, было принято говорить:

Ужудар хабрар учуз,
Саб мухан сеъ увуз,
Къяркъяр-халу.

Хорошие новости нам,
Одну меру ячменя тебе,
Дядюшка сорока. (Межгюль)

Хаир-хабар учуз,
Кылан гъагъар увуз,
Къяркъяр-халу

Добрые вести нам,
Поклажу с солью тебе,
Дядюшка сорока. (Нижний Ярак)

Если поймашь сороку, ласточку или голубя, обмахь их маслом и отпусти, т. к. это "чистые" птицы (Зильдик). Одним из прозвищ жителей с. Чувек было "къяркъри ккал гъувхрар" — "у которых сорока калач унесла".

Отдельные птицы, "как особые мифологические классификаторы и символы. . . верха, неба . . . грома, ветра, облака"¹⁰⁹ связывались у табасаранцев с выпадением осадков. Так, например, существовала вера, что если разорить гнездо вороны ("хъют"), погода будет ненастной, а если разорить гнездо "градо-

вой птицы" ("миркклин жакъв") — выпадет град. Несмотря на запрет ислама употреблять в пищу плотоядных птиц (орлы, вороны, грачи, скворцы, сороки), мясо вороны использовалось как лекарство от желтухи (Хив). Изображение птицы, сидящей на лошади на фасаде мечети XIX в., зафиксировано нами в с. Яраг. В с. Черен на фасаде первого этажа двухэтажного дома начала XX в., принадлежащего Алахверди Акимову, высечены в два ряда изображения куропатки (?). Наскальный рисунок в местности "Хьюрцлин мугар" ("Грачиные гнезда"), близ с. Хурсатиль изображает синкретическое животное, имеющее древовидные рога, широко расставленные ноги со шпорами и распростертые крылья. В с. Ляхля имеется тухум "Крыля" ("Парплар"). Верования, связанные с птицами имелись и у других народов Дагестана¹¹⁰ и мира¹¹¹.

Змея ("битл"). В мифологических представлениях табасаранцев сохранилась вера в "домовых змей", с которыми связывались благополучие и достаток семьи и дома, и в "змей, выпадающих с неба", с которыми связывается гибель "разрушенных поселений" ("чуру гулар"). Отношение к змее крайне отрицательное. "Уже в мезолите змея как тотемное животное была отвергнута и вместе с другими атрибутами матриархата приобрела отрицательную окраску"¹¹², — пишет В. Г. Власов. Убить змею — богоугодное дело: 40 грехов прощается. Если убьешь змею в пятницу, 1 меру ("штушв") добра ("саваб") получишь (Чурдаф). Убитую змею надо обязательно похоронить, иначе ее братья и сестры отомстят (Чувек). Однако змею, заползшую в дом, не убивали, а выпроваживали.

Для того, чтобы пленить змею, необходимо было провести вокруг неё магический круг прутом лещины и произнести заклинание, не имеющее смысла и не переводимое на русский язык*:

Ан гына нугъайда,
Манаф клули кафиру,
Къаскъасина афину! (Хив)



instituteofhistory.ru

Инна кейданна кейдун,
Сабагылиль кафиригы,
Амгы ругъум. Ругъайда! (Зильдик)

Как и у абхазов¹¹³, у табасаранцев существовало убеждение, что если ударить змею прутом лещины, она целенеет или даже умирает. У славян такая сила придавалась ясеню¹¹⁴.

Разрешалось носить на себе любые зооморфные амулеты кроме тех, которые изображают змею (Хив, Ляхля). Оберегом от змеи служил чеснок, запаха которого она будто бы не переносит. В народной медицине при трудных родах особенными свойствами облегчать их якобы обладал человек, не давший проглотить змее лягушку ("битлн гъюб жара гъалур" — "змею и лягушку разделивший"). Большое значение придавали змеиному выползку, который помещали в воду, и этой водой омывали тело бесплодной женщины (Верхний Ярак). Особый смысл придавали змеиному языку. По народным воззрениям, женщина, имевшая его при себе, будто бы становилась еще более языкастой (Чувек). Существовало представление, что если носить змеиный язык в кармане или вшить его в папаху, то такого человека никто не мог обмануть (Межгюль), другие змеи ему покорятся и не укусят: "свой язык не будут показывать" (Хив, Чувек), его слово в споре будет сильнее, значимее (Яргиль), а чужое слово не ранит (Думуркиль). В ковроделии до сих пор применяется "змеиный узор" ("битран цар"). Верования, связанные со змеей, имелись и у других народов Дагестана¹¹⁵ и мира¹¹⁶.

Лягушку ("гъюб", "гъюбабатла", "гъюбатлатла", "гъюбалач") убивать — грех, к дождю (повсеместно), сосцы у коровы усохнут (Хурсатиль). Лакцы¹¹⁷ и аварцы¹¹⁸ считали, что если убить лягушку — околеет корова.

Черепаша ("гарали гъюб" — "панцирь имеющая лягушка"). Убивать черепаху, стрелять, давить ее — грех, она "чистое" существо (Зильдик, Межгюль). Учитывая плодovitость этого земноводного, бездетные женщины для излечения от бесплодия пили воду из панциря черепахи (Хив).

Рыба ("чичл", "балугъ"). В реках Табасарана водится форель ("гъулан чичл") и усачи ("сумпил чичл"). Рыбу едят, несмотря на то что она не зарезана, как этого требуют предписания ислама: "пророк Мухаммед зарезал, а затем оживил и закинул в воду" (Кужник), "жабры — это след от ножа пророка" (Хив). Рыбью кость вместе с другими компонентами (собачья шерсть, заячий хвост, айвовая палочка) помещали внутрь амулета, который пришивали к одежде ребенка для предохранения его от сглаза (Зильдик). Рыбьи кости применялись и в обрядах, предохраняющих плод от кражи его из материнской утробы злыми духами.

Пчела ("арф") заводится только у хороших людей, от плохих улетает (Верхний Ярак). При покупке улья купивший не должен оборачиваться назад по дороге домой — богатство обратно уйдет (Хив). Пчелиный мед использовался в народной медицине.

Паука ("хашв") убивать — грех. Верующие почитают паука, так как он помог пророку Мухаммеду укрыться от врагов.

* В с. Межгюль этот обряд совершает 70-летний Магомед Рагимханов.

Муравей ("зимэ", "цимці"). Разрушить муравьиную кучу — к дождю.

Сороконожку в с. Лака называют "собакой отца-Аллаха" ("Аллагь- гагаин ху"), а **мокрицу** повсеместно называют "мышинным ослом" ("кьюлан дажи").

Таким образом, как видно из вышесказанного, верования, связанные с животными, занимают значительное место в традиционных религиозных представлениях табасаранцев. Это определяется той ролью, какую животные с древнейших времен играли в хозяйственных занятиях (охота, земледелие, скотоводство, ремесла и промыслы), материальной (одежда, пища) и духовной (религия, искусство, фольклор, народная медицина и т. д.) культуре табасаранцев. Верования, связанные с животными, донесли до нас реликты таких ранних форм религии, как тотемизм, промысловый культ, зоолатрия. Многие животные выступали зооморфными ипостасями богов (медведь, собака и др.) и демонов (волк, лиса, кот, петух и др.), а так же другими мифологическими персонажами ("Красный бык", "красная корова", "змеи, выпадающие с неба" и т. д.). Некоторые праздники (Эбелцан) сохраняют следы былых тотемических празднеств с элементами зоофагии и тотемоядения. Древняя наскальная живопись донесла до нас сцены охоты, образы диких (олени с ветвистыми рогами, козлы с большими загнутыми рогами и др.) и домашних (собака, лошадь, осел) животных в ореоле точечных знаков. Среди них особое внимание обращает на себя изображение синкретичного зверя, сочетающего в себе животные (древовидные рога) и птичьи (распростертые крылья, ноги со шпорами) черты, имеющие аналоги в наскальных изображениях Дагестана. Возможно, что так мыслился тотемический первопредок древних табасаранцев. Как справедливо считает В.М. Котович, наскальные изображения доносят до нас закодированную информацию о духовной жизни и мировоззрении их создателей, показывают сложный мир идей первобытных охотников, ранние этапы становления идеологических представлений древних земледельцев, а так же элементы положительных знаний о мире. Они иллюстрируют первобытные тотемические и магические верования и основы раннеземледельческих культов¹¹⁹. Что касается тотемических верований, то наличие этих воззрений у древних табасаранцев (дагестанцев) у нас не вызывает сомнений. А. Золотаревым сформулированы критерии, по которым можно судить о наличии или отсутствии тотемизма у того или иного народа. При этом, по его мнению, необходимо прежде всего искать: "1) тотемические имена родов, 2) пищевые запреты, связанные с тем или иным животным, с одной стороны, и с родовой группой — с другой, 3) веру в превращение человека в животное и vice versa: веру в происхождение человека от животного и веру в половые сожителства между человеком и животным, 4) какие-либо формы почитания животных, имена которых носят отдельные роды. Если наличие второго, третьего и четвертого признаков самих по себе еще не является решающим, то существование первого, в особенности в сочетании с каким-либо другим, уже позволяет считать вопрос решенным в положительном смысле"¹²⁰.

Конечно, сегодня на пороге III тысячелетия, после более чем тысячелетнего влияния мусульманской религии, в которой и в самой, впрочем, можно найти "отдаленные отголоски тотемических представлений, но уже совершенно переосмысленные"¹²¹, идеологического прессы и гонений на всякую религию в советское время, трудно ожидать сохранения тотемических воззрений, свойственных первобытному обществу, в полном объеме и "чистом" виде, но пережитки этой ранней формы религии все же сохранились. Было бы заманчиво, следуя схеме А. Золотарева, представить в виде "тотемических имен родов" названия тухумов, связанных с животным миром: в с. Кандик — Жардрандар ("Относящиеся к быку"), с. Кулик — Жардар ("Быки"), с. Куштилъ — Сулар ("Лисы"), с. Зильдик — Бакъ'яр ("Поросята"), с. Лидже — Хях'яр ("Улитки"), с. Ляхля — Парплар ("Крылья"). Однако, скорее всего, эти названия произошли от кличек и прозвищ, ставших нарицательными и перешедших в патронимические наименования, хотя не исключена и версия тотемического их происхождения.

Пищевым запретам (падалъ, свинина, мясо и кровь плотоядных животных и птиц, грибы), как и делению животных на "чистых" (овца, корова, голубь, ласточка и др.) и "нечистых" (свинья, собака, змея), а также обрастанию их кораническими легендами и преданиями (ласточка, голубь, паук, кот, рыба), мы обязаны исламу, который, впрочем, и сам, подобно другим мировым религиям, вырос из примитивных верований¹²². Деление животных на "чистых" и "нечистых", по мнению З. П. Соколовой, "своим происхождением связано с двумя явлениями — тотемизмом и приручением животных"¹²³.

Пищевые запреты, тоже нередко с различными оговорками (одну половину лисы едят, а вторую — нет; одни виды грибов /"баклуклар"/ не едят, другие /"гьянигъузьяр", "ужружар"/ — можно есть и т. п.), нарушались, в основном, в ритуальных (халва "аварша" из медвежьего или барсучьего сала и жира) или лечебных (мясо, сало, жир барсука, медведя, вороны) целях.

В качестве бесспорных реликтов тотемизма можно отметить наличие мифов о происхождении медведя от человека и их брачных взаимоотношениях; табуация имен многих животных, восходящая к промысловому культу или страху перед отдельными опасными хищниками, приведшая в некоторых случаях (лошадь, волк) к полной утрате исконного наименования; использование частей тела многих животных в качестве амулетов и талисманов, в народной медицине; клятвы именем отдельных животных (собака), ставшие нарицательными; многочисленные зоотопонимы и т. д.

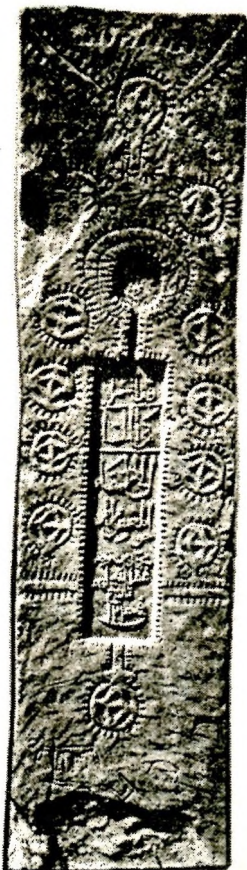
Животные во многих случаях служат зооморфными классификаторами черт характера и физического строения человека. Необходимо отметить, что табасаранские названия большинства животных, птиц и т. д.

восходят к прадагестанскому (С. М. Хайдаков) и прасеверокавказскому (С. А. Старостин) языковому пласту. Названия, связанные с животными и птицами, можно встретить в узорах табасаранских ковров ("змеиный узор") и декоре джулинской керамики ("медвежья лапа", "куриная лапа").

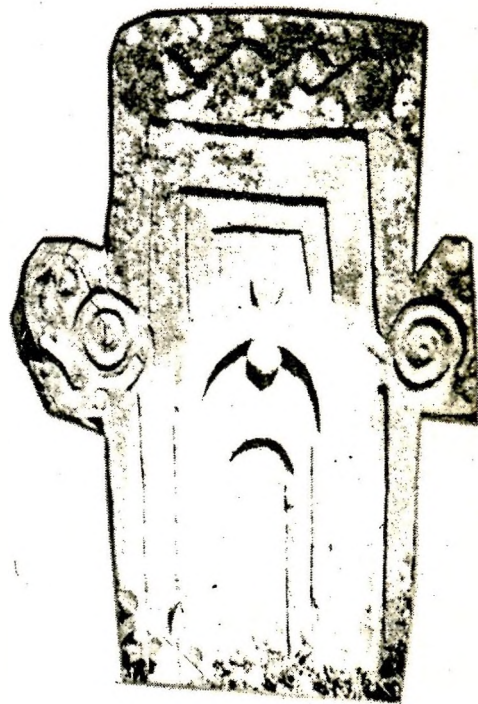
Таким образом, можно констатировать, что животные занимали большое место в материальной и духовной культуре, религиозных представлениях табасаранцев.



Антропоморфный памятник X-XI вв., установленный на месте, где будто-бы останавливался и совершал намаз шейх - распространитель ислама. Окрестности с. Тураг Табасаранского района.
Фото 1998 г.



Надмогильный памятник (1824 г.) с традиционной символикой на кладбище с. Кувиг Хивского района.
Фото 1997 г.



Антропоморфный памятник из с. Бухнаг Табасаранского района.
Фото 1998 г.

¹ См.: Табасаранские народные сказки/ Записали и обработали А. Н. Гаджиев и М. М. Гасанов. Махачкала, 1989.

² См.: Котович В. М. Путешествие в тысячелетия. Махачкала, 1994. С. 103-104, 108-109.

³ Там же. С. 109.

⁴ Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии. М.; Л., 1967. С. 44.

⁵ Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 434.

⁶ Вундт В. Миф и религия. СПб., 1911. С. 253.

⁷ Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 132.

⁸ Соколова Э. П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. С. 67.

⁹ Алексеенко Е. А. Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. № 4. С. 91.

¹⁰ См.: Цинциус В. И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л.: Наука, 1971. С. 174.

¹¹ Там же. С. 190.

¹² См.: Русско-табасаранский словарь/ Сост. В. М. Загиров. Махачкала, 1988. С. 170.

¹³ Чурсин Г. Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. Махачкала, 1995. С. 58 — 59.

¹⁴ Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 181.

¹⁵ Халидова М. Р. Легенды // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 284.

¹⁶ Анисимов А. Ф. Религия эвенков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 122.

¹⁷ Цинциус В. И. Указ. раб. С. 191.

¹⁸ См.: Абдурахманов А. М. Тотемистические воззрения в обрядах и преданиях о животных // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 18 — 19.

¹⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. С. 415.

²⁰ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 223.

²¹ Курбанов М. М. Душа и память народа. Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эво-

- люция. Махачкала, 1996. С. 91.
- ²² Халидова М. Р. Предания // Традиционный фольклор народов Дагестана. С. 291.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Мадаева З. А. Магия в системе религиозных верований вайнахов (по этнографическим материалам) // Актуальные проблемы археологии и этнографии народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1990. С. 89.
- ²⁵ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 132.
- ²⁶ Его же. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 64.
- ²⁷ См.: Гаджиев Г. А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. Махачкала, 1996. С. 22 — 23.
- ²⁸ См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929. С. 12.
- ²⁹ См.: Чурсин Г. Ф. Авары. С. 59.
- ³⁰ Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 181.
- ³¹ Вудт В. Указ. раб. С. 235.
- ³² Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 388.
- ³³ Харузин Н. Этнография. IV. Верования. СПб., 1905. С. 145.
- ³⁴ Семенов Ю. И. Указ. раб. С. 329.
- ³⁵ Токарев С. А. Указ. раб. С. 67.
- ³⁶ Там же. С. 68.
- ³⁷ Там же. С. 69.
- ³⁸ Соколова З. П. Указ. раб. С. 44.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Харузин Н. Указ. раб. С. 142.
- ⁴¹ Соколова З. П. Указ. раб. С. 202.
- ⁴² Там же. С. 203.
- ⁴³ Там же. С. 156.
- ⁴⁴ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 137.
- ⁴⁵ Соколова З. П. Указ. раб. С. 187.
- ⁴⁶ Там же. С. 39.
- ⁴⁷ Булатова А. Г. Гончарное производство табасаранцев во второй половине XIX — нач. XX в. (по материалам с. Джули) // Хозяйство народов Дагестана в XIX — XX вв. Махачкала, 1979. С. 94.
- ⁴⁸ См.: Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 105 — 106.
- ⁴⁹ Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 110.
- ⁵⁰ См.: Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Приложение к Терскому календарю на 1894 г. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2. С. 129.
- ⁵¹ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX в. М.; -Л., 1957. С. 115.
- ⁵² См.: Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков. М.: Наука, 1971. С. 150; Хайдаков С. М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. М.: Наука, 1973. С. 10 — 11.
- ⁵³ См.: Загиров В. М. Опыт сравнительно-исторической стратификации лексики лезгинских языков: названия диких животных и птиц // Отраслевая лексика дагестанских языков: названия животных и птиц. Махачкала, 1988. С. 97.
- ⁵⁴ См.: Малкондуев Х. Х. Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 97.
- ⁵⁵ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975. С. 31.
- ⁵⁶ Раскина С. Формы и виды магии в черкесской религии // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 77.
- ⁵⁷ См.: Анучин Д. Н. Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 г. // Известия ИРГО. СПб., 1884. Т. XX. Вып. 4. С. 437.
- ⁵⁸ См.: Чурсин Г. Ф. Осетины. С. 60; Его же. Материалы по этнографии Абхазии. С. 107.
- ⁵⁹ См.: Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 276.
- ⁶⁰ Услар П. К. Этнография Кавказа. Чеченский язык. Тифлис, 1888. Т. 2. С. 82.
- ⁶¹ Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. С. 10 — 11.
- ⁶² Курбанов М. М. Указ. раб. С. 59.
- ⁶³ Чурсин Г. Ф. Авары. С. 58.
- ⁶⁴ См.: Мадаева З. А. Указ. раб. С. 104.
- ⁶⁵ См.: Гаджиев Г. А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С. 21 — 22.
- ⁶⁶ См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. С. 11 — 13.
- ⁶⁷ См.: Исаев М. -Ш. А. Зооним беци "волк" как компонент структуры фразеологической единицы даргинского языка (этнографический аспект) // Отраслевая лексика дагестанских языков: названия животных и птиц; Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. С. 105; Лугуев С. А., Магомедов Д. М. Бежтинцы. XIX — нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 234 и др.
- ⁶⁸ См.: Халаева К. Д. Культ волка у предков чеченцев и ингушей и его изживание // Археология и вопросы атеизма. Грозный, 1977.
- ⁶⁹ См.: Энциклопедия суеверий. М.: Миф, Локид, 1995. С. 76 — 78.
- ⁷⁰ См.: Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. М.: Рос. энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 242.
- ⁷¹ См.: Егорова А. И. Элементы полового символизма в традиционной этнической культуре якутов // ЭО. 1996. № 4. С. 45 — 51.
- ⁷² Гасанов М. М. Афористические жанры фольклора народов Дагестана (Пословицы, поговорки, загадки): Дис. ... канд. филол. наук. Махачкала, 1968.
- ⁷³ Загиров В. М. Указ. раб. С. 95.
- ⁷⁴ Халидова М. Р. Малые дидактические жанры аварского фольклора: притча в сравнении с бытовой сказкой,



instituteofhistory.ru

басней, анекдотом. Махачкала, 1974. С. 35.

⁷⁵ Соколова З. П. Указ. раб. С. 193.

⁷⁶ См.: Чурсин Г. Ф. Авары. С. 61; Гаджиев Г. А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С. 23.

⁷⁷ Чурсин Г. Ф. Авары. С. 61.

⁷⁸ См.: Давудов О. М. Материальная культура Дагестана албанского времени (III в. до н.э. — IV в.н.э.). Махачкала, 1996. С. 279.

⁷⁹ См.: Атаев Д. М. Христианские древности Аварии // УЗ ИИЯЛ. 1958. Т. IV. С. 182.

⁸⁰ См.: Мусаев Р. М. Почитание дикого кабана и домашней свиньи у чеченцев и ингушей до принятия ислама // Археология и вопросы атеизма.

⁸¹ См.: Гаджиев Г. А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С. 20 — 21.

⁸² См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. С. 19 — 20.

⁸³ См.: Старостин С. А. Проблема генетического родства и классификации кавказских языков с точки зрения базисной лексики // Алародии (этногенетическое исследование). Махачкала, 1995. С. 54.

⁸⁴ Токарев С.А. Ранние формы религии. С. 28.

⁸⁵ Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита //СА. 1965. № 2. С. 27.

⁸⁶ См.: Ковалевский М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. 6. С. 130; Его же. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1. С. 102 — 103; Яковлев Н. Ингуши. Популярный очерк. М.; Л., 1925. С. 82.

⁸⁷ См.: Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1990. С. 187 — 188, 195, 206.

⁸⁸ Соколова З.П. Указ. раб. С. 42.

⁸⁹ Харузин Н. Указ. раб. С. 82.

⁹⁰ Велецкая Н.Н. Указ. раб. С. 56.

⁹¹ Чурсин Г.Ф. Авары. С. 19 — 21.

⁹² Его же. Амулеты и талисманы кавказских народов. С. 19.

⁹³ См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С. 15 — 16.

⁹⁴ См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. С. 19.

⁹⁵ См.: Салихов Б. М. К вопросу о культе собаки в Дагестане // Материалы конференции, посв. 100-летию со дня рождения Т. М. Минаевой. Ставрополь, 1997. С. 42 — 44; См. также: Талибов Б. Б. О зоониме "собака" в лезгинских языках // Отраслевая лексика дагестанских языков: названия животных и птиц.

⁹⁶ См.: Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 134; Чибиров Л. А. Аграрные истоки культа животных у осетин // СЭ. 1983. № 1. С. 99-100.

⁹⁷ См.: Осипов Г. Селение Даш-Алты Шушинского уезда, Елисаветпольской губернии // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. 25. С. 134.

⁹⁸ Глушаков М. Памятники народного творчества Кутаисской губернии. Приметы-суеверия (Имеретия) // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. 32. С. 1.

⁹⁹ См.: Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 214 — 234.

¹⁰⁰ См.: Салихов Б. М. Новые материалы о ремесленном производстве Южного Дагестана (по данным Хивского могильника IV — V вв.) // Промыслы и ремесла древнего и средневекового Дагестана. Махачкала, 1988. С. 54; Гаджиев М. С. Погребальный комплекс II-III вв. на поселении Ганзир (Табасаран) // Горы и равнины Северо-Восточного Кавказа в древности и средние века. Махачкала, 1991. С. 122.

¹⁰¹ См.: Давудов О. М. Указ. раб. С. 93.

¹⁰² См.: Гаджиев Г. А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С. 13 — 14.

¹⁰³ См.: Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. С. 18.

¹⁰⁴ См.: Энциклопедия суеверий. С. 239 — 244.

¹⁰⁵ Гасанов М. М. Табасаранские пословицы, поговорки, загадки. Махачкала, 1978. С. 25, 56, 72. На табас. яз.

¹⁰⁶ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. С. 55.

¹⁰⁷ Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961. С. 329.

¹⁰⁸ См., например: Аракелова В. Сова (К вопросу о почитании совы у иранских народов) // Иран и Кавказ. Труды Кавказского Центра Иранистики. Тегеран, 1998. Т. 2. С. 67 — 69.

¹⁰⁹ Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. Т. 2. С. 346.

¹¹⁰ См.: Чурсин Г. Ф. Авары. С. 61; Гаджиев Г. А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С. 17 — 20, 34 — 37.

¹¹¹ См.: Энциклопедия суеверий. С. 95 — 96, 99, 152, 222 — 225, 326, 353 — 355, 427 — 428, 431 — 432.

¹¹² Власов В. Г. Формирование календаря славян. Ранний период // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука, 1993. С. 124.

¹¹³ См.: Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 146.

¹¹⁴ Афанасьев А. Н. Указ. раб. С. 218.

¹¹⁵ См.: Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. С. 107 — 108.

¹¹⁶ См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 468 — 470; Энциклопедия суеверий. С. 153 — 157.

¹¹⁷ Халилов Х. М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 77.

¹¹⁸ Чурсин Г. Ф. Авары. С. 61.

¹¹⁹ Котович В. М. Путешествие в тысячелетия. С. 133.

¹²⁰ Золотарев А. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.: Изд-во института народов Севера ЦИК СССР, 1934. С. 11.

¹²¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 391.

¹²² См.: Соколова З. П. Указ. раб. С. 208; Мифы народов мира. Т. 2. С. 183 — 187.

¹²³ Соколова З. П. Указ. раб. С. 183.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенного на основе разработанных нами критериев и базовых оснований исследования, типологическая классификация выявленных мифологических персонажей табасаранцев предстает в следующем виде:

1. К божествам времени культа природы, генетически предшествовавшим историческому периоду становления раннеклассового общества и частично вошедшим в пантеон этого общества относятся:

- а) персонифицируемые небо, небесные светила и атмосферные явления;
- б) верховный бог пантеона;
- в) боги, ведающие стихиями, животным и растительным миром, ремеслами, впоследствии частью исламизированные по наименованиям и отдельным функциям;
- г) аграрные боги и духи растительности.

2. Демоны включают в себя следующие разновидности:

- а) домовых змей;
- б) домового;
- в) демонов-антагонистов рожениц;
- г) демонов, олицетворяющих болезни;
- д) демонов кладбища.

Как и у других народов мира, наиболее древними богами табасаранцев были боги неба, солнца, луны, атмосферных явлений (радуга) и другие, с которыми связаны различные мифы, легенды и предания.

Верховным богом пантеона табасаранцев был Умчар, образ которого реконструируется, в основном, по данным языка.

После принятия мусульманской религии образы многих табасаранских языческих богов были поглощены образами исламских пророков, ангелов и святых со сходными функциями и характеристиками. К таковым относятся архангел Джабраил, пророки Хизри и Сулейман, патроны кузнечества Дауд и Гьяфис и другие.

В отличие от ряда других народов Дагестана (аварцев, даргинцев, кумыков и т.д.) хозяева локусов и стихий у табасаранцев оказались полностью вытесненными мусульманскими мифологическими персонажами мужского пола.

Среди аграрных божеств табасаранцев центральное место несомненно занимала Эбелцан, образ которой четко персонифицируется и воссоздается на основе одноименного праздника, связанного с началом нового хозяйственного года и пробуждением природы. Антропоморфным олицетворением божества (духа) растительности (съедобных трав) являлась кукла — "жакул".

Как и у многих других народов мира, у табасаранцев существовала вера в божество (дух) хлебного поля. Олицетворения этого божества в зоо- и антропоморфных ипостасях обнаруживались в критических, неординарных ситуациях.

По масштабу влияния выделялись общетабасаранские боги (например, Умчар и Эбелцан), боги союзов сельских обществ и отдельных (групп) сел (святые места культа локальных богов сохранились в сс.Вертиль, Межгюль, Атрик, Хурсатиль, Кужник и др.).

Подводя итог, можно отметить сравнительное многообразие и разветвленность мифологических персонажей, составлявших пантеон божеств табасаранцев.

Также богат и многообразен мифологическими персонажами былой языческий пандемониум табасаранцев. Персонификациями душ умерших предков выступали в народном сознании домовые змеи, с которыми связывались благополучие и достаток. Домовой Рух мыслился у табасаранцев в женском облике и мог выступать в зоо-, антропо- и аморфной ипостасях. Амбивалентность этого синкретичного персонажа выражалась в сочетании двух оппозиционных предикатов: злокозненность — попечительство. Атрибутами Рух являлись волшебные предметы — шапка-невидимка и клубок нитей. Несмотря на связь домового с благополучием и достатком, имелся целый арсенал оберегов, призванных оградить человека от нежелательных контактов с Рух. Следует отметить некоторую условность отнесения табасаранского демона Рух к домовым, которая обнаруживается в отсутствии четкого представления о месте, где обитает Рух, слабых его патронажных функциях и т.п.

Однозначно враждебными человеку являлись демоны-антагонисты рожениц — "джинар-шейтнар", Ярсель, Ал, оберегами от которых служили многочисленные амулеты и талисманы. Демоны болезней у табасаранцев представлены демоном, вызывающим детские кожные заболевания — Мезе. Более многочисленны демоны кладбища — "шайтлан", Курузай, "кафтар-жанавар". Некоторые демоны и злые духи (Буьгь, Бябуш, Кьамкьанис и др.) дошли до нас в формулах обмана и запугивания детей.

Демоны, как и боги, также имели свой масштаб бытования, охватывавший как отдельные (группы) села, союзы сельских обществ, так и весь этнос, и даже восходящий к более древним этническим и языковым общностям (прадагестанская, пралезгинская). Более широкий, чем у богов, масштаб бытования (влияния) демонов связан с естественно-историческим переходом человечества от материнского

рода к отцовскому и общей тенденцией развития мифологических систем при их распаде, т.е. "превращения" богов в демонов, в которых угадываются черты богов женского рода времен культа природы.

Значительное место в традиционных религиозных представлениях табасаранцев занимали верования, связанные с животными. Это было обусловлено той важной ролью, какую животные с древнейших времен играли в хозяйственных занятиях, культуре и быте, что отразилось и в духовной культуре табасаранцев. Верования, связанные с животными, донесли до нас реликты ранних форм религии — тотемизма, промыслового культа, зоолатрии. Многие животные у табасаранцев выступали зооморфными ипостасями богов, демонов и других мифологических персонажей. Отдельные архаичные праздники табасаранцев сохраняют следы былых тотемических праздников с элементами зоофагии и тотемоядения. Многие названия животных закрепились в зоотопонимах и патронимических наименованиях табасаранцев.

Значительное влияние на связанные с животными верования табасаранцев и других народов Дагестана оказал ислам, который предписывает деление животных на "чистых" и "нечистых", пищевые запреты и т.п.

Таким образом, исследование мифологических персонажей языческого пантеона и пандемониума табасаранцев, а также верований, связанных с животными создает определенные предпосылки для воссоздания более полной картины традиционных религиозных представлений и духовной культуры (а через нее и материальной культуры, хозяйства и быта) табасаранцев и других дагестанцев.

Надмогильный
памятник середины XIX в.
на могиле кузнеца.
Кладбище с. Кандик
Хивского района.
Фото 1990 г.



"Скала, на которой
молился пророк
Мухаммед" и
оставил следы от
своих колен.
Окрестности
с. Ляхля Хивского
района.
Фото 1998 г.

Список мифологических персонажей народов Дагестана, встречающихся в тексте

Авдалы	Ири баб (бав)	Пророк Сулейман
Авлигуне	Ири шив	Пророк Хизри
Ал	Каж	Пророк Юнус
Ал баб	Кафтар бав	Радуга
Аллах	Кафтар гъари	Ракьул эбел
Алпан	Кафтар-жанавар	Ригъ
Ангел Гъафис	Кашкафтар	Ригъдин жакул
Ангел Михаил	Кини	Рисисан
Архангел Джабраил	Кини	Рохо
Арш	Красная женщина	Рохьил эбел
Асс	Красная корова	Рохьдулай
Ахью баб	Красная мать (бабушка)	Рух
Бог	Красный бык	Самсам
Бог-громовержец	Куне	Святые (праведники)
Бог-отец	Курузай (Курузан)	Северка (н)
Бог неба	Куш кафтар	Ссунул ккурту
Богиня-мать	Кушкафтар	Сухасулу
Богю	Къамкъам	Тамтам
Богюло	Къамкъамиса баб	Умирающий и воскресающий бог
Божество (дух) хлебного поля	Къамкъанис аба	Умчар
Будулла ба	Къюркълин ца	Ух
Буьгъ (уь)	Къав	Хелчан
Бябюш	Лельльнас ишу	Хидир-Неби
Ваз	Лукман-врачеватель	Ххурттама
Великая мать	Лукьман-гъаким	Цабай
Визи	Малкамут	Цабла бартта
Гандирижв	Мать болезней	Цюб
Гуни	Мать ветров	Цюборцив
Гъорол эбел	Маххул (Гъуми, Мегъа)	Цурхляб
Гъвадиккен	Мезе	Чассажи
Гъуцар	Мыкмагар	Чебилхъхан
Деркку чимир	Начи	Чемра хярар
Джинар-шейтинар	Нуральул хлуби	Чирув
Домовой	Обуркуртка	Шавгъар
Домовые змеи	Отец-Аллах	Шайтан
Ер анасы	ОхI	Щурла Гашура
Жакул	Прародительница	Эбелцан
Зав	Пророк Дауд	Яр
Зал	Пророк Исрафил	Яргъи руш
Зидуни	Пророк Мухаммед	Ярсель
Змеи, выпадающие с неба	Пророк Ряаьд	Ярхи риш

**Магический
камень для
лечения скота
“Сабигъван”
в с. Ничрас.
Процедура
откалывания
кусочков.
Фото 1997 г.**



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ИРГО	Императорское Русское географическое общество.
РФ ИИАЭ	Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. Махачкала.
РФ ИЯЛИ	Рукописный фонд Института языка, литературы и искусства ДНЦ РАН. Махачкала.
СА	Советская археология. Москва.
СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
ССКГ	Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис.
СЭ	Советская этнография. Москва.
УЗ ИИЯЛ	Ученые записки Института истории; языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала.
ЭО	Этнографическое обозрение. Москва.



instituteofhistory.ru



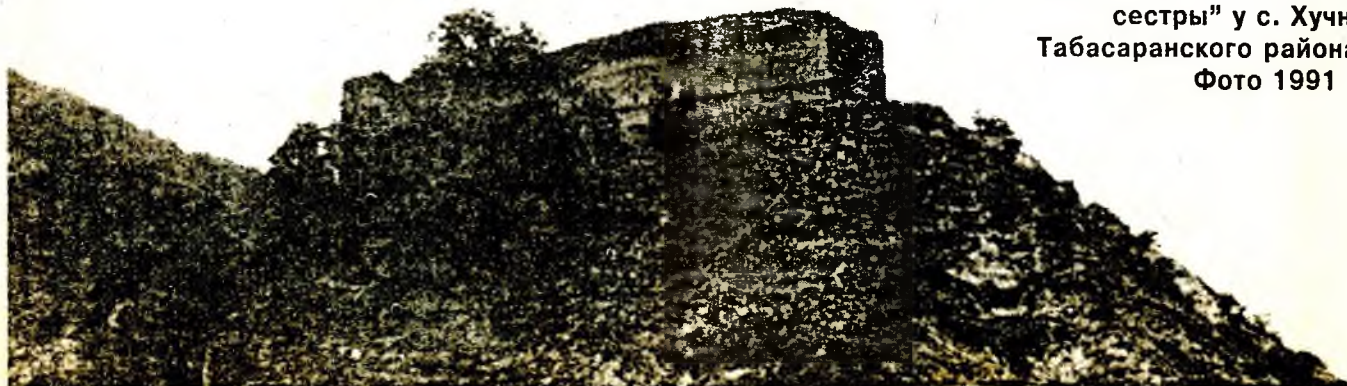
У священного родника "Улин шид" ("Вода от сглаза"), расположенного между сс. Кандик и Арчуг Хивского района. Фото 1998 г.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

Ф И О	Год рождения	Село
1. Абаев Гаджирамазан	1929	Арчуг
2. Абдулаев Магомедшериф Шахбанович	1918	Ханаг
3. Абдурагимов Меджид Абдурагимович	1906	Хапиль
4. Абумуслимов Мирзабек Абумуслимович	1933	Хив
5. Абумуслимова Айна Мирзахановна	1934	Хив
6. Аваезз Гюльгез	1910	Чувек
7. Агабеков Манаф Агабекович	1906	Атрик
8. Азизов Рашид Алипашаевич	1959	Ляхля
9. Азизова Муминат Алахвердиевна	1961	Нижний Ярак
10. Азимов Азим Азизович	1926	Тураг
11. Алиев Муслим Курбанович	1934	Хурик
12. Алимагомедов Гамзат Агамагомедович	1958	Кандик
13. Алимустафаева Эфриз Гаджикурбановна	1913	Верхний Ярак
14. Алипанахов Алимурад Алипанахович	1928	Верхний Ярак
15. Алипанахов Гасан Алимуратович	1962	Верхний Ярак
16. Алипанахова Кижарат Юсуфовна	1929	Верхний Ярак
17. Алипанахова Наимат Агазкперовна	1962	Верхний Ярак
18. Бедирханов Абдуселим Кадирович	1935	Аркит
19. Габиров Кади Габирович	1927	Куштьиль
20. Габирова Сунахалум	1932	Куштьиль
21. Габидулаев Мажвад Магарамович	1931	Хив
22. Гаджиев Шахбан Гаджиевич	1926	Дюбек
23. Гаджикеримова Углангерек	1916	Кулик
24. Гаджикурбанов Сефикурбан Ярметович	1941	Цудук
25. Гаджикурбанова Мурсият Магомедовна	1945	Цудук
26. Гаджимагомедов Арам Агамагомедович	1959	Хив
27. Гаджимурад Амирхан Рамазанович	1957	Кулик
28. Гаджимурад Имирбег Гаджимурадovich	1924	Межгюль
29. Гасанбеков Риза	1890	Кандик
30. Гасанов Абдулвагаб Гасанович	1936	Урга
31. Гусейнов Амирчубан Эскендерович	1948	Хив
32. Гусейханов Ризахан Гусейханович	1925	Яргиль
33. Гюльмагомедов Яхья Магомедович	1932	Нижний Ярак
34. Даштемиров Закир	1930	Зильдик
35. Даштемирова Саяд	1936	Зильдик
36. Джамалов Гаджикадыр Аскерович	1922	Чере
37. Джангутаева Зубайдат Калабеговна	1920	Кандик
38. Ибрагимов Гаджимевлюд Рамалданович	1930	Межгюль
39. Исинова Дженнет Абдулаевна	1918	Рушуль
40. Исмаилов Ашурбек Алимагомедович	1961	Фурдаг
41. Исмаилов Багдадил	1930	Чувек
42. Исмаилова Тевриз	1932	Фурдаг
43. Казимагомедов Мехти Казимагомедович	1920	Тураг
44. Керимов Абдул Арабханович	1928	Чере
45. Керимова Бес Нуралиевна	1925	Чере
46. Курбанов Магомед Курбанович	1922	Лидже
47. Курбанова Селимат	1910	Кулик
48. Магомедов Гаджимагомед Магомедович	1920	Уртиль
49. Магомедов Иса Магомедович	1947	Кужник
50. Магомедов Магомед Казиевич	1936	Чурдаф
51. Магомедов Максим Магомедович	1930	Татиль
52. Магомедов Неймат Ахмедович	1931	Ничрас
53. Магомедов Сейфудин Магомедович	1913	Татиль
54. Магомедова Айханум	1936	Чурдаф
55. Магомедова Гаваханум Кадирозна	1933	Татиль
56. Махмаризаев Рамазан Исаевич	1937	Кужник
57. Махмаризаева Перисултан Магомедовна	1944	Кужник

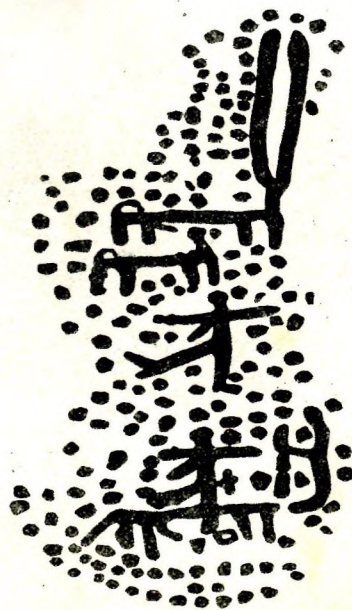
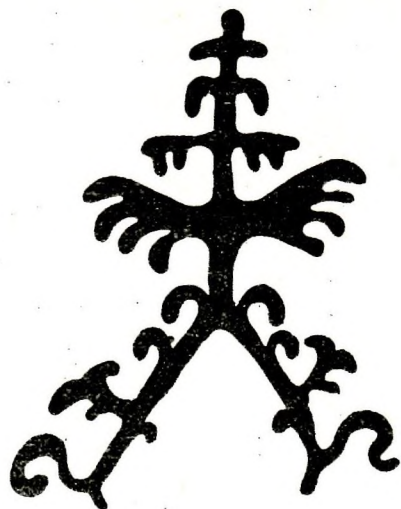
ФИО	Год рождения	Село
58. Махмудов Юсуф Махмудович	1910	Джули
59. Меджидов Абдуризак Галимович	1901	Лака
60. Мирзаханов Аба Мирзаханович	1922	Арчуг
61. Мирзаханов Гаджирамазан	1924	Яргиль
62. Михралиев Амиралли Михралиевич	1947	Ругуж
63. Моллаалиев Рамазан	1930	Гули
64. Мурадханов Алисултан	1931	Чувек
65. Мурсалов Навруз Мурсалович	1936	Ляхля
66. Муршидов Гамид Гаримович	1951	Зирдаг
67. Мусаев Мирзафер Асланович	1928	Ничрас
68. Муталимов Загир Абдурахманович	1925	Нижний Ярак
69. Муталимова Зулфи Шахмурадовна	1915	Нижний Ярак
70. Наврузбегов Гаджимустафа	1913	Цудук
71. Нуралиев Такедин Урцмиевич	1947	Межгюль
72. Нурмагомедов Гафар	1930	Яргиль
73. Омаров Агамагомед Пирмурадович	1923	Кандик
74. Османов Магомед Моллаалиевич	1963	Хараг
75. Османов Моллаали Османович	1911	Хараг
76. Пашаев Паша Ахмедович	1927	Зирдаг
77. Пирачев Ханбаба Селимханович	1918	Межгюль
78. Пиров Сабир Пирович	1947	Кувиг
79. Раджабова Фируза Саадиевна	1970	Лака
80. Рамазанов Агарагим Агарагимович	1910	Чувек
81. Рамазанов Касум Казиевич	1937	Хурсатиль
82. Рамазанов Эминулах Гаджибекович	1959	Хив
83. Рамаладанова Кибан Сеидовна	1890	Верхний Ярак
84. Саруханов Агабай	1896	Ляхля
85. Сефербеков Рустам Аскерович	1928	Чувек
86. Сулейманов Абдурашид Рамазанович	1923	Хучни
87. Тагиев Гаджи Тагиевич	1919	Чувек
88. Тагиров Мазай Алимйрзаевич	1940	Ругуж
89. Фарзалиев Алириза Халифаевич	1933	Ничрас
90. Фейтулаева Гурият Фейтулаевна	1926	Хапиль
91. Ханмагомедов Пир Хаматович	1907	Кувиг
92. Ханмагомедова Перзиман Шамсудиновна	1902	Кувиг
93. Шахбанова Сейрунат Фарзалиевна	1935	Думуркиль
94. Шахмурадов Гаджиibraгим Абдулович	1908	Лака
95. Шихкеримов Шихали Шихкеримович	1911	Кулик
96. Ярахмедов Шейхахмед Нурметович	1905	Хив
97. Яхъяев Муталиб Небиевич	1934	Сиртич

“Крепость семи братьев и сестры” у с. Хучни Табасаранского района. Фото 1991 г.

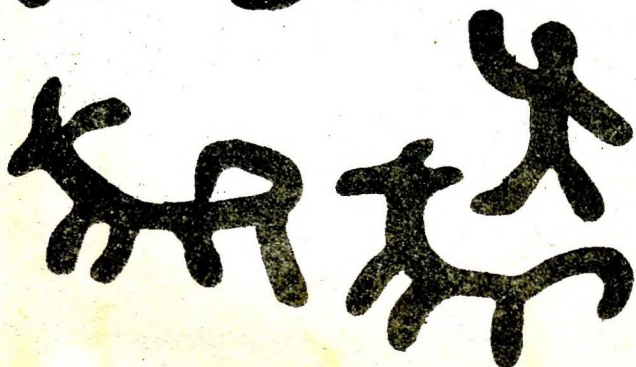
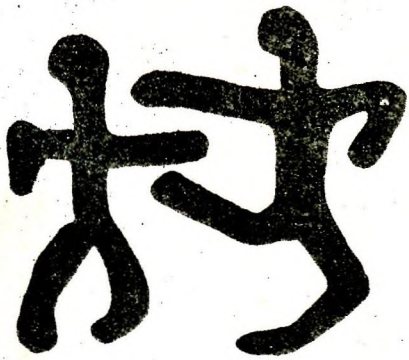
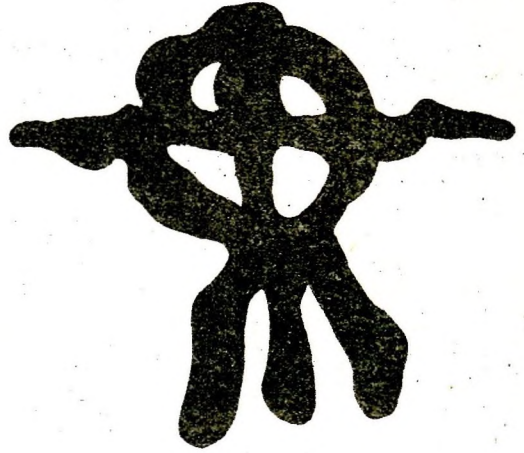
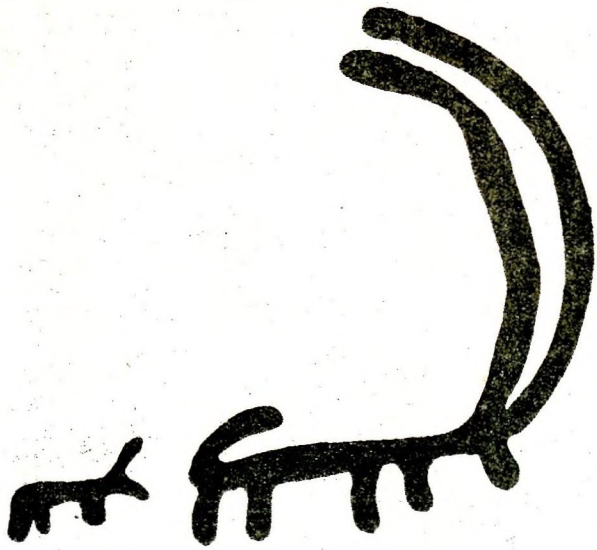


И Л Л Ю С Т Р А Ц И И

Наскальные рисунки в местности "Грачиные гнезда" ("Хьюрцлин мугар")
 близ с. Хурсатиль Хивского района Дагестана

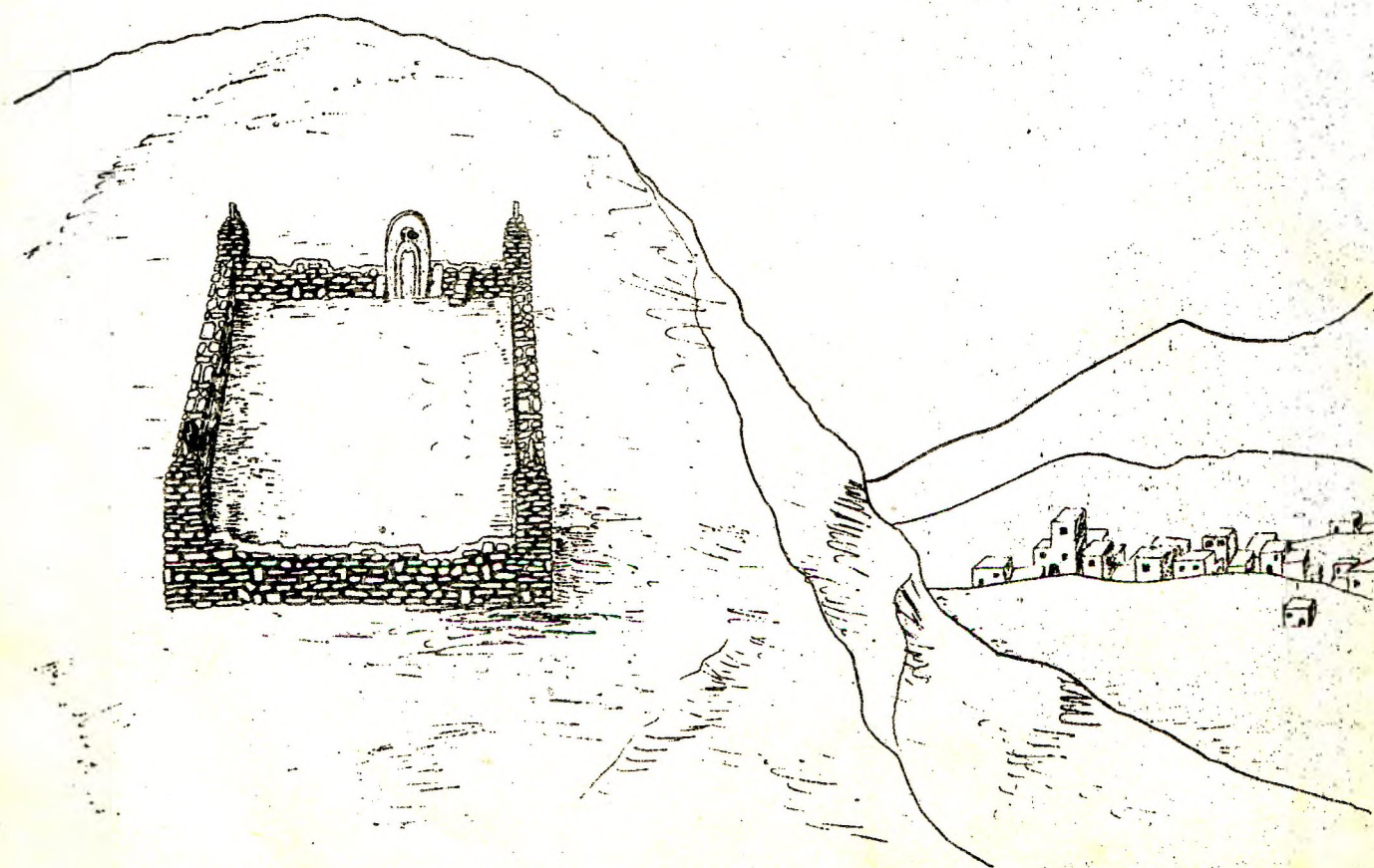


Наскальные рисунки в местности "Кровавые скалы" ("Ифтин гьарзар")
 близ с. Цудук Хивского района Дагестана





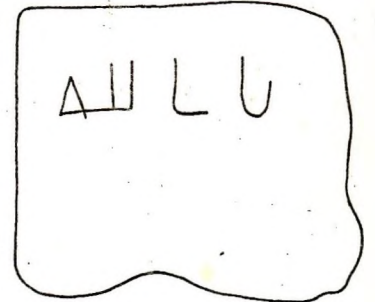
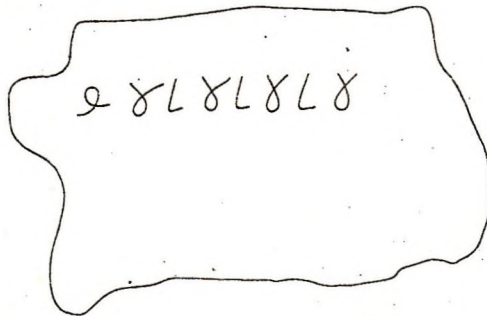
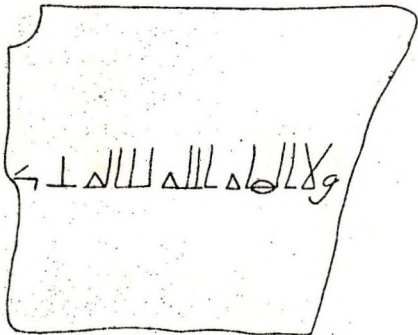
Святелище "Гьулгнин хул" у с. Кужник Табасаранского района



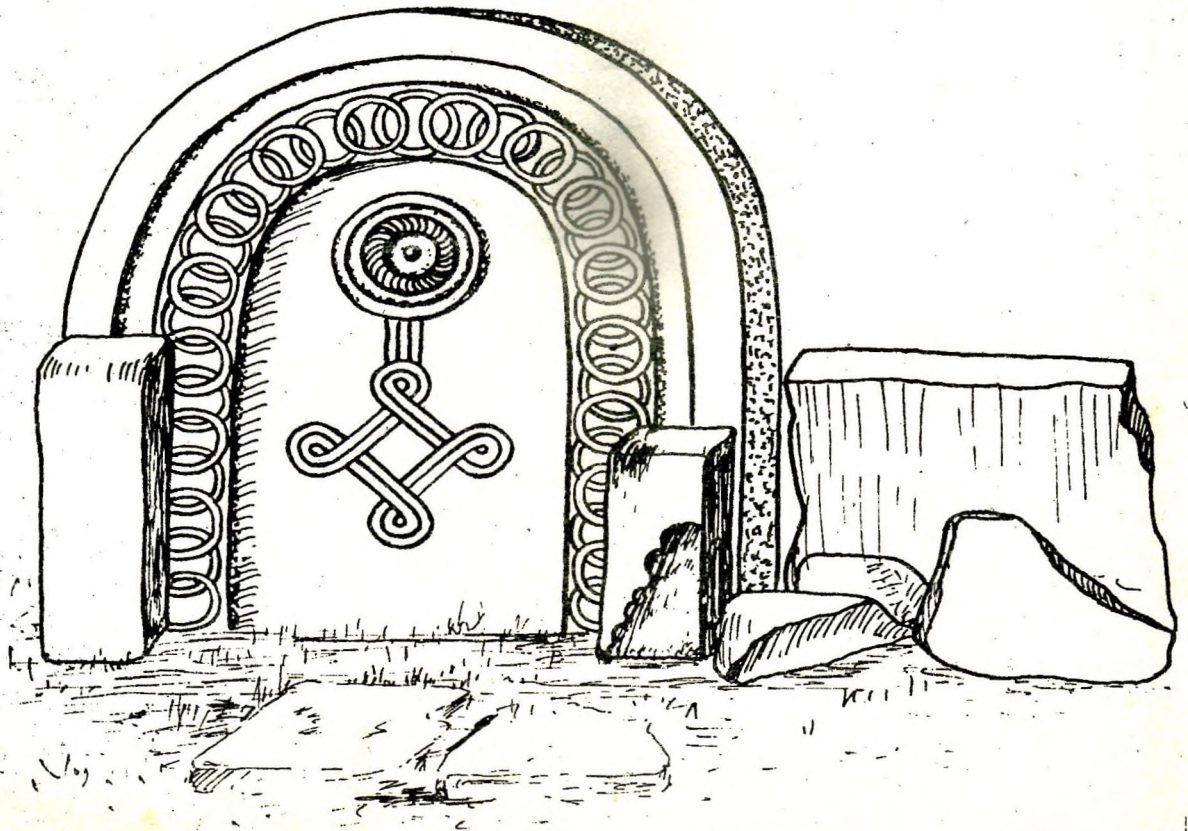
Святелище "Гьулгнин хул" у с. Кувлиг Табасаранского района



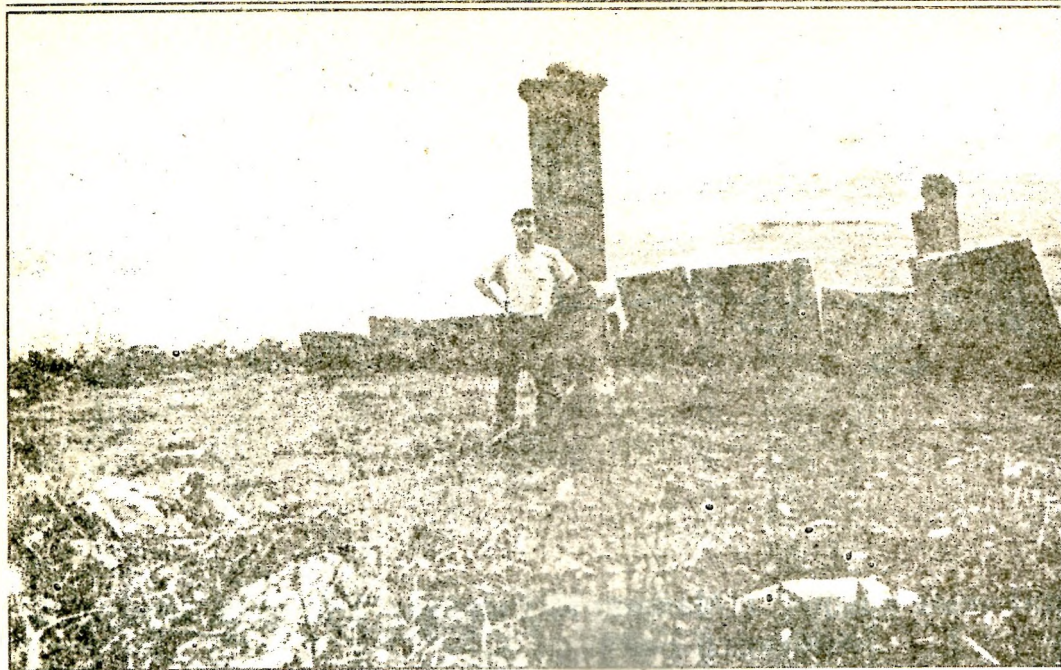
Святылище “Праздничные камни” (“Машкврин гъванар”) близ с. Межгюль
Хивского района



Формула единобожия на арабском языке, выполненная почерком куфи (X-XI вв.)
на “Праздничных камнях”



Святылище “Ахлихъ” близ с. Атрик Хивского района



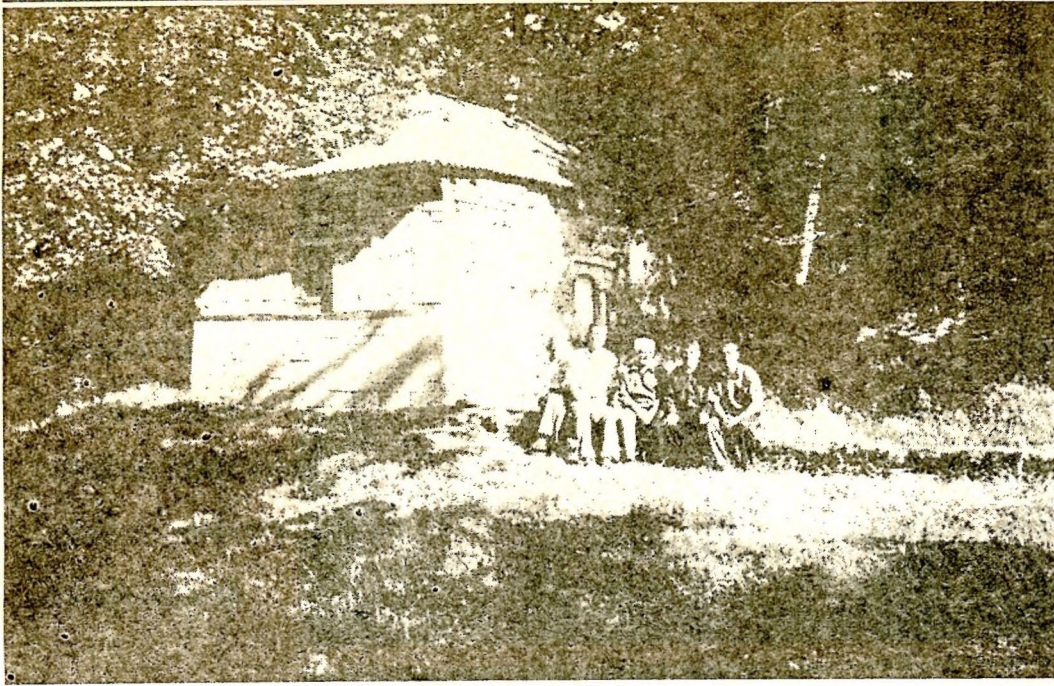
“Мечеть
праздничной
молитвы”
 (“Машкврин
гьулгнин мист”)
в местности
“Чехтиль” близ
с. Вертиль
Хивского района.
Фото 1990 г.



Святылище
“Праздничные
камни”
 (“Машкврин
гьванар”) близ
с. Куярик
Табасаранского
района.
Фото 1997 г.



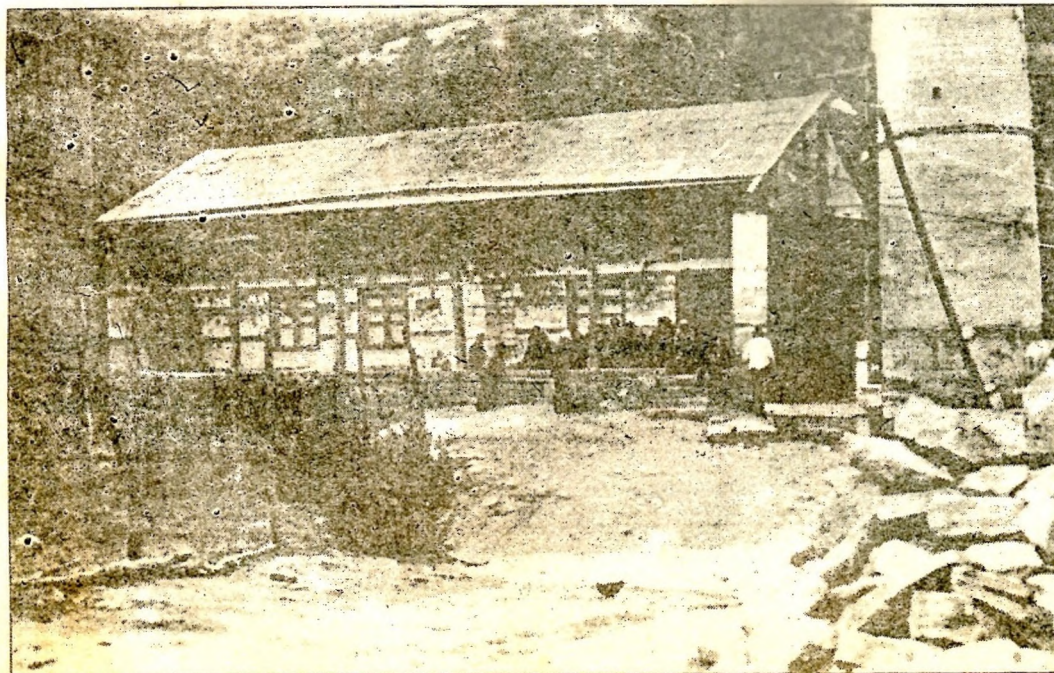
Священная
пещера “Дюрхъ”
у с. Хустиль
Табасаранского
района.
Фото 1999 г.



**“Дом меча
(полководца
Абумуслима)”
 (“Турдин хал”) в
священной роще
близ с. Чурдаф
Табасаранского
района.
Фото 1997 г.**



**Антропоморфные
надмогильные
памятники X-XII вв.
на могилах трех
мифических
братьев — Анана,
Манана, Мусанана.
Раннемусульманское
кладбище в
местности
“Чехтиль” близ
с. Вертиль
Хивского района.
Фото 1998 г.**



**Мечеть с
минаретом
в с. Джули
Табасаранского
района.
Фото 1991 г.**



Мирзафер Мусаев
из с. Ничрас
Табасаранского
района совершает
обряд "завязать
пасть волку".
Фото 1999 г.



Охотник Алириза
Фарзалиев из
с. Ничрас - знаток
верований,
связанных с
животными.
Фото 1999 г.



Гюльжигъан
Сефербекова из
с. Чувек Хивского
района за
приготовлением
крупы для
ритуальной каши.
Фото 1990 г.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
БОГИ И ДЕМОНЫ	6
ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИВОТНЫМИ	32
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	46
СПИСОК МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ	48
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	49
СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ	50
ПРИЛОЖЕНИЕ	52



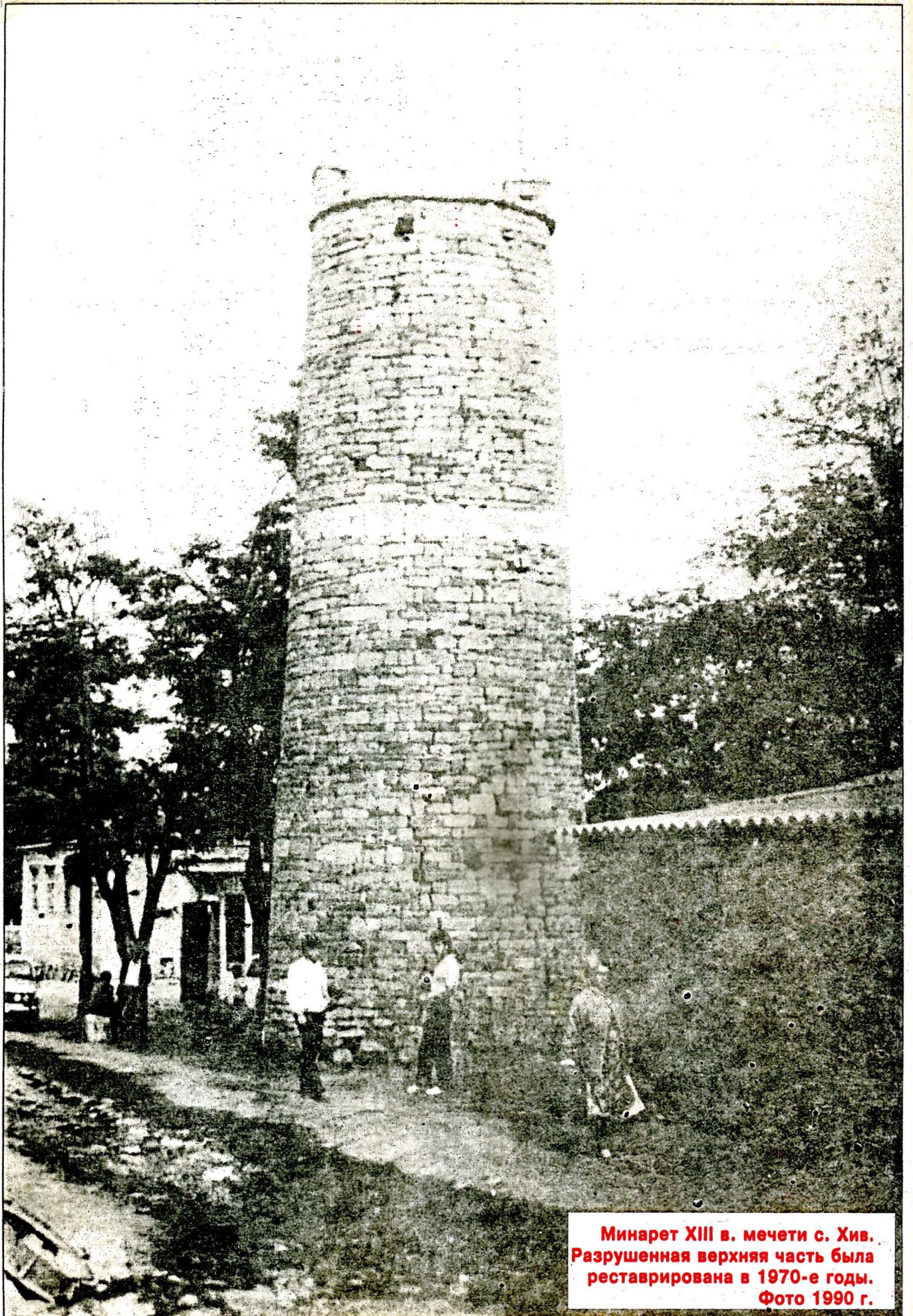
Риза Гасанбетов (1890-1991) из с. Кандик Хивского района — знаток древних обычаев и обрядов.
Фото 1983 г.

Электронная библиотека
Института истории,
археологии и этнографии
Дагестанского ИЦ РАН



instituteofhistory.ru

35



**Минарет XIII в. мечети с. Хив.
Разрушенная верхняя часть была
реставрирована в 1970-е годы.
Фото 1990 г.**