

УДК 291
С-33

Р.И. СЕФЕРБЕКОВ

**ПАНТЕОН
ЯЗЫЧЕСКИХ БОЖЕСТВ
НАРОДОВ ДАГЕСТАНА**



ДИНЭМ

90217 (Л.01)
С-33

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

Р.И. СЕФЕРБЕКОВ

**ПАНТЕОН
ЯЗЫЧЕСКИХ БОЖЕСТВ
НАРОДОВ ДАГЕСТАНА**

(ТИПОЛОГИЯ, ХАРАКТЕРИСТИКА,
ПЕРСОНИФИКАЦИИ)



ДИНЭМ

Махачкала
2009

Рецензенты:

доктор исторических наук *С.А. Лузиев*
доктор исторических наук *З.Б. Рамазанова*
кандидат исторических наук *М.К. Мусаева*

Ответственные редакторы:

доктор исторических наук, профессор *М.А. Агларов*
доктор исторических наук, профессор *М.С. Гаджиев*

*Рекомендовано к изданию ученым советом
Института истории, археологии и этнографии
Дагестанского научного центра РАН*

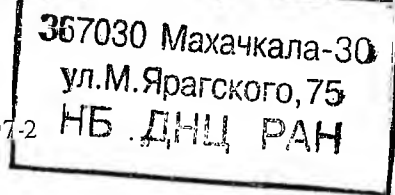
Р.И. Сефербеков. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификация). – Махачкала: «ДИНЭМ», 2009. – 407 с.

170526

Монография посвящена описанию, характеристике и анализу типологически классифицированных мифологических персонажей, входивших в языческий пантеон народов Дагестана.

Для тех, кто интересуется историей и этнографией Дагестана.

ISBN 978-5-91446-007-2



© Р.И. Сефербеков, 2009
© Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2009
© ООО «ДИНЭМ», 2009

ВВЕДЕНИЕ.....	4
ГЛАВА 1. ТИПОЛОГИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ.....	15
ГЛАВА 2. ПЕРСОНИФИЦИРУЕМЫЕ НЕБЕСНЫЕ СВЕТИЛА, АТМОСФЕРНЫЕ ЯВЛЕНИЯ И СТИХИИ.....	41
§ 1. Персонификация солнца и луны.....	41
§ 2. Персонификация радуги.....	102
§ 3. Персонификация ветра.....	117
§ 4. Персонификация воды.....	128
ГЛАВА 3. ВЕРХОВНЫЕ БОГИ (-ГРОМОВЕРЖЦЫ).....	155
ГЛАВА 4. РЯЖЕННЫЕ И КУКЛЫ В ПРАЗДНИКАХ И ОБРЯДАХ.....	203
§ 1. Ряженые в праздниках и обрядах.....	203
§ 2. Ряженые и куклы в обрядах вызывания дождя и солнца.....	254
§ 3. Фигурные обрядовые хлеба.....	310
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	345
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	355
СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ.....	398
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....	404

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая работа посвящена описанию и характеристике мифологических персонажей, входивших в языческий пантеон божеств народов Дагестана. Как и изучение древних культов, обрядов и верований (аграрные культы, культы огня, воды, дерева, камня, предков, промысловый культ, зоолатрия, обряды вызывания дождя и солнца, обряды, связанные с рождением, браком и смертью человека и др.), исследование этого аспекта традиционных религиозных представлений дагестанцев имеет большое научное значение. Традиционные религиозные представления у каждого народа имеют свою специфику в силу индивидуальности и неповторимости его исторических судеб. И в этом отношении дагестанцы не являются исключением. Языческие верования дагестанцев господствовали довольно значительный период времени, предшествовавший распространению христианства и ислама. Но и после принятия монотеистических религий прежние религиозные формы проявляли известную устойчивость и продолжали сохраняться в виде пережитков в культуре и быту. Этот феномен можно объяснить тем, что ко времени принятия монотеистических религий у народов Дагестана сложились довольно развитые формы религиозного и общественного сознания, которые проявлялись, например, в наскальной живописи, архитектуре, декоративно-прикладном искусстве, фольклоре, обрядовой культуре, разработанности норм обычного права, этикета и т.д. Немалую роль в консервации языческих верований сыграл патриархально-родовой уклад дагестанцев, особенности психологии и менталитета. К тому же на первом этапе распространения ислама в Дагестане (середина VII – X в.) он, вероятно, был дагестанцами воспринят поверхностно. В дальнейшем языческие верования приспособились к идеологии и культуре ислама, органически впились в него, образовав так называемый «традиционный», «бытовой» или «народный ислам». Следует отметить, что практически все дошедшие до нашего времени календарные, аграрные, общественно-бытовые (исключая праздники *Ураза-байрам* и *Курбан-байрам*) и семейно-бытовые (исключая похоронный обряд, где мусульманские религиозные каноны доминируют, а также оформление брака и развод по шариату) праздники, обряды и обычаи, включая этикетные нормы и обычное право (адат),

уходят своими корнями в период господства язычества в Дагестане. Изучение реликтов ранних форм религии и так называемого «традиционного» или «народного ислама», в котором причудливо переплелись в одну синкретическую религию остатки домонотеистических верований и мусульманские религиозные установления в этой связи представляется актуальным в плане воссоздания более полной картины духовной культуры дагестанцев. Это и тем более актуально в последние десятилетия, в условиях построения нового демократического и правового российского государства и в связи с ростом национального самосознания, когда наблюдается повышение интереса к генезису и этнической истории народа, его историческому прошлому и настоящему, особенностям культуры и быта. Необходимость всестороннего изучения в наши дни традиционной духовной культуры этносов с учетом экологических, культурно-традиционных и этнокультурных факторов диктуется и объективными процессами: вымыванием, забвением отдельных элементов быта и духовной культуры под натиском процессов урбанизации, стандартизации и глобализации. Большую опасность в этом плане представляет и переживаемый человечеством глобальный экономический кризис, сопровождающийся девальвацией и подменой духовных ценностей материальными. В этой обстановке перспективным является российский антикризисный план выхода из кризисной ситуации, в числе мер которого предполагается консолидация усилий мирового сообщества на социальную переориентацию национальных экономик и включение потенциала объединительных идей духовного возрождения народов России на основе традиционных религий. Исследование традиционных религиозных верований, отражающих специфику духовной культуры дагестанских этносов, в этой связи представляется актуальным и целесообразным, вытекающим из необходимости изучения закономерностей развития предшествовавших культурных форм в сравнении и во взаимосвязи с политическим и социально-экономическим состоянием современного общества.

Актуальность изучения традиционных религиозных форм, являющихся неотъемлемой частью богатой духовной культуры народов Дагестана, диктуется и в связи с развернувшейся в последние десятилетия борьбой с религиозным экстремизмом, ратующим за возрождение так называемого «чистого ислама», резко отрицательно относящийся к практике «бытового», «традиционного» или «народного ислама».

Исследование древних верований дагестанцев невозможно без привлечения аналогичного материала по другим этносам и, прежде всего, Северного Кавказа, что позволит сделать целый ряд выводов, касающихся общности их этногенеза, этнической истории, складывания производящего хозяйства, мифотворчества, взаимодействия и взаимовлияния культур.

Предметом исследования монографии являются зародившиеся в эпоху первобытного общества с его культом природы во главе с *Великой Богиней-матерью* мифологические персонажи, олицетворявшие небесные светила, атмосферные явления и природные стихии, а также божества, связанные с покровительством хозяйственной и иной деятельности человека и впоследствии, в период становления и развития раннеклассового общества, вошедшие в пантеон богов во главе с *Богом-отцом*.

Целью данного исследования является выявление, описание, характеристика и анализ типологически классифицированных мифологических персонажей, входивших в языческий пантеон народов Дагестана. Реализация поставленной цели предполагает решение ряда задач. Основными задачами являются следующие:

- установить базовые основания, могущие служить критериями для классификации мифологических персонажей;

- на основе определения критериев классификации установить иерархию божеств в пантеоне;

- дать характеристику и описание языческих божеств пантеона с указанием теонима, ипостасей, локуса, функций и предикатов, атрибутов;

- выявить генезис и эволюцию мифологических образов, начиная от времени их возникновения в эпоху первобытного общества с его культом природы во главе с *Богиней-матерью* до периода разложения первобытнообщинного строя и формирования раннеклассового общества с его пантеоном божеств и доминированием *Бога-отца*;

- провести параллели и сравнительно-сопоставительный анализ мифологических персонажей народов Дагестана с аналогичными персонажами пантеонов народов Кавказа (в первую очередь – нахские и абхазо-адыгские народы), славян и других народов мира;

- выявить мифологический пласт, относящийся ко времени формирования, функционирования и распада прасеверокавказской, прадагестано-нахской, прааваро-андо-дидойской, прадаргинской, прапалкской и пралезгинской этнических и языковых общностей;

- определить мифологические взаимовлияния и взаимодействия, связанные с теми или иными персонажами пантеона;

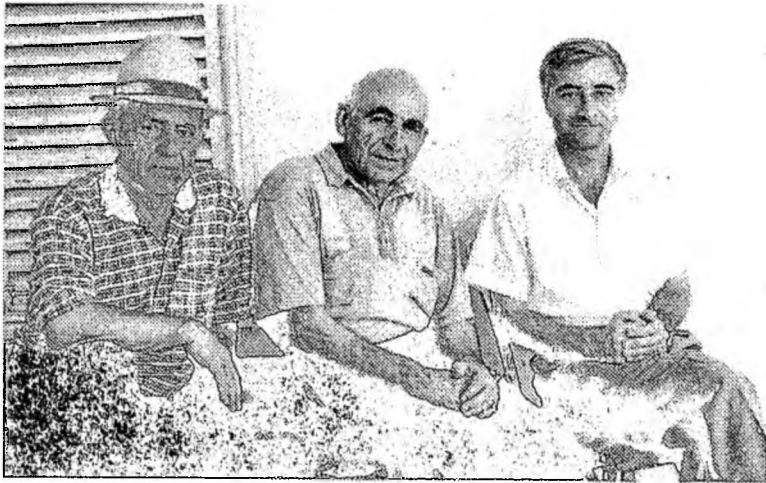
- выявить обусловленность мифологии экологией, хозяйственно-культурным укладом, общественным строем, особенностями психологии и менталитета;

- проанализировать в мифологических системах процесс смены женских ролей на мужские, как отражение протекавших в обществе социокультурных изменений;

- выявить зависимость смены гендерных ролей в мифологических системах от структуры общества и от общественных отношений, господствовавших в нем.

Основой работы послужил полевой этнографический материал, собранный автором в 1997-2009 гг. методами индивидуального и группового интервьюирования респондентов разного пола, возраста и профессий. Всего опрошено 249 человек. Полевые исследования проводились у лезгин нынешних Ахтынского и Докузпаринского районов Республики Дагестан, табасаранцев Хивского и Табасаранского районов дагестанских азербайджанцев Табасаранского района, даргинцев-цудахарцев Левашинского района, даргинцев-мегебцев Гунибского района, аварцев-андалальцев Гунибского района, аварцев-гидатлинцев Шамильского района, аварцев-койсубулинцев Унцукульского района, аварцев-хунзахцев Хунзахского района, аварцев-ахвахцев и аварцев-кратинцев Ахвахского района. В процессе работы над монографией автором были использованы и другие источники – материалы Рукописного фонда Института ИАЭ ДНЦ РАН, литературные источники, данные исторической науки, археологии и фольклора, что дало возможность реализовать поставленные цель и задачи в их максимальной полноте.

Методологической основой нашего исследования послужили принципы научного историзма и объективизма, предполагающие изучение любого явления в его исторической перспективе, рассмотрение его в единстве прошлого, настоящего и будущего. Кроме того, в работе использованы принцип исторического детерминизма, принцип хронологической последовательности описываемых феноменов, принцип взаимосвязи явлений материальной и духовной культуры с особенностями форм хозяйственных занятий и экономики в целом, метод исторической ретроспекции, метод междисциплинарного исследования, метод типологизации, метод изучения явлений на основе тождества и различия, сравнительный текстологический анализ,



Слева направо: фольклорист Иса Омаров, доктор исторических наук Магомед-Загир Османов, этнограф Руслан Сефербеков. 2000 г.

сравнительная историко-культурная реконструкция, метод выявления базовой мифологической тематики.

Методологической и теоретической базой при написании монографии послужили труды отечественных этнологов, археологов и фольклористов, внесших заметный вклад в изучение домонотеистических религиозных верований народов Дагестана и Северного Кавказа – Б.К. Далгат, Г.Ф. Чурсина, Е.М. Шиллинга, Л.А. Чибирова, Р.Х. Керейтова, С.Ш. Гаджиевой, М.Г. Гаджиева, М.А. Агларова, А.Г. Булатовой, А.О. Булатова, Г.А. Гаджиева, С.А. Лугуева, М.Р. Халидовой, Х.М. Халилова и др. Привлечены и труды видных специалистов в области истории религии, в частности, Д.Д. Фрэзера, Э.Б. Тейлора, С.А. Токарева, Б.А. Рыбакова, Е.М. Мелетинского, В.В. Иванова, В.Н. Топорова и др.

Специальных работ, посвященных исследованию пантеона языческих богов народов Дагестана, реконструкции на основе определенных критериев (базовых оснований) входивших в него божеств, ни в дореволюционной, ни в советской, ни в постсоветской этнографической науке не имеется. В работах, главным образом, этнографов и фольклористов были описаны отдельные божества отдельных эт-

носов, без классификации и приведения их в какую-либо систему. Научная новизна монографии заключается в том, что впервые в дагестанской этнографии комплексно и системно исследованы приведенные в иерархическую структуру персонафицированные небесные светила, атмосферные явления и стихии (солнце и луна, радуга, ветер, вода), верховные боги (-громовержцы), а также божества, олицетворяемые в образах ряженых и кукол. Проведены широкие параллели и аналогии с теонимическим материалом других народов Кавказа, славян и мира с выявлением общего и особенного.

Изучение мифологии, обычаев, обрядов, праздников, некоторых жанров фольклора, определенной лексики и фразеологии, наскальной живописи, данных археологических раскопок, сюжетов и орнамента изобразительного искусства привело нас к выводу, что, как и у других народов Кавказа, славян и мира, у народов Дагестана вплоть до принятия монотеистических религий существовал пантеон языческих богов, сложившийся из мифологических персонажей времен культа природы и божеств периода разложения первобытного общества и формирования раннеклассового общества.

Касаясь состояния изученности проблемы, следует указать авторов, занимавшихся изучением домонотеистических верований народов Дагестана в дореволюционное время, в советский период и в наши дни. Наиболее раннее упоминание о языческих божествах народов Кавказа встречается в 70-х гг. XVIII в. в труде И.А. Гильденштедта¹. Ценность этого вполне достоверного источника состоит в том, что им зафиксированы теонимы (например, у даргинцев-акушинцев), реконструировать которые на основании имеющихся на сегодняшний день материалов не представляется возможным.

Много сведений по теме исследования имеется в дореволюционной литературе и периодической печати того времени. Среди них – Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ), Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК)² и др.

¹ См.: *Гильденштедт И.А.* Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. / Ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. С.335-350.

² См.: *Каранаилов О. (и Барсов А.)*. Аул Чох // СМОМПК.1884. Вып. 4. С. 1-24; *Мамедов А.* Алпаб (лезгинское поверье) // СМОМПК. 1892. Вып.13. С.145-146; *Езоров Н.М.* Особые пироги и хлебы // СМОМПК. Тифлис, 1909. Вып.40. Отд. II. С. 1-8; *Дирр А.М.* Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып. 44. Отд. IV. С. 1-16.

В дореволюционное и советское время описанием домонотеистических верований и обрядов у народов Дагестана и Кавказа занимался Г.Ф. Чурсин. Его многочисленные труды¹ ценны как источник по изучению реликтов древних верований и обрядов, в них также содержится сравнительно-сопоставительный материал по народам Кавказа. В 1940-х гг. по результатам этнографических экспедиций в районы расселения народностей андо-цезской группы, лакцев, арчинцев, рутульцев, цахуров, агулов, табасаранцев, даргинцев, кубачинцев и кайтагцев Л.Б. Панек и Е.М. Шиллингом были написаны краткие историко-этнографические очерки², где имеются сведения и по религиозным верованиям.

Очень важной и ценной для нас является статья З.А. Никольской³, которая помимо описания традиционных религиозных представлений и обрядов аварцев, впервые указывает на синкретический характер их древних верований. Большой интерес в плане изучения олицетворявших божества погоды ряженных в обрядах вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана представляет статья А.Г. Трофимовой⁴.

В 70-90-е гг. XX в. исследованием домонотеистических верований у народов Дагестана занимался Г.А. Гаджиев. Плодами его деятельности стали монографии, многочисленные статьи, тезисы докладов и рукописные материалы⁵. Особого внимания заслуживает его

фундаментальное научное исследование по доисламским верованиям и обрядам дагестанцев¹, в котором имеются и материалы по божествам и демонам.

Большой вклад в исследование духовной культуры дагестанцев, и в частности их языческих религиозных верований, внесли известные дагестанские этнографы и фольклористы – М.А. Агларов², А.Г. Булатова³, А.О. Булатов⁴, М.Р. Халидова⁵, Х.М. Халилов⁶ и др.

Особого внимания заслуживают кандидатские диссертации З.А. Алигаджиевой и Ш.И. Омарова, посвященные соответственно пережиткам домонотеистических верований у аварцев-андалальцев⁷ и традиционной бытовой культуре даргинцев-цудахарцев⁸, и в которых имеются разделы о пантеоне и демонологии.

лигиозные верования и обряды народов Дагестана. 1977-1985 г. // Рф ИИАЭ. Ф.5 Оп.1. Д.104, 176, 185, 201, 293, 294, 313, 327; Он же. Доисламские религиозные верования у народов Нагорного Дагестана в XIX – начале XX в. (аварцы). 1982 г. // Рф ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.525; Он же. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков. Махачкала, 1984. С.82-93; Он же. Магия в свадебной обрядности народов Нагорного Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1986. С.96-111; Он же. Домонотеистические верования и обряды народов Дагестана: рудименты язычества в традиционной духовной культуре дагестанцев. 1991 г. // Рф ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.726; Он же. Духовная культура народов Южного Дагестана (XVIII – нач. XX в.). 1992-1995 гг. // Рф ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.751, 773; Он же. Верования и обряды: доисламский период. Махачкала, 1993.

¹ См.: Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991.

² См.: Агларов М.А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984; Он же. Из верований народов Западного Дагестана (божество Цюб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988 и др.

³ См.: Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – нач. XX в. Л.: Наука, 1988; Она же. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999 и др.

⁴ См.: Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1990; Он же. Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX–XX в. Пуцдино, 2004 и др.

⁵ См.: Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992; Она же. Устное народное творчество аварцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004 и др.

⁶ См.: Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004 и др.

⁷ См.: Алигаджиева З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – нач. XX в.: Дис... канд. ист. наук. Махачкала, 2008.

⁸ См.: Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX – нач. XX в.: Дис... канд. ист. наук. Махачкала, 2008.

¹ См.: Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913; Он же. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927. Т.5; Он же. Культ железа у кавказских народов // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927. Т.6; Он же. Амулеты и талисманы Кавказских народов // СМОМПК. Махачкала, 1929. Вып.46; Он же. Фигурные обрядовые печенки у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Л., 1930. № 6; Он же. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1930. № 6; Он же. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956; Он же. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995.

² См.: Панек Л.Б., Шиллинг Е.М. Сборник очерков по этнографии Дагестана / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1996.

³ См.: Никольская З.А. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев (К вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып.7.

⁴ См.: Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1965. Вып.2

⁵ См.: Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды лезгин (по материалам Самурской долины): Дис... канд. ист. наук. Махачкала, 1977 // Рф ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.565; Он же. Ре-

Многие интересующие нас сведения по реликтам ранних форм религий и мифологическим персонажам содержатся в разделах «Религиозные верования» историко-этнографических исследований по отдельным народам Дагестана¹.

В качестве теоретической и методологической базы и как сравнительный материал по интересующей нас проблеме в работе использованы труды отечественных² и зарубежных этнографов³ и кав-

казоведов¹, а также тематические сборники статей² и энциклопедии³. Определенная информация по традиционным религиозным верованиям и мифологическим персонажам народов Дагестана содержится в статьях, изданных в последние десятилетия в периодических изданиях⁴ и сборниках статей⁵. Большой сравнительный этнографический материал по традиционным религиозным верованиям народов Кавказа и России содержится в материалах международных научных конференций «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»⁶ и Конгрессов этнографов и антропологов России.

¹ См.: *Алимова Б.М.* Табасаранцы XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992; Она же. Кайтаги. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998; *Алимова Б.М., Магомедов Д.М.* Ботлихцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993; *Лузуев С.А., Магомедов Д.М.* Бежтинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994; *Мусаева М.К.* Хваршины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995; *Алимова Б.М., Лузуев С.А.* Годоберинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997; *Лузуев С.А., Магомедов Д.М.* Дидойцы (цезы). XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2000; *Рихаханова М.Ш.* Гунзибцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001; Она же. Дагестанские русские. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001; Она же. Лезгины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005; Она же. Гинухцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006; *Аларов М.А.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002; *Курбанов М.Ю.* Сюринцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006; *Лузуев С.А.* Ахвахцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008; Он же. Балхарцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008 и др.

² См.: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936; *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л., 1957; Он же. Религия в истории народов мира. 4-е изд., испр. и доп. М., 1986; *Пропл В.Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963; *Анисимов А.Ф.* Этапы развития первобытной религии. М.: Л., 1967; *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972; *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаичных ритуалов. М., 1978; *Афанасьев А.Н.* Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983; Он же. Живая вода и вещее слово. М., 1988; *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М., 1987; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996; *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. / Пер. с нем. *К.Д. Цивиной.* М., 1997; *Капица Ф.С.* Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М., 2001; *Киреевский И.Р.* Мифы древних славян: Боги, духи, растения, животные. Харьков, 2006 и др.

³ См.: *Фрэзер Д.Д.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1980; *Купер Дж.* Энциклопедия символов. М., 1995; *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / Пер. с англ. *Д.А. Королчевского.* Предисл. и прим. *А.И. Першица.* М., 1989.

⁴ См.: *Ахриев Ч.* Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып.8; *Харатьян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // СЭ. 1980. № 2; *Мухомов М.Б.* Из истории язычества вайнахов (пантеон божеств в позднем средневековье) // СЭ. 1985. № 2; *Зухба С.Л.* Типология абхазской несквозной прозы. Майкоп, 1995; *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004; *Чибиров Л.А.* Традиционная духовная культура осетин / Под ред. *Ю.Ю. Карпова.* М., 2008; *Крейтов Р.Х.* Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры / Науч. ред. *Ю.Ю. Кльмникова.* Ставрополь, 2009 и др.

⁵ См.: *Религиозные верования народов СССР.* В 2-х т. М.: Л., 1931. Т.2; Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970; *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.* М., 1975; *Мифологии древнего мира / Пер. с англ., предисл. И.М. Дьяконова.* М., 1977; *Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии.* М., 1986 и др.

⁶ См.: *Мифы народов мира: Энциклопедия.* В 2-х т. / Отв. ред. *С.А. Токарев.* 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994; *Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский.* 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.

⁷ См.: УЗ ИИЯЛ, ВИД, СЭ, ЭО, ДЭС, Лавровский сборник, Вестник Дагестанского научного центра, Вестник Института истории, археологии и этнографии и др.

⁸ См.: Древности Дагестана. Махачкала, 1971; Семейный быт народов Дагестана в XIX – XX вв. Махачкала, 1980; Быт сельского населения Дагестана (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1981; Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984; Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1986; Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Махачкала, 1986; Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988; Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989; Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991; Новые исследования дагестанских историков. Махачкала, 1996 и др.

⁹ См.: Международная научная конференция «Археология и этнология Кавказа»: Сборник кратких докладов. Тбилиси, 2002; Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа»: Сборник кратких содержаний докладов. Батуми, 7-8 сентября 2006 г. Тбилиси, 2007; Материалы международной научной конференции «Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе». Махачкала, 1-5 октября 2007 г. Махачкала, 2007; Материалы международной научной конференции «Кавказ: Археология и этнология». Шамкир, 11-12 сентября 2008 г. Баку, 2009; Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Тбилиси, 24-28 июня 2009 г. Тбилиси, 2009.

Таким образом, как это видно из представленного материала, нашими предшественниками проделана большая работа по изучению отдельных аспектов традиционных религиозных верований народов Дагестана и Северного Кавказа. Однако ни в одном исследовании пантеон языческих божеств дагестанцев не стал предметом специального и комплексного изучения. Оно предпринимается нами впервые. Дальнейшее изучение мифологических персонажей пантеона языческих божеств и демонологии народов Дагестана перспективно в плане воссоздания более полной картины ранних форм религии и духовной культуры дагестанцев и северокавказцев.



Сбор полевого этнографического материала.
Сел. Ашильта Унцукульский район (аварцы-койсубулинцы). 2002 г.

ГЛАВА 1. ТИПОЛОГИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Этнография всегда уделяла большое внимание изучению проблем духовной культуры. Особое место в ней занимало исследование религиозных представлений первобытного общества, мировоззрения его людей. Как известно, под мировоззрением понимается миропонимание, мировосприятие, воззрение человека на окружающий его мир. «В архаические времена основным способом понимания мира была мифология – система фантастических представлений о природе и социальной действительности, ступень сознания, предшествующая научному мышлению. Мифопоэтическое сознание не проводило грань между действительностью реальной и мистической, воображаемой реальностью»¹. В древности человек воспринимал мир через призму мифа. В узком школьном понимании миф – это рассказ о деяниях богов и героев, о сотворении мира и человека. В широком смысле миф – это своеобразная, наиболее ранняя форма духовной культуры, составляющая огромный пласт культурного развития, ступень, через которую прошло все человечество. Мифы (этиологические, космогонические, антропологонические, астральные, близнецные, тотемические, календарные, героические, эсхатологические) отражали коренные вопросы мироздания. Мифологическое мышление людей первобытной эпохи осваивало мир посредством конкретных образов, а не абстрактных понятий. Со временем мифы, утратив свои изначальные функции мировоззрения, мироощущения, стали восприниматься как фольклор, эпос, сказка. Мифология является самым древним, архаическим идеологическим образованием, имеющим синкретический характер. В мифе переплетены зародышевые элементы религии, философии, науки, искусства. С другой стороны, миф и особенно ритуал имели прямое отношение к магии и религии. Религия с самого своего возникновения включила в себя мифы и обряды»².

¹ Дзевлет Е.Г., Дзевлет М.А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М.: «Алтейа», 2005. С. 251.

² Байбури А.К. Миф // Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1991. Вып. 4. С. 75-77; Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл.ред. Е.М.Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 653-656.

Приведенное особенно актуально в связи с предметом нашего исследования — религией первобытного и раннеклассового общества, его пантеона, описание основных персонажей которых дает мифология.

По мнению А. Донини, существует пять наук, с помощью которых мы изучаем религию первобытного общества, ее возникновение и дальнейшее развитие: археология доисторического времени; антропология; лингвистика; фольклористика; этнография. Именно этнография, единственная наука, к которой обычно прибегают при изучении истоков религии¹. Как отмечает Р.М. Айдинян, «религию изучают, помимо теологии, представители трех научных дисциплин: философы исследуют сущность религии как формы общественного сознания; религиоведы — содержание различных верований, развитие религиозных верований в историческом процессе; этнографы — бытовое функционирование различных верований, а также социально-этнические функции религии»². В соответствии с исторической линией развития познания он выделяет следующие формы религии: фетишизм, манизм, анимизм, демонизм и теизм в двух его стадиях — политеизм и монотеизм³. И.А. Кривелев полагает, что общей характеристикой всех форм религиозных верований следует считать «раздвоение мира на начала естественное и сверхъестественное, признание существования наряду с естественным миром, подчиняющегося законам природы, мира сверхъестественных явлений, принципиально отличающегося от естественного мира и не подлежащего действию его законов»⁴.

В связи с изучением религиозных верований и их форм, делением мира на естественный и сверхъестественный, потусторонний, населенный мифологическими персонажами, неизбежно возникает проблема их классификации, типологизации, систематизации.

Типологический подход существенно важен для исследования самых разных аспектов материальной и духовной культуры. Как указывали М.В. Крюков и А.И. Кузнецов, «не вызывает сомнений, что выявлению закономерностей возникновения и развития явлений культуры должно предшествовать распределение изучаемых объек-

тов в соответствии с их свойствами. Этот процесс, в основе которого лежат логические операции отождествления и различения в зависимости от характера объектов или цели исследования нередко обозначается как классификация, классифицирование, систематизация, типологизация, а результат этого процесса — как классификация, систематика, типология. Однако не только соотношение между этими понятиями, но и сама понятия еще окончательно не разработаны, а соответствующие им термины неупорядочены и неоднозначны»¹. Ссылаясь на то, что в процессе исследования объектов с целью построения классификации, систематики и типологии лежат одни и те же логические операции, авторы приведенной цитаты не придают принципиального значения этим терминам, рассматривая их как виды родового понятия «классификация». Не видят они и существенной разницы между понятиями типология и типологическая классификация².

По мнению М.В. Крюкова, «любая типология представляет собой некую идеальную модель, отражающую некоторые существенные признаки данного множества явлений, но заведомо абстрагирующуюся от других его признаков, рассматриваемых как несущественные»³. Он считает, что в этнографии типологизацией зачастую называют две существенно различные исследовательские процедуры. Первая из них ставит своей целью упорядочение эмпирического многообразия явлений действительности посредством разделения их на группы, отвечающие определенным признакам. Вторая процедура заключается в выявлении качественных характеристик изучаемого множества явлений и в построении системы идеальных моделей с заданными дифференцирующими признаками. Представляется необходимым закрепить за каждой из двух описанных процедур строго определенное обозначение. Наиболее целесообразно называть первую из них классификацией, вторую — типологией⁴.

Я.В. Чеснов также разграничивает понятия классификация и типология. Он пишет: «Типологию (типологизацию) иногда понимают

¹ Донини А. Люди, идолы, боги: очерк истории религии / Пер. с итал. И.И. Кравченко. М.: Наука, 1962. С. 18.

² Айдинян Р.М. Понятие религии и генезис религиозно-мистических представлений // Категории исторических наук. Л.: Наука, 1988. С. 144.

³ Там же. С. 158, 169.

⁴ Кривелев И.А. К вопросу о типологии религиозных верований // Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979. С. 204.

¹ Крюков М.В., Кузнецов А.И. Введение // Типология основных элементов традиционной культуры / Отв. ред. М.В. Крюков, А.И. Кузнецов. М.: Наука, 1984. С. 4.

² Там же, С. 5.

³ Крюков М.В. Об общих принципах типологического исследования явлений культуры (На примере типологии жилища) // Типология основных элементов традиционной культуры. / Отв. ред. М.В. Крюков, А.И. Кузнецов. М.: Наука, 1984. С. 7-8; см. также: Крюков М.В. О принципах типологического исследования явлений культуры // СЭ. 1983. №5. С. 3-13.

⁴ Крюков М.В. Об общих принципах типологического исследования явлений культуры. С. 8, 9.

в широком смысле, включая понятия классификации и систематики. Но собственно типология по сравнению с ними решает сходные, и тем не менее особые задачи. Классификация, как известно, заключается в распределении предметов какого-либо ряда на взаимосвязанные классы согласно наиболее существенным признакам, присущим предметам данного ряда. При соблюдении логических правил деления объема понятий каждый класс занимает определенное место. В типологии выдвигается на первый план комплексность признаков. Классификация, построенная по комплексу характерных признаков, поднимается до уровня типологии. Охват типологией не только признаков, характеризующих предмет сам по себе (формально-морфологических, иначе формально-типологических признаков), но, главное, условий его бытования, выходит далеко за рамки вычленения предмета среди однородных явлений. Типология устанавливает связи с явлениями других родов и прежде всего со средой. Эти связи и есть условия-признаки типологизируемого класса»¹. Он подчеркивает, что «группировка предметов по нескольким параметрам, т.е. комплексность признаков, – важнейшая черта типологии, отличающая ее от классификации. Соответственно тип характеризуется как комплекс признаков (свойств)»².

В.Я. Пропп придавал особое значение признакам, по которым производится классификация. По его мнению, «они должны быть существенными, постоянными и исключать возможность различного понимания. Когда найдены основные признаки, следует приступить к собственно классификации. Здесь возможны три случая: классификация производится по наличию или отсутствию одного и того же признака; по разновидностям одного признака; по исключаящим друг друга признакам. Следует особо подчеркнуть, что в пределах одной рубрики (класс, род, вид) допустим только один прием. Определение по наличию или отсутствию одного и того же признака обычно имеет место для установления широкообъемлющих категорий»³. Он считал, что наиболее часто употребляемой формой классификации является «распределение по разновидностям одного, заранее выделенного признака»⁴.

Довольно близко к рассматриваемым понятиям стоит и системность. Известно, что система – совокупность элементов, находящихся

ся в связях друг с другом и образующих целое. Основными принципами системного построения признаются: 1) целостность (зависимость каждого элемента системы); 2) структура (возможность описания системы через сети связей); 3) взаимозависимость системы и среды; 4) иерархичность (каждый компонент системы может рассматриваться как система, а исследуемая система представляет собой один из компонентов более широкой системы); 5) множественность описания каждой системы (построение множества различных моделей, где каждая описывает лишь определенный аспект системы)¹.

С учетом приведенного выше мнения специалистов относительно категорий классификации, типологии и систематизации, на наш взгляд, наиболее приемлемым для нашего исследования в части распределения изучаемых объектов в соответствии с их свойствами, существенными и качественными признаками, является метод типологизации мифологических персонажей. Следует отметить, что изучение любого этнографического явления невозможно без обращения к типологии, что и побудило нас заняться ею в рамках поставленных в монографии цели и задач².

¹ Садовский В.Н. Система // Новая философская энциклопедия. М.: «Мысль», 2001. Т. 3. С.552-553.

² См.: Сефербеков Р.И. Боги и демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1999. №5. С.77-80; Seferbekov R. Gods and demons of the Dagestanian Peoples (A Tentative Typology and Classification) // Иран и Кавказ: Труды Кавказского центра Иранистики. Тегеран, 1999-2000. Т.3-4. С.133-135; Сефербеков Р., Исмаилов Р. Пантеон и пандемониум народов Дагестана (типологическая классификация) // Кавказский вестник: Альманах. Тбилиси, 2000. №2. С.122-125; Сефербеков Р.И., Эльдаров М.Ч. Пантеон богов народов Дагестана (типологическая классификация) // История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время: (Тезисы конференции. 30-31 мая 2000 г.). Пятигорск, 2000. С.219-221; Сефербеков Р.И. Пантеон и пандемониум народов Дагестана: становление, развитие, распад // IV Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Нальчик, 20-23 сентября 2001 г. М., 2001. С.278; Seferbekov R. On the demonology of the Tabasaranians: Typology and description // Iran and the Caucasus: Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies, Yerevan, Tehran, 2001. Vol. V. P.139-148; Омаров Ш.И., Сефербеков Р.И. Демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С.109-110; Сефербеков Р.И. Параллели в теонимии у народов Кавказа как показатель их древних духовных связей // Тезисы докладов международной научной конференции «Историко-культурные и экономические связи народов Кавказа: прошлое, настоящее, будущее», посвященной 80-летию Института ИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 7-8 октября 2004 г. Махачкала, 2004. С.69-70; История Дагестана с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. А.И. Османов. В 2-х т. М.: Наука, 2004. Т.1. С.254-260; Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи дагестанцев и вайнахов // Тезисы докладов научно-практической конференции «Исторические

¹ Чеснов Я.В. О принципах типологии традиционно-бытовой культуры // Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979. С. 190-191.

² Там же. С. 191.

³ Пропп В.Я. Принципы классификации фольклорных жанров // СЭ. 1964. № 6. С. 152.

⁴ Там же. С. 153.

Занимаясь изучением и классификацией божеств пантеона индуизма, М.Ф. Альбедиль столкнулась с отсутствием в нем четкой структуры. Итогом ее попыток «найти некоторые организующие координаты в безбрежном океане индуистских божеств, исходя при этом из некоторых особенностей самого же индуизма»¹, был вывод: «Какие бы списки и классификации богов мы ни составляли, организуя их по разным принципам и выстраивая в периодические последовательности, порядок в них мы будем приносить свой»².

По мнению исследователя системы религии чувашей А.К. Салмина, «сам материал является верной опорой при систематике божеств и духов любого этноса», «никаких шаблонов и разработок тут быть не может»³.

Исходя из сказанного и руководствуясь необходимостью установления определенных базовых оснований, которые могут служить критериями при характеристике мифологических персонажей (божеств) народов Дагестана, мы предлагаем для их классификации следующие параметры:

1. Пространственно-временные параметры, исходя из трехчленной структуры космоса по вертикали (верхний мир – небо, где обитают боги, средний мир – земля, где обитают люди, нижний мир – преисподняя, где обитают демоны)⁴. Это деление пространства, «характерное для древних представлений о мироздании, универсально по своему смысловому содержанию: положительный верх (божественный мир) – середина (место проживания людей, смешение добрых и злых начал) – отрицательный низ (потусторонний мир)»⁵. Например, оно полностью соответствует религиозным представлениям

хантов, по которым в верхнем мире обитают только добрые существа, в среднем – злые и добрые, в нижнем – только злые; обитатели верхнего мира живут вечно, среднего – живут и умирают, в нижнем мире живут вечно мертвые существа¹.

Что касается пространственных характеристик, то используя бинарную оппозицию *близко – далеко*, к ним, прежде всего, относится *локусность*: каждому пространству соответствует определенный хозяин («полем, лесом, рекой, каждый хороминой распоряжается «хозяин» в образе деда»²; «в лесу – леший, в реке – водяной, в доме – домовый и т.д.»³; «баня – жилье банного духа, рига – духа риги, хлев – двс рового, печь и порог – домового»⁴). К этому же разряду систематизации можно отнести и классификацию по степени близости к человеку, т.е. населяющие освоенное человеком пространство (жилой дом и его двор, село и его окрестности) и неосвоенное и даже враждебное ему пространство (за селом, за рекой, в лесу, в горах, в поле, на кладбище и т.д.)⁵. Это противопоставление освоенного и неосвоенного пространства в мифологии осмысливается как противопоставление Космоса и Хаоса. Как отмечает Мирча Элиаде, «для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между *территорией* обитания и неизвестным, неопределенным пространством, которое их окружает. Первое это «Мир» (точнее, «наш мир»), Космос. Все остальное – это уже не Космос, а что-то вроде «иночного мира», это чужое и хаотичное пространство, населенное злыми духами и привидениями, демонами, «чужими» (приравняваемыми, впрочем, к демонам и привидениям)»⁶.

Относительно категории «время», то «равно как и пространство, Время для религиозного человека не однородно и не непрерывно. Есть периоды Священного Времени. Это время праздников (большинство из которых повторяется с определенной периодичностью). С другой стороны, есть Мирское время, обычная временная протяженность, в которой разворачиваются действия, лишённые религи-

связи народов Дагестана и Чечни». Махачкала, 2006. С.19-21; Сефербеков Р.И. Верховные боги народов Северного Кавказа (Сравнительно-сопоставительный анализ общего и особенного) // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2006. №1. С.72-76; Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 366.

¹ Альбедиль М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы. СПб.: Азбука-классика: Петербургское востоковедение, 2004. С.139.

² Там же. С.137.

³ Салмин А.К. Система религии чувашей / Отв. ред. А.И. Терюков. СПб.: Наука, 2007. С.384.

⁴ Топоров В.Н. Космос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С.10.

⁵ Лушников А. О священности севера и левой стороны в мировоззрении индоиранских народов // Астрономия древних обществ: Материалы конференции «Астрономия древних цивилизаций» Европейского общества астрономии в культуре. Москва, 23-27 мая 2000 г. М.: Наука, 2002. С.290.

¹ Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С.170.

² Соколов Ю.М. Русский фольклор. М.: Учпедгиз, 1941. С.130.

³ Левкиевская Е.Э. Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С.252.

⁴ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивилой. М.: Наука, 1991. С.403.

⁵ См.: Сефербеков Р.И., Махмудова Э.М. Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 85-86.

⁶ Элиаде Мирча. Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. С.27.

озной значимости. Главное различие между двумя качествами Времени, на первый взгляд, поразительно: Священное Время по своей природе обратимо, в том смысле, что оно буквально является первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее¹.

К временным параметрам, на наш взгляд, относится и степень (хронологическая) архаичности мифологических персонажей, связанная с естественно-историческим переходом человечества от первобытности к цивилизации, к классовому обществу. В связи с этим различают культ природы первобытного общества и политеизм раннеклассового общества. По мнению М.И. Шахновича, религия в доклассовом обществе прошла три основные стадии: 1) религия раннеродового общества – тотемизм – фантастическое отражение кровнородственных и производственных связей в виде тотема (мифологического «предка» рода); 2) религия развитого рода – культ духов предков; 3) религия племени – культ природы и стихий, возникший в связи с появлением земледелия и скотоводства и превратившийся в племенной политеизм (многобожие) как фантастическое отражение развитого племенного строя². Как указывал А.Ф. Анисимов, процесс постепенного перерастания культа природы в многобожие шел параллельно процессу превращения родового строя в строй военной демократии и завершился установлением раннеклассового общества, когда политеизм стал господствующей формой религии³.

2. Иерархический критерий, в большей степени относящийся к божествам, так как «уже с низших ступеней цивилизации начинают зарождаться основы некоторой иерархии божеств»⁴. В иерархически построенной системе, к которой относится и пантеон, имеют место как структурная, так и функциональная дифференциация отраслевых божеств. Следует подчеркнуть, что «наличие признаков иерархичности характерно для сравнительно развитых мифолого-религиозных традиций»⁵. Как писал А. Дониани, «мы не отыщем в истории религий уравнительного политеизма, в котором все божества обладали бы равным могуществом. Обычно боги классифицируются согласно строго установленному иерархическому порядку, который оказыва-

ется религиозным отражением общественного разделения труда среди людей»¹. Это утверждение полностью совпадает с мнением М.А. Агларова, который отмечает, что «представления о собственных богах у древних дагестанцев были, как и у многих других народов, не более чем отражением самих себя и своего общества в идеале»². И в этом плане древнедагестанские верования рисуют нам «общество» богов не восточного типа с деспотией главного божества и строгой иерархией, а скорее напоминающее ранние верования средиземноморского типа с «уравненным» положением основных божеств в их сообществе, помещенном, как правило, на вершине горы (тип Олимпа в Фессалии) – своего рода «переиздание» в идеале собственной гражданской общины³. «Безусловно, социальные отношения проецировались на пространство культуры, но в основе проекции лежала община, а не этнос»⁴, – подчеркивает В.А. Дмитриев.

Следует отметить, что при изучении мифологических персонажей народов Дагестана мы не обнаружили никаких признаков их иерархической упорядоченности, не наблюдалось различия старших и подчиненных божеств, их дифференциации по отраслям. Зародившись сравнительно поздно и будучи слепком гражданского общества в идеале, пантеон божеств народов Дагестана не получил своей четкой оформленной структуры с властью верховного божества над другими отраслевыми богами, что вообще характерно для мифологии кавказских народов⁵. Относительно позднее зарождение дагестанского пантеона и пандемониума, связанное с особенностями социально-экономического и историко-культурного развития, сложения классового общества, государственных форм организации и цивилизации, определило своеобразие его состава и структуры (неполноту, отраслевую скудость, иерархическую неразработанность власти верховного божества над другими богами и т.д.). Это можно объяснить также значительным этнополитическим многообразием Дагестана, начиная с начала I тыс. н.э. Эта незавершенность сложе-

¹ Дониани А. Люди, идолы, боги: очерк истории религии. С. 112.

² Агларов М.А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган... С. 42.

³ Там же.

⁴ Дмитриев В.А. Концептуальное пространство традиционной культуры и пространственное поведение народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 31.

⁵ См.: Очаури Г.А., Сургуладзе И.К. Кавказско-иберийских народов мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 604.

¹ Элиаде Мирча. Священное и мирское. С. 48.

² Шахнович М.И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Т. 4. С. 8.

³ Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. М.: Л., 1967. С. 153.

⁴ Харузин Н.Н. Этнография: Лекции, читанные в императорском Московском университете: Верования. СПб., 1905. Т. IV. С. 161.

⁵ Петрухин В.Я. Человек и животное в мифе и ритуале // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии / Отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 1986. С. 16.

ния упорядоченного, иерархически структурированного пантеона была усугублена распространением и влиянием идеологии и культуры ислама (с середины VII в.)¹, который привел к деформации и разрушению процесса создания законченных систем пантеона и пандемониума. Эти же причины обусловили другую особенность пантеона и пандемониума народов Дагестана – деформацию и определенный синкретизм мифологических персонажей в рамках исламской традиции и идеологии². Следует отметить и влияние на отмеченный процесс христианства, которое начало проникать в регион с начала IV в. н.э. и в отдельных районах пустило довольно глубокие корни на рубеже I-II тыс. н.э. (например, Серир/Авария)³.

3. Критерий этно-территориальной масштабности влияния богов и демонов. Исходя из него можно различать богов и демонов: 1) общих для северокавказской (северовосточнокавказской нахско-дагестанской и северозападнокавказской абхазо-адыгской) этнической и языковой общности; 2) общих для ряда этнических и языковых общностей (например, для аваро-андо-диндойской и нахской этнической и языковых общностей, для нахов и адыгов и т.д.) в рамках северокавказской общности; 3) общих для отдельных дагестанских этносов, нахов, адыгов, абхазов; 4) общих для союзов сельских обществ и 5) отдельных (групп) сел⁴.

Приводя этот критерий, нельзя хотя бы вкратце не осветить с учетом хронологических параметров некоторые вопросы этногенеза упомянутых общностей, их формирование, функционирование и распад.

¹ См.: Шихсаидов А.Р. О проникновении христианства и ислама в Дагестан // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1957. Т.3. С.54-76; Он же. Ислам в средневековом Дагестане (VII-XV вв.). Махачкала, 1969. С.143; Он же. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Вост. лит. РАН, 2001. С.4-16; Бобровников О.В. Ислам в Дагестане: история и современность // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам / Отв. ред. и сост. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1997. Вып. 1. С.122.

² Сефербеков Р.И. Пантеон и пандемониум народов Дагестана: становление, развитие, распад // IV Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Нальчик, 20-23 сентября 2001 г. М., 2001. С.278.

³ См.: Шихсаидов А.Р. О проникновении христианства и ислама в Дагестан. С. 54-76; Атаев Д.М. Христианские древности Аварии. С. 161-182; Христианские памятники в Дагестане / Отв. ред. Д.М. Магомедов, сост. М.М. Атаев. Махачкала, 2001; Гасанов М.Р. О распространении христианской религии в Дагестане. С. 72-77 и др.

⁴ Сефербеков Р.И. К вопросу о локальных божествах и демонах сельских общин Дагестана // Материалы региональной научной конференции «Сельская община Дагестана и Северного Кавказа». Махачкала, 2003. С.115.

Известно, что эпоха первобытной родовой общины – это время формирования древних этнокультурных общностей, основных языковых семей, расовых типов, время интенсивных демографических и этногенетических процессов. Как свидетельствуют данные археологии, сравнительно-исторического языкознания и палеоантропологии, в эпоху первобытной родовой общины сложилась этнокультурная общность, объединявшая предков-носителей восточнокавказских или нахско-дагестанских языков и западнокавказских или абхазо-адыгских языков¹. По мнению И.М. Дьяконова, «общий для обеих семей праязык должен быть отнесен не позже чем к неолиту, даже к мезолиту»². Согласно глоттохронологии прасеверокавказский язык существовал до VI тыс. до н.э.³ Около середины VI – начала V тыс. до н.э. он распался на праабхазо-адыгский и прапахско-дагестанский⁴. Как указывал М.Г. Гаджиев, к послеледниковой эпохе, мезолиту (VIII-VII тыс. до н.э.) «следует относить процессы формирования прапахско-дагестанской этнической и языковой общности»⁵. По данным глоттохронологии начало распада прапахско-дагестанского языка относится к III тыс. до н.э.⁶, что по времени соответствует началу распада северокавказского культурного единства и формирования на Северо-Восточном Кавказе ряда археологических культур эпохи средней бронзы⁷. Как считал С.А. Старос-

¹ Гаджиев М.Г. О демографических и этногенетических процессах в Дагестане в первобытную эпоху // Алародии (этногенетические исследования) / Отв. ред. М.А. Агларов, сост. Р.Г. Магомедов. Махачкала, 1995. С.14.

² Дьяконов И.М. Алародии (Хурриты, урарты, кутии, чеченцы и дагестанцы) // Алародии (этногенетические исследования). С.8.

³ Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С.90.

⁴ Бокарев Е.А. Введение в сравнительно-историческое изучение дагестанских языков. Махачкала, 1964. С.17-18.

⁵ Гаджиев М.Г. О демографических и этногенетических процессах... С.14.

⁶ Бокарев Е.А. Введение в сравнительно-историческое изучение... С.17-18.

⁷ См.: Гаджиев М.Г. Из истории культуры Дагестана в эпоху бронзы (Могильник Гинчи). Махачкала, 1960; Он же. Дагестан и юго-восточная Чечня в эпоху средней бронзы // Древности Дагестана / Отв. ред. В.Г. Котович. Махачкала, 1974. С.11-28; Он же. Северо-Восточный Кавказ на заре бронзового века (Феномен прерванной цивилизации) // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1998. № 1. С.97-103; Он же. Дагестан на пути к ранней цивилизации (Новое в древнейшей истории и археологии Северо-Восточного Кавказа) // Кавказ и Древний Восток: Сборник статей, посвященный 70-летию Р.М. Мунчаева / Отв. ред. О.М. Даудов. Махачкала, 1999. С.81-83; Марковин В.И. Некоторые аспекты изучения северокавказской культурно-исторической общности // Древности Кавказа и Ближнего Востока: Сборник статей, посвященный 70-летию со дня рождения М.Г. Гаджиева / Отв. ред. и сост. М.М. Маммаев. Махачкала, 2005. С.120-126; Багаев М.Х. К вопросу о преемственно-

тин, при ориентировочном времени распада праспаднокавказского единства на рубеже I и II тыс. до н.э. распад общесеверокавказского единства датируется периодом около середины IV тыс. до н.э.¹

Параллельно и во взаимосвязи с этими процессами шло формирование пантеона божеств древнедагестанских племен, который, как и у других народов мира, начал формироваться с разложением первобытного общества и утвердился с возникновением раннеклассового общества². Как известно, основное содержание религии эпохи разложения родового общества составляет «процесс постепенного перехода от матриархальных образов культа природы и стихий к политеистическому культу»³. На большей части территории Старого Света становление классовых обществ происходило в I тыс. до н.э. — I тыс. н.э. Свои особенности имели процессы разложения первобытного общества на северной окраине зоны раннеземледельческих культур, в частности в Северном Причерноморье и на Северном Кавказе, где поступательное развитие общества было, как бы прервано на ранних этапах палеометаллической эпохи. Здесь высоко-развитые ранние земледельческо-скотоводческие общества, приближившись в разной степени к порогу цивилизации, по ряду причин исчерпали свои потенциальные возможности, после чего наступает общественный катаклизм и наблюдается культурно-исторический регресс⁴. Как отмечал известный дагестанский археолог М.Г. Гаджиев, в результате этих процессов произошел закат высокоразвитой раннебронзовой культуры, распалось прежнее культурное единство Северо-Восточного Кавказа, представленное здесь северо-восточно-кавказским вариантом куро-аракской культуры. На рубеже эпохи ранней и средней бронзы сложились новые археологические культуры. Таковы гинчинская культура, распространенная в горном Даге-

стане и в юго-восточной горной Чечне, присулакская культура — в северном прикаспийском Дагестане, великентская культура — в Приморской низменности к северу от Дербента, манасская и другие группы памятников. Северо-Восточный Кавказ превратился в весьма пеструю в этнокультурном отношении область Кавказа. Культурная трансформация на севере региона произошла более радикально и раньше, чем на юге. Она сопровождалась снижением темпов его экономического и культурного развития, упадком ремесел. В конечном итоге, древнедагестанское общество, развивавшееся неуклонно, поступательно на протяжении около четырех тысячелетий, было отброшено далеко назад. Вторжения степных племен, наряду с климатическими и социальными факторами, были одними из главных причин культурно-исторической трансформации общества раннебронзовой эпохи Северо-Восточного Кавказа¹.

В истории Дагестана такая ситуация имела место, как это отмечалось выше, на рубеже раннего и среднебронзового веков в конце III тыс. до н.э.², в результате чего процесс разложения первобытного общества и становления раннеклассового общества затянулся здесь на два тысячелетия и завершился только в железном веке в конце I тыс. до н.э.³ Верхние рамки этой датировки конкретизируются М.С. Гаджиевым албано-сарматским периодом (III в. до н.э. — IV в. н.э.), в большей мере первыми веками н.э. Этот период рассматривается им «как завершающий этап процесса перехода от первобытности к цивилизации, к классовому обществу и к государственным формам социальной организации»⁴. На основе изучения материалов археологических раскопок и, в частности погребальных сооружений, О.М. Давудов пришел к выводу, что «в Дагестане в III в. до н.э.— IV в. н.э. имелось классовое общество, состоящее из рабов, свободных производителей (земледельцев, скотоводов, ремесленников и торговцев) и аристократии (родо-племенной, жреческой, военной и административной) во главе с царем. Это соответствовало универсальной раннеклассовой структуре общества, характерной как для античного,

сти в культурах древнего Северо-Восточного Кавказа // Там же. С.135-139; *Атаев Г.Д.* Процессы этнокультурного развития Северо-Восточного Кавказа в эпоху ранней и средней бронзы // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий (Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа): Тезисы докладов. Владикавказ, 2008. С.14-17.

¹ *Старостин С.А.* Проблемы генетического родства и классификации кавказских языков с точки зрения базисной лексики // Алародии (этногенетические исследования). С.62.

² *Сефербеков Р.И.* О роли этногенетических процессов в формировании пантеона и пандемонима дагестанцев // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С.77.

³ *Анисимов А.Ф.* Этапы развития первобытной религии. С.103.

⁴ *Мерперт Н.Я.* О племенных союзах древнейших скотоводов степей Восточной Европы // Проблемы советской археологии. М., 1975. С.55-63; *Массон В.М.* Первые цивилизации. Л., 1989. С.27.

¹ *Гаджиев М.Г.* Дагестан на пути к ранней цивилизации... С. 81-82.

² *Гаджиев М.Г.* Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа. М.: Наука, 1991. С.236-244.

³ История Дагестана с древнейших времен до наших дней / Отв. ред. *А.И. Османов*. В 2-х т. М.: Наука, 2004. Т.1. С.47.

⁴ *Гаджиев М.С.* Между Европой и Азией: Из истории торговых связей Дагестана в албано-сарматский период. Махачкала, 1997. С. 6; подробнее см.: *Гаджиев М.С.* Древний город Дагестана: Опыт историко-топографического и социально-экономического анализа. М.: Восточная литература, 2002. С. 205-250.

так и для древневосточного миров¹. По его мнению, «в Дагестане процесс классообразования начался как минимум с III тысячелетия до н.э. и стал крепнуть лишь после освоения железа и появления стабильного прибавочного продукта. В результате к III в. до н.э. произошло выделение отмеченных выше социальных слоев»². Следует подчеркнуть, что именно «в албанское время формируются основы экономических и социальных институтов, ставших характерными для раннесредневекового Дагестана»³. Отмеченные процессы, происходившие в истории Дагестана, не могли не сказаться на духовной сфере и, в частности – на формировании пантеона, ибо, по справедливому замечанию Шарля Эвшлена, «всякое изменение в экономических и общественных отношениях вызывает изменение в мире духов»⁴. А.Ф. Анисимов писал в этой связи следующее: «Процесс постепенного перерастания культа природы в многобожие идет, следовательно, параллельно процессу превращения родового строя в строй военной демократии и завершается ...установлением раннеклассового общества, когда политеизм становится господствующей формой религии»⁵. Именно в албано-сарматский период в Дагестане «происходило кардинальное развитие духовного творчества, в том числе религиозных представлений, мифологии, нашедшее воплощение в археологических фактах и отразившее эпохальные изменения в социально-экономической жизни общества»⁶.

4. Критерий по гендерному признаку в соответствии с бинарным противопоставлением: *мужской* – *женский* (изредка встречаются андрогинные персонажи). Давая характеристику этому признаку, исследователи обращают внимание на то, «что самые фундаментальные культурно-мировоззренческие константы («Бог и дьявол») и самое фундаментальное деление человечества (мужчина и женщина) именно бинарны»⁷. 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»¹. В последних оппозиция «женский», как правило, связана с негативным, потусторонним (сравните ряды: женский – левый – внутренний – закрытый – чужой – «нечистый»²; женский – левый – плохой – мертвый – западный – неллицевой³; лево – внизу – тьма – позади – женский – противоположное движение (против Солнца) – юго-запад⁴). Эта оппозиция характерна и традиционным горским обществам Кавказа, в которых существовал определенный порядок гендерных связей. Согласно этому порядку, мужчины и женщины, «мужское» и «женское» пространства четко разъединены: за первыми закреплены верх, правая сторона, а также центр, за вторыми – низ, левая сторона и периферия⁵.

По мнению Ю.Ю. Карпова, дихотомия «мужского» и «женского», в том числе как сакрального и профанного, приобретала в горских социумах оценочный характер. «Отношения мужского и женского сообществ пронизывали комплиментарность и взаимодополняемость, без которых мир терял устойчивость, а принципиальное различие качеств не имело самодовлеющего значения. При отсутствии классовой и слабо выраженной сословной дифференциации общества, в условиях стремления общины к сглаживанию имущественных различий между ее членами гендерные связи становились одними из ведущих в социальной модели. Совокупно с дуальностью «верхнего» и «нижнего» они придавали обществу целостное единство. Характерно, что обе оппозиции наделялись близкой, а нередко и совмещавшейся знаковостью»⁶.

Такая же оппозиция по гендерному признаку была присуща и мифологическим персонажам. Изучение мифологических персонажей, входивших в языческий пантеон народов Дагестана, показало, что в религиозных представлениях народов Дагестана, солнце и луна

¹ Давудов О.М. Материальная культура Дагестана албанского времени (III в. до н.э. – IV в. н.э.). Махачкала, 1996. С.316-317.

² Там же. С.317.

³ Там же. С.319-320.

⁴ Эвшлен Ш. Происхождение религии / Пер. с фр. и прим. Б.И. Шаревской, М., 1954. С. 78.

⁵ Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. С. 153.

⁶ Гаджиев М.С. Древний город Дагестана... С. 235; Он же. Археологические реалии мифологического образа // Древний Кавказ: ретроспекция культуры. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Е. И. Крупнова (XXIII Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа): Тезисы докладов. М., 2004. С.44-46.

⁷ Рыбаков С.Е. Этничность и этнос // ЭО. 2003. №3. С. 11.

¹ Егорова А.И. Элементы полового символизма в традиционной этнической культуре якутов // ЭО. 1996. №4. С.45.

² Там же. С.45-51.

³ См.: Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый – левый, мужской – женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С.180-181.

⁴ Якушников С.Н. «Вертикальная» экология и семантика пространства в представлениях аймара // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988. С. 276-286.

⁵ См.: Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 9-15.

⁶ Карпов Ю.Ю. Горско-кавказский социум в структурированной модели мира // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. С. 28.

выступали соответственно в женском и мужском обликах (с инверсией пола). Радуга, ветер, стихия воды воспринимались в основном в женской ипостаси. Божества дождя персонифицировались в мужском облике, а божества солнца — в женском. Ряженные были в основном мужчины, хотя встречались и женщины. Антропоморфные обрядовые хлеба выступали в женском облике. Патроны ремесел были как мужского, так и женского пола. Верховные боги — только мужского пола. В пандемониуме домовые выступали как в женском, так и мужском облике, были и андрогинные персонажи. Демоны-антагонисты беременных и роженец — только женского пола.

Исследование представленного материала в гендерном аспекте привело нас к выводу, что дошедшие до нашего времени мифологические персонажи сформировались в разное время и опосредованно отражали процессы, происходившие в обществе. Некоторые из них зародились при первобытнообщинном строе с его культом природы и плодородия, воплощенном в облике *Богини-матери*. Другие сформировались в эпоху разложения первобытнообщинного строя и возникновения раннеклассового общества с его пантеоном богов, во главе которого стоял *Бог-отец*. Эти процессы сопровождались постепенным падением роли *Богини-матери*, расщеплением ее образа на ряд составных женских образов, занявших второстепенное место в пантеоне или даже низвергнутых с него. Последние образы заняли свое место в пандемониуме, как правило, в качестве демонов с отрицательной характеристикой. Параллельно с переоценкой роли божеств в пантеоне и пандемониуме шел процесс трансформации и смены их гендерных ролей¹.

Анализируя процессы дифференциации и интеграции в боготворчестве, Н.Л. Жуковская отмечала, что период разложения племенных религий и формирования религий классового общества всегда сопровождался некоторой переоценкой образов божеств: «Меркнут одни, восходят на горизонте другие, новые частично сливаются со старыми, старые соответственно отдельным граням расщепляются на несколько образов, каждый из которых может образовывать самостоятельное божество в новой религии. Эти внутррелигиозные процессы являются отражением (опосредствованным, как и полагается в такой форме сознания, как религия) тех социальных процессов, которые происходят в обществе. В связи с развитием основных

тенденций социальной истории человечества, разложением первобытнообщинного строя с его родоплеменной структурой, имущественной и классовой дифференциацией, сложением ранних государств, постепенной заменой матриархальных и матрилинейных форм устройства общества патриархальными и патрилинейными формами древние культы *богини-матери* сменялись концепцией *бога-отца*. 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*¹.

Комментируя процесс расщепления единого образа *Великой Богини Матери* на отдельные божества и причины возникновения отраслевых божеств, А.Е. Наговицын считает, что «данная тенденция связана и с категорией производственной специализации, когда при усложнении социальных структур выделяются отдельные социальные и профессиональные группы в отличие от общества раннего типа, где каждый умел все делать сам. При возникновении специальных социальных и производственных групп возникает необходимость в личном божественном покровителе такой группы или функции, связанной с ведущей деятельностью такой группы»². По его мнению, «выдвижение мужских богов на первые места в мифологических системах связано с повышением социальной активности мужчин в обществе, обусловленной различными природными и социальными сверхординарными причинами»³.

5. Критерий по этическим категориям, больше применимый к демонологическим персонажам пандемониума. Их описание можно представить, исходя из оппозиции *добро — зло*, хотя встречаются нейтральные (не добрые и не злые) мифологические персонажи или сочетающие в себе добродетельность и злокозненность (амбивалентные).

Таким образом, вся известная на сегодняшний день в дагестанской этнографии совокупность богов и демонов классифицируется по нескольким критериям и параметрам (пространственно-

¹ Жуковская Н.Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / Отв. ред. И.А. Крывелев, Г.Г. Стратанович. М.: Наука, 1970. С. 99.

² Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: Учебное пособие / Гл. ред. Д.И. Фельдштейн. М.: МПСИ: Флинта, 2005. С. 35.

³ Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах. С. 63.

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

временным, иерархичности, этно-территориальной масштабности влияния, гендерному признаку, этическим категориям)¹.

Исходя из этой классификации, структурная соподчиненность, входивших в языческий пантеон, богов народов Дагестана предстает в следующем виде: 1) персонифицируемые небо, небесные светила, атмосферные явления и стихии; 2) боги-патроны диких животных и охоты; 3) аграрные боги и духи растительности; 4) патроны ремесел; 5) верховные боги (-громовержцы).

Такую же иерархию можно провести и в отношении демонологии дагестанцев: 1) домовые змеи; 2) домовые; в) демоны-антагонисты беременных и рожениц; г) демоны, олицетворявшие болезни; д) демоны кладбища.

Как это видно из классификации, в соответствии с приведенными критериями, часть мифологических персонажей включено нами в пантеон, часть – в пандемониум. Однако, как неоднократно подчеркивали исследователи, «грань между полидемонизмом и политеизмом столь же условна и относительна, как различие между демонами и богами»².

В представленной работе описана лишь часть из указанных в пантеоне богов. Избирательность в отношении тех или иных мифологических персонажей объясняется обилием собранного полевого этнографического материала, трудностями его обработки и интерпретации, недостаточной разработанностью тех или иных проблем, сюжетов и аналогий. Без сомнения, в дальнейшей нашей работе мы попытаемся описать и дать характеристику всем известным на сегодняшний день в дагестанской этнографии божествам и демонам. Впрочем, практически во всех наших публикациях они представлены в полном объеме. Следует отметить, что при описании мифологических персонажей мы придерживались схемы, предложенной Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой³.

¹ Сефербеков Р.И. Проблемы типологической классификации мифологических персонажей народов Дагестана // Историческая наука Дагестана: Тезисы докладов научной сессии. Махачкала, 2003. С. 62-63; Махмудова Э.М., Сефербеков Р.И. К вопросу о критериях классификации мифологических персонажей народов Дагестана // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы. Санкт-Петербург, 28 июня-2 июля 2005 г. СПб., 2005. С. 207.

² Кривелев И.А. К вопросу о типологии религиозных верований. С. 220.

³ См.: Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. С. 16-44.

Справедливости ради, следует отметить, что свои классификации богов и демонов, разработанные на основе определенных критериев и параметров, существовали и у других исследователей, занимавшихся изучением языческих мифологических персонажей в дагестанской¹, кавказской², славянской³ мифологиях,

¹ См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков. Махачкала, 1984; Ризванов Р.З. Из ономастики лезгин // СЭ. 1984. № 5; Кадыраджиев К.С. Структура и генезис кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984; Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990; Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992; Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков: Исследование и тексты. Махачкала, 1994; Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы / Под ред. С.И. Вайнштейна. М., 2002; Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин: Космогонические и антропологонические представления, пантеон божеств. М., 2006 и др.

² См.: А-ъ. Религиозные верования абхазцев // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып.5; Стоянов А.И. Путешествие по Сванетии // ЗКОРГО. Тифлис, 1876. Т. 10. Вып. 2; Джанашивили М. Абхазия и абхазцы. Тифлис, 1892; Дьячков-Тарасов А.Н. Абадзехи (Историко-этнографический очерк) // Записки КОИРГО. Тифлис, 1902. Кн. 22. Вып. 4; Религиозные верования народов СССР. В 2-х т. М.: Л., 1931. Т. 2; Бардавелдизе В. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти // Вопросы этнографии Кавказа. Тбилиси, 1952; Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956; Дадов А.А. К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1957. Т. 12; Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960; Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976; Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. № 2; Шортанов А.Т. Адыгские мифология. Нальчик, 1982; Мужухоев М.Б. Из истории язычества вайнахов (Пантеон божеств в позднем средневековье) // СЭ. 1985. № 2; Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990; Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. Майкоп, 1995; Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001; Куек А. Основные мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «Нартхэр» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003; Вардумян Г.Д. Пантеон древних армян // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг. Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 76-77; Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004; Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М., 2005; Хабекирова Х.А. Природа и характер некоторых мифологических персонажей в эпосе и бытовой культуре черкесов // ЭО. 2005. № 5; Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин / Под ред. Ю.Ю. Карпова. М., 2008; Керейтов Р.Х. Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры / Науч. ред. Ю.Ю. Клычников. Ставрополь, 2009 и др.

³ См.: Забьин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880; Нидерле Л. Славянские древности М., 1956; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивинной. М., 1991; Токарев С.А. Восточнославянская этнография. М., 1991; Капица Ф.С. Славянские

в мифологиях других народов России¹ и мира².

Занимаясь описанием, анализом и характеристикой пантеона языческих божеств дагестанцев, уместно и целесообразно уточнить применяемый в монографии понятийный аппарат, в частности, что мы понимаем и какой смысл вкладываем в понятия «язычество», «боги», «демоны» и т.д. Следует отметить, что в научном лексиконе понятие язычество не получило прочного статуса и строгого значения. Существует множество определений язычества, в том числе и приводимое служителями церкви³. Религиоведы определяют язычество как отрицающую монотеизм религиозную антитезу христианству⁴. По их мнению, язычество – термин, введенный в оборот богословами монотеистических религий (иудаизма, христианства, ислама) для обозначения всех верований и обрядов, возникших в условиях первобытного родоплеменного строя и при его разложении до образования национально-государственных религий⁵. Боги язычества представляют собой не столько персоны, сколько персонафикации, где личностная компонента образа отходит на второй план по сравнению с компонентой воплощения той или иной стихии⁶.

традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М., 2001; Киреевский И.Р. Мифы древних славян: Боги, духи, растения, животные. Харьков, 2006 и др.

¹ См.: Жуковская Н.Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М., 1980; Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования / Отв. ред. Г.Н. Грачева, Ч.М. Таксами. Л., 1984; Саагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990; ШUTOVA Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001; Салмин А.К. Система религии чувашей / Отв. ред. А.И. Терюков. СПб., 2007; Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста, 2007 и др.

² См.: Попов Л.С. Китайский пантеон // Сборник музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб., 1907. Т. 6; Матье М.Э. Древнеегипетские мифы / Отв. ред. В.Д. Бонч-Бруевич. М.: Л., 1956; Мергаутова Э., Мергаут Б. От вед к брахманизму // Боги, брахманы, люди / Пер. с чешск. Л.В. Журавлевой. М., 1969; Антес Р. Мифология в Древнем Египте // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Предисл. И.М. Дьяконова. М., 1977; Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта / Пер. с польск. Э.Я. Гессен, коммент. О.И. Павловой и Н.А. Померанцевой, пер. и ред. древнеегипет. текстов О.И. Павловой. М., 1983; Гусманов И.Г. Греческая мифология. Боги: Учебное пособие. 3-е изд. М., 2002; Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи. М., 2006 и др.

³ См.: Складывшаяся Г.Н. Словарь православной церковной культуры, СПб., 2000. С.271.

⁴ См.: Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии (статья первая) // Религиоведение. Благовещенск: М., 2005. №4. С.113.

⁵ Овсиенко Ф.Г. Язычество // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2006. С.1239.

⁶ Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синоло. М., 2007. С.947.

Культурологи понимают под термином язычество религиозные воззрения, культы и обычаи, сложившиеся в определенной этнической среде до принятия монотеистической религии. Они указывают на политеизм как на характерную черту этой формы религии: языческий пантеон включал наряду с богами, персонафицированными природными силами, социальные олицетворения общественного устройства, особые духовные начала, абстрактных понятий и других явлений, значимых для индивидуального и коллективного существования. Языческие сакральные образы преимущественно антропоморфны, но при этом многие из них обладают, особенно на ранних ступенях формирования, чертами тех природных стихий, которые олицетворяют¹.

С.А. Арутюнов подразумевает под язычеством «тот комплекс религиозных представлений, истоки которого сформировались вместе с развитием производящего хозяйства, т.е. земледелия и скотоводства, в одном из его первичных очагов, а именно – переднеазиатском, и были в дальнейшем теснейшим образом связаны с этнокультурной историей прежде всего индоевропейских, а также иберийско-кавказских, семито-хамитских и, по видимому, также финно-угорских народов»². На наш взгляд, это определение несколько сужает рассматриваемую проблематику. При анализе приведенного определения закономерно возникают вопросы: а как называть комплекс религиозных представлений охотников и собирателей? Какую религию исповедовали народы, не относящиеся к переднеазиатскому очагу производящего хозяйства?

По мнению Д.С. Лихачева, язычество – «довольно хаотическая совокупность различных верований, культов, но не учение. Это соединение различных обрядов и целого вороха объектов религиозного почитания»³. А.В. Полосин считает сутью язычества веру в всеприсутствие божества, означающую принципиальную возможность общения человека с божеством по воле самого человека⁴. Наиболее верным, на наш взгляд, является определение язычества, данное Б.А. Рыбаковым. Он писал, что «язычество – это огромный комплекс первобытных верований, воззрений и обрядов, складывавшихся на

¹ Забияко А.П. Язычество // Культурология: Энциклопедия / Гл. ред. С.Я. Левит. М., 2007. С.1159.

² Арутюнов С.А. Рец.: Б.А.Рыбаков. Язычество древних славян. М., 1981. 606 с. // СЭ. 1982. №4. С.154-155.

³ Лихачев Д.С. Крещение Руси и государство // Новый мир. 1988. №6. С.249.

⁴ Полосин А.В. Преодоление язычества: Введение в философию монотеизма. М., 2001. С.43.

протяжении многих тысячелетий и послуживших основой, на которой формировались в классовом обществе все мировые религии»¹.

Учитывая отсутствие четкого и единого определения для комплекса религиозных верований эпохи от первобытного общества до становления раннеклассового общества, известных под названиями «язычество», «традиционная религия», «народная религия», отдельные ученые предлагают свои дефиниции. Например, А.К. Салмин полагает, что «наиболее приемлемый термин – это «фольк-религия» (folk religion), не уступающий по точности ни одному из существующих»².

Закономерно возникает вопрос: что же мы понимаем под термином язычество применительно к Дагестану и Северному Кавказу? Под язычеством мы понимаем комплекс ранних форм религии (магия, анимизм, фетишизм, зоолатрия, промысловый культ, тотемизм, шаманизм, культ предков, политеизм и т.д.), доминировавших в эпоху первобытного общества с его культом природы и в период его разложения и формирования раннеклассовых отношений вплоть до проникновения и господства монотеистической религии, когда указанные верования и культы сохранялись в виде пережитков.

Такого же уточнения требуют и другие наиболее часто употребляемые в работе термины и категории. Прежде всего, это касается понятий боги/божество. «Мы называем их «богами», но не стоит забывать, что это слово имело в разные времена в разных обществах не один и тот же смысл, и он далеко не всегда совпадал с привычным нам... «Богом какого-либо явления» в древности чаще всего обозначалось само это явление: богом грома называли гром, богом дождя – дождь и т.д.»³, – отмечает М.Ф. Альбедиль. В последующее время наблюдается переоценка и уточнение смысловой нагрузки вкладываемой в понятия этой сферы, на что указывает Мирча Элиаде: «Небесный Бог не отождествляется с Небом. Именно Бог – творец всего Космоса в целом – сотворил и Небо, поэтому он зовется «Создатель», «Всемогущий», «Господин», «Вождь», «Отец» и т.п. Небесный Бог – это личность, а не небесная эпифания. Он лишь живет на Небе и проявляется в метеорологических феноменах: громе, молнии, грозе, метеоритах и т.п.»⁴.

¹ Рыбаков Б.А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1. С.4.

² Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 9.

³ Альбедиль М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы. С. 57.

⁴ Элиаде Мирча. Священное и мирское. С. 77.

В этнографической науке под богами подразумевается класс могущественных сверхъестественных существ, являющихся важнейшими персонажами в развитых религиозных мифологиях. В отличие от духов, воплощавших множественность объектов природы (деревьев, источников и т.п.) и социальных связей (предки и т.п.), боги персонифицировали различные важнейшие стихии (боги моря-воды, боги земли, неба, огня, громовержец и т.д.) или социальные функции (боги-покровители жрецов, воинов, общинников, городов и т.д., демиурги и др.). Боги отличались от духов и как персонажи высшей мифологии от существ так называемой низшей мифологии¹. Боги наделены всемогуществом и всеведением. Эти существа управляют миром людей. От них зависит буквально все в жизни человека – от рождения до смерти. Правда, божества и сами не всемогущи, над ними властвует судьба. К божествам относятся собственно боги, полубоги, т.е. отпрыски божеств от союзов со смертными, а также культурные герои и демиурги².

Боги составляли пантеон (греч. «все боги»), формирование которого описывается теогоническими мифами. В пантеоне, в политеистических мифологиях боги, как правило, связаны узами родства или участием в общих мифологических сюжетах. Для божеств, входящих в пантеон, характерна дифференциация функций и определенная иерархия. Практически в каждой мифологической системе, явно или неявно, присутствует верховный бог. Верховный бог, он же «отец богов», как правило, небесный бог – бог солнца, громовержец, или божество, наделяемое особыми магико-юридическими функциями. Кроме того, в любом пантеоне можно найти образ богатворца, который создал землю и поселил на ней живых существ, бога-громовника, бога плодородия (он же бог-жертва: этот бог умирал, жертвуя собой, и снова воскресал, что символизировало увядание и весенний расцвет растений). В женской части пантеона обязательно присутствует богиня плодородия, любви и домашнего очага. Во многих традициях иерархическая структура пантеона соотносится с сословным делением общества на жрецов, воинов, общинников³.

Как правило, божествам противопоставляются злые духи, бесы или демоны. Демоны – это сверхъестественные персонажи, которые не являются богами и занимают по сравнению с ними низшее место в иерархии. В более узком и точном смысле демоны – злые духи⁴. В

¹ Мифология: Большой энциклопедический словарь. С. 657, 660.

² Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М., 1997. С. 63-65.

³ Мифология: Большой энциклопедический словарь. С. 667- 668.

⁴ Иванов В.В. Демон // Мифы народов мира. Т.1. С. 367.

мифах и фольклоре различных народов духи рассматриваются в качестве сверхъестественных существ, непосредственно связанных с человеком. Духи, как правило, бывают добрыми и злыми. Кроме того, духи делятся на природных и домашних; бывают также духи-хранители и покровители. Духов как существ следует отличать от духов-призраков, бесплотных созданий, которые являются душами умерших¹. Уже само естественное противопоставление богов и демонов, населяющих разные миры космоса (боги – небо, демоны – преисподнюю), наводит на мысль о возможности использования основных взаимосвязанных бинарных оппозиций при классификации демонов. Основным водоразделом здесь служат уже упомянутые нами 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)² и реже добродетельных человеку, а в отдельных случаях сочетающих эти и другие черты (синкретизм, амбивалентность и полифункциональность некоторых демонов, например, домашних). Как указывает И.А. Крывелев, «демоны или духи представляют собой в воображении верующего не безличную массу, а «население» сверхъестественного мира, личные существа. Те из них, которые «знакомы» людям, имеют собственные имена, наделены персональными чертами характера и темперамента, имеют свои склонности и слабости, симпатии и антипатии. В силу этого каждый из них определенным образом относится к данному верующему или группе верующих: либо симпатизирует им и покровительствует, либо не любит и старается навредить»³.

В мифологии и фольклоре различных народов нечистая сила или нечисть служит общим названием вредоносных духов, демонических существ и злокозненных бесов. Обитает нечистая сила на «нечистых местах» – т.е. на пустошах, в дебрях и чащобах, в омутах⁴. У народов Дагестана локусами обитания нечистой силы являлись порог («годекан шайтанов»), зола (мертвый огонь), заброшенные и разрушенные постройки, свалки мусора и нечистот, водные источники в темное время суток, мосты, мельницы, кладбища, а

¹ Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 165.

² Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л., 1957. С. 100.

³ Крывелев И.А. К вопросу о типологии религиозных верований. С. 220.

⁴ Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 305.

также все неосвоенное человеком пространство (поле, лес, горы, ущелья)¹. Для людей нечисть опаснее всего по ночам и в «поганые дни» – на Ивана Купалу, на святки, на русальную неделю. Некоторые представители нечистой силы (например, домовый) способны на добрые поступки, но в целом к нечисти люди относились если не со страхом, то уж настороженно. Нередко всю нечистую силу – особенно в русском фольклоре – именуют чертями, что лишней раз подчеркивает ее злокозненность. Против нечистой силы помогают молитвы, крестные знамения, обереги и амулеты. Кроме того, существовали иные средства защиты от нечисти, а именно: вывернутая наизнанку одежда, железо, проточная вода, соль, красная нитка, камни с дырками, лошадиные подковы, хлеб, зверобой и т.п.² У народов Дагестана и Кавказа существовал свой арсенал средств, призванных защитить человека, его семью, дом, скот, сады и посевы от козней недоброжелателей (сглаз, черная магия) и нечистой силы³.

Как и божества, демоны сведены в пандемониум со своей иерархией. В советской этнографии существовала классификация образов пандемониума⁴. В основе которой лежали анимистические воззрения – деление демонов на определенные категории – и характер взаимоотношений между ними и людьми.

Интересно отметить, что большинство дошедших до нашего времени богов народов Дагестана – мужского рода, а демонов – женского (или сочетающих в себе оба эти признака, т.е. андрогинные), что, вероятно, связано с естественно-историческим переходом человечества от первобытности к цивилизации, а с переходом к раннеклассовым отношениям женское начало «в религии вытесняется

¹ См.: Сефербеков Р.И., Махмудова Э.М. Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С.85-86.

² Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 306-307.

³ См.: Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов // СМОМПК. 1929. Вып. 46; Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. Махачкала, 1996; Сефербеков Р.И. Амулеты и талисманы табасаранцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1998. № 2. С.117-122.

⁴ См.: Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 465-466; Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов... С. 79-121; Снегарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 23-36; Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 12-13; Харатьян З.В. Традиционные демонологические представления армян... С. 103-116; Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев. С. 117-127.

мужским, женские духи превращаются в мужских»¹, 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»².

Таким образом, «общей тенденцией» развития мифологических систем является (при их распаде) «превращение» богов в демонов и сохранение последних только в качестве злых демонов»³. Приведенное справедливо и по отношению к божествам и демонам народов Дагестана, в демонических персонажах которых угадываются черты богов (женского рода) времен культа природы.

Таковы в общих чертах наши соображения относительно типологии мифологических персонажей, входивших в языческий пантеон и пандемониум народов Дагестана, и понятийного аппарата монографии.



Надмогильный памятник с человеческим ликом на кладбище сел. Куппа Левашинского района (даргинцы-цудахарцы). 2000 г.

¹ Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953. С. 151.

² Аджиев А.М. Героико-эпические сказания и песни // Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991. С. 31.

³ Иванов В.В. Духи // Мифы народов мира. Т. 1. С. 413.

ГЛАВА 2. ПЕРСониФИЦИРУЕМЫЕ НЕБЕСНЫЕ СВЕТИЛА, АТМОСФЕРНЫЕ ЯВЛЕНИЯ И СТИХИИ

Заметное место в идеологических воззрениях древних дагестанцев занимали ранние формы религии – анимизм, магия, фетишизм, тотемизм и т.п. Вера в божества и демонов была важной составной частью их духовной культуры и в период первобытного общества с его культом природы во главе с *Богиней-матерью*, и в эпоху складывания раннеклассовых отношений с его пантеоном во главе *Богом-отцом*. Не до отметить сравнительное многообразие и разветвленность мифологических персонажей, входивших в пантеон народов Дагестана, – это персонифицируемые небесные светила и атмосферные явления, патроны охоты, ремесел, аграрные божества и т.д.

§ 1. Персонификация солнца и луны

Наиболее древними богами народов Дагестана, как и у многих народов мира¹, были олицетворяемые небесные светила – солнце и луна. В основе олицетворения небесных светил и атмосферных явлений 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)².

Символика солнца и луны в мировых мифологиях разнообразна и многогранна. Образную и обобщенную характеристику и интерпретацию символики солнца и луны в мифологиях народов мира приводит О.В. Вовк. Он пишет: «Символику Солнца, исключительно положительную, рассматривают обычно с двух точек зрения. Как источник тепла, Солнце символизирует *жизненную силу, божественную созидательную энергию, вечную молодость и страсть*, а в качестве источника света оно представляет *истину, знание и интеллект*.

¹ См.: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 131-132.

² Токарев С.А. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 411; см. также: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 7.

Во многих традициях Солнце, почитавшееся как Владыка дня, олицетворяло божественное всевидящее око»¹.

«В иконографии солнце выступает в виде золотого диска (иногда — с человеческим лицом); в виде диска с лучами и крыльями или полудиска с лучами. Солнце могли символизировать металлы — золото или бронза; цвета — желтый и красный; самоцветы — алмаз, топаз и рубин; животные — лев, баран, бык и оперенная змея; птицы — феникс, орел, сокол и петух; цветы — лотос, хризантема и подсолнечник; а также — звезда, спираль, кольцо, колесо, сердце, розетка, свастика»².

«Царица ночи, повелительница причудливых грез и романтических иллюзий, холодная серебряная Луна — один из самых важных природных символов, соединивших в себе как положительные, так и отрицательные значения. Луна символизировала *изобилие, возрождение, бессмертие, оккультную силу, интуицию, целомудрие*, но также и *непостоянство, изменчивость и ледяное безразличие*. В мифологии луна предстает как всевидящее Божье око, внимательно наблюдающее за всем происходящим на земле во мраке ночи»³.

В мифологическом противопоставлении луна-солнце первый член чаще всего оказывается отрицательным, что связано с меньшей ролью божества луны по сравнению с божеством солнца в развитых мифологиях⁴. На это указывал и Э.Б. Тайлор: «В большинстве случаев роль луны в религиях мира соответствует ее положению в природе. Она занимает место божества, подчиненного солнцу»⁵.

Это противопоставление, присутствующее во всех мифологиях народов мира с глубокой древности, вероятно, положило начало всем семиотическим бинарным оппозициям. И.М. Дьяконов писал в связи с этим, что «вообще принцип дискретной бинарности пронизывает все мифологическое мышление, и это, по-видимому, заложено глубоко в физиологии мозга»⁶. По его мнению, «архаическое мышление бинарно, а не диалектично»⁷.

Приняв за базовые основания ориентацию в пространстве и по полу, Н.И. Толстой выделял следующие взаимосвязанные бинарные

корреляции: правый — левый, живой — мертвый, мужской — женский, восточный — западный¹.

В.В. Иванов и В.Н. Топоров считали основными для древнеславянской (общеславянской) культурной традиции 16 парных противопоставлений (которые во многом совпадают с бинарными противопоставлениями, например, у туркмен, индейцев Америки и др.)², образующих определенную систему и взаимосвязь: левый — правый, женский — мужской, младший — старший, нижний — верхний, западный — восточный, северный — южный, черный — красный (белый), смерть — жизнь, болезнь — здоровье, тьма — свет, луна — солнце, земля — небо, лес — дом, вода — огонь, вода — земля, нечет — чет, море — суша, зима — весна³.

Согласно символике сторон света тюркских и монгольских народов, которая, по мнению некоторых исследователей, была заимствована из Китая, Восток характеризуется как перед, утро, весна, синий, положительный; Юг — как мужской, верх, правый, день, лето, будущее, красный, положительный; Запад — задний, вечер, осень, белый, отрицательный; Север — женский, низ, левый, ночь, зима, прошлое, черный, отрицательный⁴.

Как отмечает А. Лушникова, «у индоиранцев север мыслился священным, имея максимально положительный статус, и определялся понятиями «верх», «родная сторона, расположенная сзади, в тылу». Юг, соотносимый с низом, миром мертвых, оценивался отрицательно. Можно также полагать, что наблюдение за видимым годичным движением Солнца обусловило распределение сакральной значимости севера и юга, левой и правой сторон, которое совпало с географическим расселением и линией распространения индоиранских племен»⁵.

Интересно отметить, что данные хеттских ритуалов также показывают на связь царя, царицы с двойными признаками и символами, которая может быть суммирована и выражена в следующих про-

¹ См.: Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений... С. 180, 181.

² См.: Якушенков С.Н. «Вертикальная» экология и семантика пространства в представлениях аймара // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988. С. 276-286; Эсенов Ч.Д. «Гурджак ойны» — пляска культа плодородия // ЭО, 1998. № 2. С. 62.

³ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. С. 260-266.

⁴ См.: Подосинов А.В. Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 418.

⁵ Лушникова А. О священности севера и левой стороны в мировоззрении индоиранских народов. С. 290.

¹ Воек О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. М., 2005. С. 58.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 62.

⁴ Иванов В.В. Лунарные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. М.: Рос. энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 79.

⁵ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 419.

⁶ Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 134.

⁷ Там же.

тивопоставлениях: правый – левый, мужской – женский, царь – царица, Бог Грозы – Богиня Солнца, Бог Неба – Богиня Земли, мирское – сакральное и т.д.¹

Следует подчеркнуть, что сакрализация солнца и юга была характерна и для северокавказских народов, что отразилось в нормах этикета. Например, старинные правила чеченского этикета делали человека, соотношенного с солнцем или югом, более значимым в ситуации общения. Так, необходимо было первым приветствовать человека, движущегося со стороны восхода солнца².

Слова «солнце» и «луна» в дагестанских языках относятся к общесеверокавказскому лексическому фонду³. О почитании этих светил в Кавказской Албании, этнокультурную основу которой составляли древнедагестанские племена, писал Страбон, отмечавший, что албаны «из богов почитают Гелиоса, Зевса и Селену, в особенности же Селену, святилище которой находится вблизи Иберии. Обязанность жреца у них исполняет самый уважаемый человек после царя. Он стоит во главе большой и густонаселенной священной области...» (Strabo. Geogr. XI, IV, 7)⁴. Под греческими именами этих богов, как обоснованно считают исследователи, скрываются божество Солнца, верховный бог и богиня Луны, соответствующие древнеиранским зороастрийским богам Митре (Михр), Ахура Мазде (Ормазд) и Анахите, священная триада которых особо почиталась в это время и в соседних Армении и Иберии. Этот факт свидетельствует о сильном влиянии и проникновении в Закавказье древнеиранских (зороастрийских) религиозно-идеологических представлений⁵.

Отголосками этого почитания являются дошедшие до нашего времени многочисленные клятвы, благопожелания, проклятия, сравнения и антропонимы, в которых присутствуют солнце и луна.

¹ См.: Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.: Наука, 1982. С. 148.

² Чеснов Я.В. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // СЭ. 1994. № 5. С. 36.

³ См.: Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. М.: Наука, 1973. С. 95; Старостин С.А. Проблема генетического родства и классификации кавказских языков с точки зрения базисной лексики // Алародии (этногенетические исследования). Махачкала, 1995. С. 50, 54-55; Климов Г.А., Халипов М.Ш. Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики / Отв. ред. Я.Г. Тестелец. М.: Восточная литература, 2003. С. 201, 208.

⁴ Страбон. География. Пер., статья и коммент. Г.А. Стратановского. М.: Наука, 1964. С. 477.

⁵ Тревер К.В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н.э. – VII в. н.э. М.: Л., 1959. С. 151; Гаджиев М.С. Государство и право Кавказской Албании: Учебное пособие для студентов исторического и юридического факультетов вузов. Махачкала, 2006. С. 35.

Практически у всех народов Дагестана сохранились клятвы солнцем и луной, что, несомненно, является отголоском язычества, т.к. в соответствии с канонами ислама клясться можно только именем *Аллаха*. Так, у аварцев-хунзахцев существовали клятвы: «Клянись солнцем!» («Бақъал хІаги!»), «Клянись луной!» («МоцІал хІаги!»), «Клянись этим солнцем (луной)!» («Гъадаб бакъал (моцІал) хІаги!»), «Аллаха солнцем (луной) клянись!» («Аллагъасул бакъал (моцІал) хІаги!»), «Солнцем-луной клянись!» («Бакъ-моцІ хІаги!»)¹. Аварцы-койсубулинцы клялись также и солнечными лучами («Бакъ-ул нурал хІаги!»)². Аварцы-гидатлинцы клялись следующим образом: «Да будет солнце (мне) запретным!» («Бакъ хІарамлыги!»), «Да не коснется меня солнце!» («Бакъ дида чІвале къотІа батогиги!»)³. Клялись солнцем и луной и другие аварцы, например, ахвахцы⁴.

Даргинцы-цудахарцы с. Куппа клялись ликом («Берла дяхІлера!») и лучами солнца («Берла нурлера!»)⁵. Клятва солнцем бытовала и у даргинцев-сюргинцев⁶. До сих пор у лакцев бытуют клятвы: «Клянись солнцем над нами!» («КІа ялувсса бурггин хъана!»), «Клянись ликом луны!» («КІа зурул лажиндарайн хъана!»)⁷.

Клялись солнцем и луной и другие дагестанские народы: лезгины – «Клянись солнцем!» («Ракъунал кьин хъуй!»), «Клянись луной!» («Вацрал кьин хъуй!»)⁸; табасаранцы – «Клянись солнцем!» («Ригъ’инди ху апІурза!»), («Ригъдин гъакъинди!»), «Клянись луной!» («Вазлиинди ху апІурза!»)⁹, «Пусть меня поразят солнце и лу-

¹ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 46.

² Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2003. № 3. С. 63.

³ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 17. С. 69.

⁴ См.: Лугуев С.А. Ахвахцы: Историко-этнографическое исследование (XIX-начало XX в.). 1985 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 618. Л. 82.

⁵ См.: Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX-XX вв. Махачкала, 1997. С. 221.

⁶ См.: Курбанов М.-Э.Ю. Сюргинцы... С. 168.

⁷ Халипов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. С. 69.

⁸ Ризаханова М.Ш. Лезгины... С. 293.

⁹ Алимова Б.М. Некоторые представления табасаранцев о народном календаре // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 25; Она же. Табасаранцы. XIX-начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992. С. 229.

на!» («Ригъар-вазари узуз йиври!»), «Пусть не светят мне более солнце и луна!» («Ригъна ваз гьалум ишризу!»)¹.

У кумыков сохранились клятвы («Гюнню ыргъы гьакына!» – «Клянусь светом солнца!») и благопожелания, связанные с солнцем («Гюн иржайсыя ата юртунга!» – «Пусть солнце улыбнется на отцовский дом!»)². Клялись солнцем и луной ногайцы³ и другие народы Дагестана⁴.

Наряду с клятвами и благопожеланиями, у дагестанцев имелись и проклятия, связанные с солнцем и луной. Например, аварцы-хунзахцы проклинали следующим образом: «Чтоб ты не увидел солнце, луну!» («Бакъ-моцӀ бихьугеги»), «Чтоб тебя не коснулись лучи солнца!» («Бакъул канлги чӀвагеги!»)⁵. Цудахарцы желали ненавистному человеку, чтобы тот подал под черное солнце («Цуттар берлигу рик!») и чтобы его дом не освещало солнце («Хъули бери мабухъ!»)⁶. Схожие проклятия имелись и у лезгин: «Пусть покарает тебя солнце!» («Ваз рагъ къалим хъуй!»), «Пусть покарает тебя луна!» («Варз къалим хъуй!»)⁷.

С солнцем и луной сравнивали девушек и юношей. Аварцы сравнивали девичью красу с солнцем и луной, а парня – с луной: «Солнцу-луне подобная девушка» («Бакъ-моцӀ гӀадиная яс»), «Как солнце красивая» («Бакъ гӀан берцинай»), «Лунолика» («Шагъри моцӀ гӀадай»), «Подобная слившимся солнцу и луне девушка» («Бакъ-моцӀ дандельарай гӀадиная яс»), «Солнцеподобная девушка, луноподобный парень» («Бакъ гӀадиная яс, моцӀ гӀадиная вас»)⁸. Аналогичные сравнения существовали у каратинцев: «Как солнце при восходе – девушка, как полная луна – парень» («Бохала милъе – годой, бецӀала борцӀо – годов»). Такие же сравнения с солнцем бытовали и у лезгин: «Девушка, подобная Солнцу» («Рагъ хьтин руш»),

«Солнцеподобный человек» («Рагъ хьтин кас»)¹. Подобные сравнения девушек с солнцем («Гюн кимик ишиг вереду» – «Солнцеподобная»), а парней – с луной, имелись и у дагестанских азербайджанцев².

Различные стереотипные выражения, сравнения, благопожелания, связанные с культом солнца и луны, бытовали и у других северокавказских народов. Например, у абхазов красивую девушку также сравнивали с солнцем и луной: «Светит как солнце, сияет как луна». Имеется традиционное абхазское благопожелание молодым супругам: «Подобно солнцу и луне, чтоб вы вместе дожили до старости!»³. К солнцу абхаз обращался и с мольбой: «Даруй девицам красоту, выразительность, изящество». В молитвенном обращении к луне он выражал пожелание, чтобы мальчики уподобились ее блеску⁴.

У ногайцев и дагестанских азербайджанцев имеются антропонимы, в которых присутствуют названия светил: Айгуль (Лунный цветок), Алтынай (Золотой месяц), Толганай (Полная луна), Айбике (Лунная госпожа), Кьунбийке (Солнечная госпожа)⁵, Айгюн (Луна-Солнце), Гюнай (Солнце-Луна), Айбала (Дитя луны), Айханум (Госпожа луны)⁶.

Аналогичные антропонимы существовали и у абхазо-адыгских народов. В связи с этим известный абхазский фольклорист С.Л. Зухба пишет: «Реминисценции почтительного отношения к светилам сохранялись и в том, что по настоящее время широкой популярностью пользуются девичьи собственные имена, связанные с названием солнца и луны: Амра (солнце), Амза (луна). Интересно и то, что иногда названия обоих светил объединяются в одном имени – Мрамза (Солнцелуна)»⁷.

У родственников с абхазами кабардинцев, а также у балкарцев ряд фамилий был связан с культом луны. Характерны в этом отношении фамилии Байдаевы («Это луна»), Беккаевы («Крепкая луна»), Ай-

¹ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 7.

² См.: Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 22.

³ См.: Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев в XIX-нач. XX в. Махачкала, 2005. С. 105; Керейтов Р.Х. Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры. С. 383.

⁴ См.: Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 15.

⁵ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 46.

⁶ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С. 229, 231.

⁷ Ризаханова М.Ш. Лезгины... С. 293.

⁸ См.: Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 69; Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 103; Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. С. 46-47.

¹ Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин... С. 119.

² См.: Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 96.

³ Зухба С.Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 46.

⁴ Джанашивили М. Абхазия и абхазцы. С. 47.

⁵ Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев... С. 105.

⁶ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96.

⁷ Зухба С.Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 48.

шаевы («Лунообразный»), Аппаевы («Белая луна»), Шутаевы («Черная луна»)¹.

Начиная с палеолита, у всех народов мира были распространены астральные (и в первую очередь солярные и лунарные) мифы, где главными действующими лицами являлись находящиеся в тех или иных отношениях (кровнородственные в одном или разных поколениях, либо как супружеские) солнце и луна, которые в различных мифологических системах воплощали и мужское, и женское начало².

Солнце и луна в мифологиях народов Дагестана, Северного Кавказа и мира персонифицируются в антропоморфном облике по признакам пола, степени родства и свойства. В этой связи Э.Б. Тайлор писал: «В первобытной философии всего мира солнце и луна одарены жизнью и по природе своей принадлежат как бы к существам человеческим. Обыкновенно противопологаемые друг другу как мужчина и женщина, они, однако, различаются относительно пола, приписываемого тому или другому, так же как и в своих отношениях между собой»³.

В мифологии большинства народов Земли Солнце выступает символом *мужского начала*, а Луна – женского. Представления о небесной чете, в которой Солнце играет роль мужа, а Луна – жены, характерны для многих народов, стоящих на низших ступенях общественного развития. В большинстве традиций луна, ответственная за менструальный цикл женщины и являющаяся, поэтому символом *женского начала*, выступает в роли жены солнца. Однако у некоторых народов (японцев, жителей Океании, отдельных племен Африки и Северной Америки) луна, напротив, наделяется мужским обликом, а солнце – женским⁴. В религии древних народов божества луны, выступавшие как в женском (греческие Селена и Артемиды, римская Диана и т.д.), так и в мужском обличье (египетские Тот и Хонсу, вавилонский Син, полинезийский Ронго и пр.), занимали значительное место в пантеоне⁵.

В соответствии с мифологическими представлениями каратинцев, гидатлинцев и андалальцев, солнце – девушка, луна – юноша¹. У тляратинцев солнце – брат, луна – сестра².

Аварцы считали, что у солнца имеется мать – *Бакьул эбел* («Мать солнца»), называя ее также бабушка, старая (*клодо*). Чародинцы с. Гочоб называли «Мать солнца» *Мани*³. Так же называли ее и харбукцы. «Отца солнца» они называли *Бархле ттуттеи*⁴. Представления об «Отце солнца» (*Берла ттуттаи*) и «Матери солнца» (*Берла неи*) имелись и у цудахарцев. Интересно отметить в этой связи, что слово «мани» по-табасарански означает «тепло»⁵. По мнению М.Р. Халидовой, вполне возможно, что это имя – «отзвук сохранившегося языкового наименования божества солнца»⁶.

По верованиям акушинцев, «солнце – мать, луна – дочь, которые якобы встречаются один раз в году»⁷. Когда дети очень редко навещали родителей, акушинцы говорили: «Как Луна-дочь навещает Солнце-мать»⁸. У сюргинцев бытовало выражение: «Лицо матери – лик солнца, лицо отца – лик луны» («Абала дахI берхIила дяхI, атала дяхI – бацла дяхI») ⁹. В связи с этим следует отметить, что в большинстве мировых традиций Солнце – всеобщий Отец, а Луна – Мать¹⁰.

По мнению мюрегинцев, луна – мальчик, солнце – девушка, «эти светила суть родные брат и сестра»¹¹. В мифологии лакцев божеством, персонификацией солнца был *Барг*, который имел облик прекрасного юноши, излучающего ослепительный свет¹². Божест-

¹ Мусукаев А.И. К истокам фамилии: Предания и легенды. Нальчик, 1992. С. 64.

² См.: Иванов В.В. Солярные мифы // Мифы народов мира. Т.2. С. 461.

³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 131.

⁴ Вовк О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С. 63.

⁵ Там же. С. 64-65.

¹ См.: Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 69; Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 103.

² См.: Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев. С. 21.

³ Халидова М.Р. Формы космогонических представлений и верований в повествовательном фольклоре народов Дагестана // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 25.

⁴ Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. Махачкала, 1997. С. 148, 228.

⁵ См.: Русско-табасаранский словарь / Сост. В.М. Загиров. Махачкала, 1988. С. 388.

⁶ Халидова М.Р. Формы космогонических представлений... С. 33.

⁷ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 79.

⁸ Там же. С. 95.

⁹ Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы... С. 168.

¹⁰ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 310.

¹¹ Ханагов Л. Некоторые поверья мюрагинцев. С. 152.

¹² Халилов Х.М. Барг // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 162.

вом, персонафикацией луны была *Барз*, имевшая облик прекрасной девушкой¹. Главное же место в пантеоне лакцев «занимало солнце, которое воображали они себе в виде прекрасного юноши, озаряющего и согревающего весь дивный мир»².

По данным Р.З. Ризванова, богом солнца у лезгин был *Атар*, а богиней Луны – *Мен*³. По сведениям З. Ризванова и Р. Ризванова, луна у лезгин имеет два названия – *Варз* и *Мен*. Солнце также имеет два названия – *Рагъ* и *Атар*. *Атар* – бог солнца был супругом *Мен* – богини луны⁴. По другим сведениям, солнце – сестра, а луна – брат⁵.

На основании мифов, записанных в разных табасаранских селениях, луна произошла от солнца, это сын и мать (с. Межгюль), солнце – девушка, луна – юноша, это сестра и брат (с. Татиль), солнце – мать, луна – сын, сестра и брат (с. Чувек), солнце – девушка, луна – юноша, друг за дружкой гоняются (с. Верхний Ярак)⁶. В большинстве же сел считали, что солнце – сестра, а луна – брат⁷. Также считали и рутульцы⁸.

В соответствии с мифологическими представлениями кумыков, «когда-то, в далекие времена, луна и солнце были молодыми, влюбленными людьми. Солнце было красивой девушкой, а луна – юношей»⁹.

Следует отметить, что в тех случаях, когда пол солнца в мифологиях народов Дагестана определен как женский, то, как правило, – это девушка. На это обратил внимание и А. Голан. Он пишет: «Женский образ солнца – это именно девушка, а не женщина. Она всегда представлена в образе невесты или дочери, но не матроны. В качестве матери же солнца выступает богиня неба»¹⁰. Тем не менее, сохранилось кумыкское предание о том, что солнце представляло собой

«женщину ослепительной красоты, а месяц – красивого мужчину»¹. Такое же поверье («Месяц – мужчина, а солнце – женщина») ² существовало и у абхазов. В кумыкском предании «Месть Солнца» солнце является женой (вариант: невестой, возлюбленной) луны³. В фольклоре карачаевцев и балкарцев солнце и луна также муж и жена⁴. У ногайцев солнце называлось то сестрой луны, то ее братом; луна же считалась небесной сестрой солнца⁵.

Олицетворяли небесные светила и дагестанские азербайджанцы. На основании мифов, записанных в разных селах, солнце – брат, луна – сестра (с. Арак), солнце – сестра, луна – брат (с. Цанак), это брат и сестра (с. Зиль, Дарваг), солнце – девушка, луна – юноша (с. Дарваг, Зиль, Ерсин), солнце – юноша, луна – девушка (с. Зиль), друг за дружкой гоняются (с. Дарваг, Зиль)⁶.

Антропоморфизация луны и солнца существовала и у других народов Дагестана, в соответствии с которой «Солнце мыслилось девушкой, сестрой. Луна – юношей, братом»⁷.

Персонафикация солнца и луны по признакам пола и родства была свойственна и родственным дагестанцам вайнахам и адыгам. В мифах чеченцев и ингушей солнце и луна являются братьями, иногда же солнце выступает как брат, а луна – его сестра⁸. Адыги также признавали солнце братом, а луну сестрой. Интересен вариант адыгского мифа, в котором солнце и луна выступают братьями, где солнце – старший брат⁹.

Пол солнца и луны определялся и в опосредованной форме. Существовали приметы, основанные на сновидениях. Так, у хунзахцев, андалальцев, табасаранцев имелась примета: если беременной во сне приснится солнце, значит, родится девочка, а если (новая) луна –

¹ Халилов Х.М. Барз // Мифы народов мира. Т. 1. С. 163.

² Гаджиев С. Лаки. Их прошлое и быт // СМОМПК. Тифлис, 1906. Вып. 36. С. 12.

³ См.: Ризванов Р.З. Из ономастики лезгин. С. 99, 101.

⁴ См.: Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин (краткий научно-популярный очерк). Махачкала, 1990. С. 36.

⁵ См.: Гаджиев Г.А. Культ природы и обряды... С. 120; Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. Дербент, 2000. С. 112; Он же. Астральная религия лезгин... С. 143-144; Ризханова М.Ш. Лезгины... С. 293.

⁶ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 7.

⁷ См.: Алимова Б.М. Табасаранцы... С. 73.

⁸ См.: Мусаев Г.М.-С. Рутулы (XIX – нач. XX в.); Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997. С. 237.

⁹ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С. 329.

¹⁰ Голан А. Миф и символ. 2-е изд. М.: Русслит, 1994. С. 41.

¹ Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 19.

² Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 29.

³ Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 19.

⁴ См.: Дебет златоликий и его друзья: Балкаро-Карачаевский нартский эпос. Нальчик, 1973. С. 24.

⁵ См.: Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев в XX веке (Историко-этнографическое исследование): Дис... канд. ист. наук. М., 1999. Л. 48, 49.

⁶ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96.

⁷ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 14.

⁸ См.: Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследование и тексты. М.: Наука, 1972. С. 257-258.

⁹ См.: Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 30, 31.

мальчик¹. У аварцев-гидатлинцев эта примета сохранилась с инверсией пола: если приснится солнце – родится сын, а если луна – дочь (с. Гента); если приснится солнце – к переменам (например, к смене власти), а если луна – к добру, мечты сбудутся (с. Тадиб); если во сне приснится солнце или луна – к добру (с. Мачада)².

Интересное поверье в этой связи существовало у акушинцев: «Если девушка будет смотреть на луну, она забеременеет»³. Это поверье довольно прозрачно определяло пол луны (юноша, женщина) в космогонических представлениях акушинцев.

Что касается примет, основанных на сновидениях, то, по мнению А.Н. Афанасьева, сновидения – «это та же примета, только усмотренная не на яву, а во сне; метафорический язык загадок, примет и сновидений один и тот же»⁴.

Пол и степень родства и свойства солнца и луны определялись и через детские игры – редукция былых взрослых обрядов. Так, например, у агульцев бытовала детская игра – инсценировка выдачи замуж солнца за луну. Свадебный обряд представлялся в персонализированном облике: обряженная в желтые одеяния кукла-девочка *Беркинцай* символизировала солнце, а кукла-мальчик *Шахбан*, одетый в черную черкеску, – дождь и черные тучи⁵.

Помимо того, что из содержания игры определяется пол солнца и луны, примечательно, что они представлены в виде кукол, которые могут являться персонализациями божеств – солнца, а также луны и дождя («Боги-громовержцы не существуют без богов солнца»⁶). Игра, на наш взгляд, также донесла до нас агульское языческое наименование божества солнца (*Беркинцай*) и ее цветовую символику (желтый цвет одеяний куклы – цвет солнца), как, впрочем, и цветовую символику (черную) божества луны и дождя.

Аналогичная по смыслу детская игра существовала у лакцев-кулинцев. Она заключалась в следующем: девочки составляли круг,

внутри которого сажали «Солнце-невесту». Мальчики требовали выдачи Солнца замуж. Завязывалась борьба, и девочка высвобождалась из круга, символизируя освобождение солнца из туч¹.

Интересно отметить, что солнце здесь фигурирует в женском облике вопреки распространенному у лакцев представлению о солнце «в виде прекрасного юноши, озаряющего и согревающего весь дивный мир»².

У лезгин «игра, связанная с луной, называется «Рагъни варз». Ее участники разыгрывают древние мифы о луне, обреченной на вечные поиски солнца. Судя по песне-молитве, *Мен* – невеста *Амара* – бога Солнца, но в игре «Рагъни варз» луна является мужем солнца»³. «В другой игре луна является братом солнца. Обидевшись на сестру, он убегает из дому, а сестра, раскаявшись, устремляется вслед за ним, желая вымолить у него прощение»⁴. Помимо игр культ луны у лезгин сохранился и в различных театрализованных представлениях. Одним из таких древнейших представлений является «Вацракъар» или «Вацран йикъар» (букв. «Дни луны»)»⁵.

Таким образом, исходя из содержания мифов, лексики и фразеологии, примет, основанных на сновидениях, и детских игр дагестанских и северокавказских народов пол, возраст, степень родства и свойства (с инверсией) у солнца и луны выглядят соответственно следующим образом: девочка-мальчик (аварцы-хунзахцы, аварцы-андалальцы, табасаранцы, агульцы), мальчик-девочка (аварцы-гидатлинцы), девушка-мальчик (даргинцы-миорегинцы), девушка-юноша (каратинцы, гидатлинцы, андалальцы, табасаранцы, кумыки, дагестанские азербайджанцы), юноша-девочка (лакцы, дагестанские азербайджанцы), женщина-мужчина (кумыки, абхазы), брат-сестра (аварцы-гляртинцы, ногойцы, дагестанские азербайджанцы, чеченцы и ингуши, адыги), сестра-брат (лезгинцы, табасаранцы, рутульцы, дагестанские азербайджанцы), сестра-сестра (ногойцы), брат-брат (чеченцы и ингуши), старший брат-брат (адыги), мать-дочь (даргинцы-акушинцы), мать-сын (табасаранцы), мать-отец (даргинцы-сюргинцы), невеста-жених (лакцы-кулинцы, агульцы, кумыки), же-

¹ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 47; Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андапальцев. С. 103; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 27.

² Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 70.

³ Исмаилов Г.И. Даргинская вышивка: Уходящие образы старины. Махачкала, 2005. С. 53.

⁴ Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 69.

⁵ Абакарова Ф.З. Отражение мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 125.

⁶ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. С. 68.

¹ Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев. С. 27.

² Габиев С. Лаки. Их прошлое и быт. С. 12.

³ См.: Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин... С. 36.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 33; см. также: Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин / Отв. ред. Г.Г. Гаширов. М.: Наука, 2004. С. 176-177.

них-невеста (лезгинь), жена-муж (лезгинь, кумыки), муж-жена (лезгинь, карачаевцы и балкарцы).

Обращает на себя внимание инверсия полов и ролей в родстве и свойстве в некоторых случаях в мифологии одного и того же этноса. Это отмечал и Дж. Купер. Он, например, указывал, что «в символике славян Солнце и Луна могут меняться полами»¹. Наблюдаемая инверсия полов в оппозиции солнце-луна с неустойчивыми или паритетными гендерными признаками полов светил у гидатлинцев (мальчик-девочка), лакцев и дагестанских азербайджанцев (юноша-девушка), тляринцев, ногойцев, дагестанских азербайджанцев, чеченцев и ингушей, адыгов (брат-сестра), ногойцев (сестра-сестра), адыгов (старший брат-брат), чеченцев и ингушей (брат-брат), лезгин (жених-невеста), лезгин, карачаевцев и балкарцев (муж-жена) характерна, на наш взгляд, для мифологических систем переходного типа при становлении родовой военной аристократии в ее поздний, предгосударственный (потестарный) период и имеет основную тенденцию — «вытеснение женского божества мужским с частичным или полным присвоением его функций»².

Если не считать лакских божеств — персонификаций солнца (*Барз*) и луны (лезгинских бога солнца (*Атар*, *Рагь*) и богини луны (*Мен*, *Варз*), а также возможную персонификацию божества солнца (*Беркинцай*) у агульцев, большинство дошедших до нашего времени олицетворений солнца и луны представлены в антропоморфизированном виде.

Давая определения основным понятиям религии, Р.М. Айдинян писал: «Персонификация — это процесс и результат превращения вербализованных ощущений, представлений и понятий в сущности с самостоятельным бытием в объективном мире»³.

Опираясь категориями «божество» и «персонификация», закономерно возникает вопрос: в каком отношении персонификации уступают в ранге «обычному» божеству? «Персонификации не обладают ярко выраженной мифологической индивидуальностью, которая могла бы разворачиваться в нарративные сюжеты»⁴.

Противопоставление солнце-луна воплотилось в мифологическом мотиве брачных отношений Солнца и Месяца¹, которые иногда выражены в форме потенциального инцеста. Так, в соответствии с мифом, записанным у табасаранцев с Лака, солнце — сестра, луна — брат. Брат был влюблен в сестру. Она полюбила другого и убежала из дома, когда брат спал. Проснувшись ночью, он 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 пола светил: солнце — брат, луна — сестра, брат влюблен в сестру и домогается ее. Та убегает и прячется от него днем, а выходит ночью, когда брат спит².

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 — солнце³. Аналогичный миф бытовал и у дагестанских азербайджанцев: «Солнце и луна — это влюбленные друг в друга брат и сестра, которые никак не могут встретиться» (с. Дарваг)⁴. Помимо сюжета о несостоявшемся инцесте и определения пола солнца и луны, эти мифы повествуют также о порядке пребывания светил на небе и о причинах появления пятен на лице луны.

Аналогичный дагестанским сюжет был записан У.Б. Далгат у чеченцев и ингушей. В частности, в мифе «Как произошли Солнце, Луна и звезды» повествуется о юноше-кузнеце, который решил познакомиться с девушкой, жившей в большой башне. Юноша не знал, что эта девушка была его сестрой, но она знала и не могла сказать. Юноша раскалил золотую палицу и темной ночью пошел к девушке. Увидя его и боясь встречи с братом, девушка бросилась бежать. Он побежал за ней, но никак не мог ее догнать. Они так бежали, пока не умерли. Юноша превратился в Солнце, девушка в Луну. Говорят, что и поныне он стремится догнать ее, пробегая круг за кругом⁵.

Сказания о нартах донесли до нас сюжет о женитьбе нарта Урызмага на своей сестре Сатане⁶. Мотив инцеста между братом-

¹ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 314.

² Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах. С. 163.

³ Айдинян Р.М. Понятие религии... С. 161.

⁴ Ковалева И.И. К вопросу о парных персонификациях в греческой мифологии // Вестник древней истории. М., 2007. № 1. С. 128.

¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. С. 452.

² Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 7.

³ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 21; Халилов Х.М. Барз. С. 163.

⁴ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96.

⁵ Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей... С. 257-258.

⁶ См.: Шанавев Д. Нартовские сказания // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 15-16.

месяцем и сестрой-солнцем зафиксирован и в мифологии эскимосов¹.

Инцест богов, инцестуозные браки с сестрой у древних фараонов, инков в Перу² достаточно хорошо описаны в психологии и этнографической литературе. О них писал и известный этнолог Э.Б. Тайлор: «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 Изида были в то же время солнцем и луной, братом и сестрой, мужем и женой. То же было и у перуанцев с солнцем и луной. Браки инков между братьями и сестрами находили, таким образом, свой смысл и оправдание в самой религии»³.

В японской мифологии богиня солнца *Аматэрасу* – «Небесное сияние» и бог луны рождаются от кровосмесительного союза пары божеств – брата *Идзанаги* и его жены-сестры *Идзанами*⁴.

Достаточно хорошо изучены славянские баллады об инцесте⁵.

Объясняя феномен инцестного сюжета, нарушения табу, Г.А. Левинтон пишет: «Во времени мифическом совершаются межродственные браки, которые не являются нарушением норм: это прежде всего – браки предков, представляющих собой единственную пару на земле..., так что происхождение богов и (или) людей зависит от их по необходимости кровосмесительного союза – сакрального инцеста...»⁶. Имеется также мнение о том, что «в основе архетипического инцеста, возможно, лежит представление, что родиться можно лишь от подобного себе, родного, но не от чужого», и что «мотив инцестуального брака брата и сестры теснейшим образом связан с представлениями о брате и сестре близнецах»⁷.

Наиболее архаической формой солярных мифов представляются близнецные мифы, в которых солнце и луна образуют пару связанных и вместе с тем противопоставленных друг другу культурных героев (часто братьев), один из которых подчинен другому¹. На связь близнецного культа с встречающимися в фольклоре народов Дагестана космогоническими представлениями о превращении сестры в солнце, а брата в луну указывает М.Р. Халидова².

Рассматривая инцестуальные сюжеты о потенциальных брачных отношениях сестры-солнца и брата-луны, можно предположить, что они отражают реалии существовавших брачных отношений в форм брака, если иметь в виду широкое распространение в Дагестане зороастрийских религиозных представлений в албано-сарматский и раннесредневековый период. Известно, что в зороастризме инцестные браки, являвшиеся крайней формой эндогамии, были обычны в среде высшей знати Ирана и, очевидно, Закавказья (включая и Албанию), и расценивались как акт высшего благочестия, искупающий смертный грех и ведущий в рай³. Борьба с этими формами брака (с левиратом) нашла яркое отражение в Агуэнских канонах (488 г.) албанского царя *Вачагана* и в письменных источниках⁴.

Таким образом, можно констатировать, что связанные, в том числе и с близнецным культом, инцестуальные сюжеты о потенциальных брачных отношениях сестры-солнца и брата-луны (с инверсией пола) в мифологических представлениях народов Дагестана имеют аналогии и параллели с подобными мотивами у других народов мира.

Следует отметить, что в религиозных представлениях дагестанцев, родственных им вайнахов, а также осетин, восточных славян и других народов существовала вера в «ночное светило», освещающее в потустороннем мире мертвых. Так, например, в соответствии с космогоническими представлениями аварцев-хунзахцев, «солнце совершает полный круг и после захода, под землей»⁵. Такое же по-

¹ См.: Харузин Н. Этнография... С. 159.

² Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. СПб., 1997. С. 336.

³ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 131-132.

⁴ См.: Дейл Сондерс Э. Японская мифология // Мифологии древнего мира / Пер. с англ., предисл. И.М. Дьяконова. М.: Наука, 1977. С. 411, 414.

⁵ См.: Путилов Б.Н. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М., 1964; Пропп В.Я. Эдип в свете фольклора // Фольклор и действительность, М., 1976. С. 262; Нешина А.Ю. Восточнославянские баллады об инцесте // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2004. Т. 32. С. 181-192.

⁶ Левинтон Г.А. Инцест // Мифы народов мира. Т. 1. С. 545.

⁷ Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. С. 42.

¹ Иванов В.В. Солярные мифы. // Мифы народов мира. Т.2. С. 461.

² См.: Халидова М.Р. Об эволюции мотивов культа близнецов в дагестанском фольклоре // Поэтика фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981. С. 28-29; Она же. Устное народное творчество аварцев. С. 21.

³ Периханян А.Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983. С. 65.

⁴ См.: Гаджиев М.С. Государство и право Кавказской Албании. Махачкала, 2006. С. 47.

⁵ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 47.

верье существовало у дагестанских азербайджанцев¹. Лезгинь иногда называют луну («варз») Ночным солнцем («Йифен рагъ»), так как она заменяет солнце на небосводе ночью². Аналогичные верования бытовали у чеченцев и ингушей. В частности, Ч. Ахриев писал об этом следующее: «Ангел водит солнце по небу; днем оно освещает людей, а ночью мертвых»³. По сведениям Б.К. Далгат, «солнце днем освещает этот свет, а ночью — тот свет, а по другому варианту, солнце — светило этого света, а луна — того света или мертвых; от луны покойникам также жарко, как нам от солнца»⁴.

Солнце мертвых фигурировало и в религиозных верованиях древних осетин. В соответствии с их представлениями, в источнике света и тепла нуждались не только живые, но и мертвые. Снабжая ушедших в потусторонний мир долей всех жизненных благ, осетины «наделяли» их и долей солнца, символическим изображением которого был круглый плоский хлеб⁵. В этой связи представляет интерес погребальный обряд осетин, зафиксированный Е.Г. Пчелиной. Она пишет: «Еще в начале XX века в наиболее глухих ущельях Осетии впереди носилок с мертвецом катили круглый плоский хлеб, диаметром до полуметра, называемый Соти и символизировавший Солнце мертвых»⁶. О «холодном» солнце мертвых говорится и в нарских сказаниях осетин⁷.

Вообще сама идея «ночного светила», свойственная и северокавказским народам, зарождается, по мнению Б.А. Рыбакова, на рубеже энеолита и бронзового века (культура шаровых амфор, фатьяновская культура), она воплощается в изображении солярных знаков на дне сосудов, входящих в состав погребального инвентаря. Эти солярные знаки — символы подземного светила, освещающего мир мертвых⁸. Представления о подземном солнце фиксируются и на пермских средневековых бронзовых шаманских бляшках, и в изо-

бражениях северо-русских прялок XIX в.¹ В них «оказывается воплощенной идея, хорошо знакомая по фольклорным текстам: чудовище (волкодлак, волк, змей, ящер) пожирает солнце, а потом вновь изрыгает его, будучи побежденное светлой силой»². В соответствии с гипотезой М.А. Рыблова, «именно так соотносились воины-волки и воины-соколы в древнерусской традиции»³.

Как считают Е.Г. Дэвлет и М.А. Дэвлет, «символ-знак дневного светила входил в состав композиций, иллюстрирующих миф об умирающем и воскресающем солнце, о противоборстве света и тьмы, об извечной космической погоне, когда фантастический зверь-чудовище, олицетворяющий в конкретном образе подземное царство вечного мрака, преследует и пытается поглотить сияющий диск. Дневное светило, в свою очередь, скрывается на западе и, превратившись в ночное подземное солнце, совершает свой путь в нижнем мире с тем, чтобы вновь возродиться на востоке»⁴.

Следует отметить, что солярные и лунарные знаки и символы встречаются и в дагестанском погребальном инвентаре и надмогильных памятниках, о чем будет сказано ниже.

Таким образом, можно отметить определенное сходство мифологических представлений, касающихся сюжета «ночное светило» у северокавказцев, восточных славян и других народов.

Целый ряд этиологических мифов, легенд, преданий и сказок у народов Дагестана и Северного Кавказа посвящен объяснению происхождения пятен на лике луны и причинам, почему солнце светит ярко, а луна тускло. В соответствии с космогоническими представлениями хунзахцев, солнце первично, а луна вторична, солнце ярче, оно затмевает луну. Солнце будто бы говорит: «Попробуйте-ка посмотреть на меня», а луна говорит: «Пусть мною любуются дети Адама». Пятна на луне оттого, что в полнолуние, для того, чтобы предотвратить сглаз, ее ударили куском перепачканной овчины, которой белят стены (с. Гортколо)⁵.

Сходные мотивы имеются и в мифах андалальцев. Приведем некоторые из них. «Солнце и луна подрались. Солнце кинуло в луну кусок глины, отсюда и пятна (с. Ругуджа). Солнце кинуло в луну

¹ См.: Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96.

² Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин... С. 138.

³ Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья). С. 11.

⁴ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 61; см. также: Ильясов Л. Тени вечности. Чеченцы: архитектура, история, духовные традиции. М., 2004. С. 221.

⁵ Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 82.

⁶ Пчелина Е.Г. Погребальные комплексы из Сохта, Урс дзуар и Рук Юго-Осетии // Известия Юго-Осетинского НИИ. Цхинвали, 1968. Вып. 15. С. 148.

⁷ См.: Сказания о нартах. Цхинвали, 1981. С. 64.

⁸ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 223.

¹ Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. С. 225, 228.

² Рыблов М.А. «Взвейтесь, соколы, орлами»: орнитоморфная символика в восточнославянской воинской традиции // ЭО. 2007. № 2. С. 102.

³ Там же.

⁴ Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне... С. 116.

⁵ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 47.

глину в споре: кто из них красивее? (с. Шулани). В с. Кудали имелся иной вариант, объясняющий пятна на луне. Луна будто бы сказала солнцу: «Сколько людей хочет посмотреть на тебя, но ты не позволишь им это сделать, ослепляя их, бесстыжая». В ответ рассерженное солнце кинуло в луну глину, из-за чего образовались пятна»¹.

Предание о конфликте между Солнцем-братом, освещающим землю днем, и Луной-сестрой, появляющейся в ночное время, записано М.Р. Халидовой у тляратинцев. Причиной конфликта стал спор – кому, когда освещать землю. «Солнце-брат заявляет, что он будет озарять землю только днем. Луна-сестра также пожелала светить днем, солнце-брат, разозлившись на Луну-сестру, схватил с земли грязь и бросил в нее. Поэтому, говорят, луна светит тускло. Обиженная Луна-сестра убежала от Солнце-брата. Тот и по сей день якобы ищет ее»².

Аналогичный мотив присутствует и в мифе даргинцев-цудахарцев: «Как-то раз в полнолуние между луной и солнцем возник спор о том, кто из них красивее. В пылу спора солнце бросило в луну ком земли, отчего она покрылась пятнами и потускнела»³. Такой же миф бытует у урахинцев, у которых, правда, в луну бросают грязью⁴.

У лакцев также существовали разные мифы, легенды и предания, объясняющие пятна на луне. В соответствии с содержанием одного из мифов, «луна и солнце были влюблены друг в друга. Но луна стала хвастаться тем, что она красивее солнца и на нее смотрят больше, чем на него. Тогда солнце бросило на лик луны комья несмываемой грязи, отсюда – пятна. Обидевшись, луна убежала от солнца, которое понял свою вину и тщетно пытается догнать луну»⁵. По одной из легенд лакцев, «когда-то Луна и Солнце затеяли спор, кто из них светит ярче и потому должен быть на небе днем. Во время спора, перешедшего в драку, Солнце кинуло в Луну грязь, и на ней появились темные пятна, а Луна бросила в Солнце горсть иголок, из которых возникли солнечные лучи»⁶.

В лакском предании «О Солнце и Луне» солнце представлено в виде красивого юноши. От его блеска слепнут глаза. Луна – красивая круглолицая девушка. Они любят друг друга. Но однажды луна, приревновав солнце к людям, сказала: «Ты ослепляешь их, и они тебя не видят. Ты им видишься в облаках и очень блекло. Я красивая, и поэтому на меня глядят все». Солнцу стало от дерзких слов луны очень обидно, и оно, схватив грязь, бросило на луну. И на ней остались несмываемые пятна. До сих пор луна убегает от солнца: появится солнце – исчезает луна»¹.

Мифы и предания, объясняющие пятна на луне, сохранились и у лезгин. Луну они считали братом солнца, «а пятна на ней – пощечинной, полученной ею от сестры-солнца»². Имелся и несколько иной вариант объяснения причин пятен на луне. «Однажды, когда сестра-солнце мазала куском овчины глиняный пол, брат-луна вступил с ней в спор о том, кому из них в какое время суток восходить над землей. Брат-луна считал, что сестре-солнцу лучше выходить в ночное время во избежание нескромных взглядов людей, а ему – мужчине – лучше днем. Сестра ответила, что это ее не пугает, так как тем, кто на нее посмотрит, она вонзит в глаза огненные иглы. В гневе, рассерженная тем, что брат не соглашается с ней, она так ударила его по лицу мокрым куском овчины, что оставила на лице лунного брата несмываемые пятна»³. Сохранились и другие подобные мифы⁴.

Также многообразны мифы табасаранцев. В соответствии с их содержанием, «в незапамятные времена была битва между космическими богами, а пятна на луне – это раны, полученные ею в битве (с. Лака). Луна хвасталась тем, что она красивее солнца, а оно в сердцах ударило луну куском овчины, которым белят стены (с. Хив, Межгюль). При побелке стен солнце попросило воды, а луна не подала, за что возмущенное солнце ударило по лицу луны куском овчины (с. Ляхля, Верхний Ярак). Раньше солнце и луна светили одинаково ярко. Архангел *Джсабраил* ударил крылом луну, отчего на ней появились пятна, она стала светить более тускло, и появляться только в

¹ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андапальцев. С. 104.

² Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев. С. 21-22.

³ Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX – начале XX в.: Дис... канд. ист. наук. Махачкала, 2008, л. 168.

⁴ Любезное сообщение доктора исторических наук, профессора Б.Г. Алиева.

⁵ Халилов Х.М. Барз // Мифы народов мира. Т. 1. С. 163.

⁶ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 13.

¹ Халидова М.Р. Об эволюции мотивов культа близнецов в дагестанском фольклоре // Понятие фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981. С. 28-29.

² Гаджиев Г.А. Культ природы и обряды... С. 120.

³ Ризаханова М.Ш. Лезгинцы... С. 293.

⁴ См.: Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С. 112; Он же. Астральная религия лезгин... С. 143-144, 292; см. также: Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 14.

ночное время (с. Татиль)»¹. Схожие мифы записаны у табасаранцев и Б.М. Алжмовой².

«Агулы появление пятен на луне объясняли тем, что когда-то мачеха бросила в неродного сына – Луну тряпку, которой мыла посуду»³. У рутулов было свое объяснение: «Когда распределяли кому в какое время освещать землю, брат захотел днем, тогда сестра плюнула, отчего остались пятна на луне»⁴. В другом рутульском предании повествуется о том, как сестра, обидевшись на домогательства брата, «ударил его половником и убежала, превратившись в Солнце. Брат становится Луной и пытается догнать сестру-Солнце. С тех пор якобы от удара половником на Луне образовались пятна»⁵.

Относительно пятен на луне у кумыков сохранилась легенда о луне и солнце, которые «были молодыми, влюбленными людьми. Солнце было красивой девушкой, а луна – юношей. Они были сосватаны. Как-то раз юноша пришел к своей девушке и застал ее за работой – она мазала земляной пол веранды особой серой глиной. Жених начал с ней шутить. Девушка очень рассердилась. Она бросила ему в лицо кусок грязной овчины, которым мазала пол, а сама убежала, превратившись в солнце. Юноша, превратившись в луну, пустился в погоню за ней. До сих пор луна не может догнать солнце и наказать его. Пятна, которые видны на луне, это следы глины»⁶. Несколько иной вариант этой легенды приводит И.А. Халипаева⁷.

«Солнце и Луна в представлениях ногайцев особенно тесно связаны друг с другом. Даже при акте творения они были созданы совершенно одинаковыми, так что их нельзя было отличить одно от другого, и Богу пришлось соскоблить часть света от месяца и прибавить его Солнцу. С тех пор и остались пятна на Луне, а там, где особенно усердно сдобляли, остались морщины»⁸.

Этиологические мифы, объясняющие яркость и жгучесть солнечных лучей для глаз человека, а также наличие пятен на лице луны, у дагестанских азербайджанцев многообразны. Солнце будто бы сказало: «Я такое красивое, и чтобы меня не сглазили, я поднимусь

высоко-высоко, и буду колоть иглами в глаза тех, кто будет на меня смотреть» (с. Дарваг). Сестра солнца из зависти воткнула в него иголки, поэтому и невозможно смотреть на солнце (с. Зиль). Раньше луна светила ярче солнца. Завистливое солнце обмазало луну грязью, из-за чего на ней образовались пятна, и светит она тускло (с. Арак). Солнце обмазало луну грязью, чтобы ее не сглазили и лица не было видно, поэтому она светит тускло (с. Дарваг). Луна (брат) якобы сказала солнцу (сестре): «Ты выходи светить после меня днем, так как ночью можешь испугаться. Однако солнце хотело выходить светить перед братом и, обидевшись, обмазало луну куском овчины, выпачканной черным мелом – отсюда и пятна на лице луны (с. Цанак). У луны (брата) была сестра, которая из зависти, что солнце (девушка) влюблена в ее брата, заляпала его грязью (с. Зиль). Раньше луна и солнце были одним светилом. Архангел *Джсабраиш* махнул крылом и разделил их надвое, чтобы солнце светило днем, а луна – ночью. Пятна на луне – это отпечаток от крыла архангела *Джсабраила* (с. Ерс). Пятна на луне – это силуэт Бога, а свет, исходящий от луны, – это свет от лампы Всевышнего (с. Цанак)¹.

Аналогичные мифы бытовали и у родственных дагестанцам вайнахов и абхазо-адыгских народов. Так, в соответствии с верованиями чеченцев и ингушей, «черное пятно посредине луны – это лошадь, которую носит на себе луна»². «Темные пятна на луне адыги отождествляли с фигурой чабана с отарой овец»³. Подобное отождествление было присуще и абхазам: «Пятна на луне объясняются так: это нарт Сасыква со своим стадом»⁴. По другой версии, «какой-то пастух бросил вверх коровий помет, который попал на луну. Темные пятна на луне есть этот коровий помет, рассыпавшийся по луне»⁵. У абхазов была в ходу и сказка, объясняющая пятна на луне⁶.

По сванскому преданию, «Солнце и Луна являются братьями, которые соревнуются в том, кто из них раньше проснется. Солнце просыпается раньше Луны, а их мать, разгневавшись на заспавшуюся Луну, дает ей оплеуху измазанной в тесте рукой. От этого якобы

¹ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 7.

² См.: Алжмова Б.М. Некоторые представления табасаранцев... С. 25.

³ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 14.

⁴ Мусаев Г.М.-С. Рутулы... С. 237.

⁵ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 21.

⁶ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. С. 329.

⁷ См.: Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 19.

⁸ См.: Ярлыкалов А.А. Ислам у степных ногайцев... Л. 48; см. также: Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев... С. 106.

¹ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96.

² Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 162.

³ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 32.

⁴ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 149.

⁵ Там же.

⁶ См.: Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 30.

на Луне появились пятна¹. Такое же объяснение имелось и у грузин².

Подводя итог рассмотрению многочисленных мифов, легенд, преданий и сказок, объясняющих причину образования пятен на луне, порядка и очередности пребывания светил на небосклоне, почему невозможно смотреть на солнце и почему солнце светит ярко, а луна тускло, следует отметить их однотипность, повторяющийся в большинстве случаев незамысловатый сюжет. В основе большинства мифов лежит конфликтная ситуация, возникающая из-за спора между солнцем и луной о том, кто из них красивее и кому когда светить — днем или ночью.

Обращают на себя внимание и явные антропоморфизм и антропопатизм солнца и луны: в мифах, легендах и преданиях они представлены в человеческом облике, наделены чертами характера людей (влюбляются друг в друга, ревнуют, завидуют, спорят, дерутся), заняты трудовой деятельностью (например, обмазкой глиной пола и побелкой стен).

В некоторых мифах (у табасаранцев и дагестанских азербайджанцев), где фигурирует архангел *Джабраил*, чувствуется влияние ислама. В мифах абхазо-адыгских народов ощущается влияние нартского эпоса, а также одного из видов их хозяйственной деятельности — скотоводства.

Относительно причин образования пятен на луне имеются разные объяснения: это след от удара куска перепачканной овчины, которой белят стены (аварцы-хунзахцы, табасаранцы, кумыки, дагестанские азербайджанцы), след от мокрого куска овчины (лезгины), след от тряпки, которой мыли посуду (агулы), от плевок (рутулы), от удара половником (рутулы), от пощечины (лезгины), от оплеухи измазанной в тесте руки (сваны, грузины), от соскоба (ногайцы), от крыла архангела *Джабраила* (табасаранцы, дагестанские азербайджанцы), это раны, полученные в битве между космическими богами (табасаранцы), от того, что в нее кинули кусок глины (аварцы-андалалыцы, кумыки), ком земли (даргинцы-цудахарцы), комья грязи (лакцы), бросили в нее грязь (аварцы-тлярятинцы, даргинцы-урахинцы), заляпали грязью (дагестанские азербайджанцы), обмазали грязью (дагестанские азербайджанцы), это коровий помет, рассы-

павшийся по луне (абхазы), это фигура чабана с отарой овец (адыги), это нарт Сасырква со своим стадом (абхазы), это лошадь, которую носит на себе луна (чеченцы и ингуши), это силуэт Бога (дагестанские азербайджанцы).

Затмения солнца и луны, не объяснимые в то время с научной точки зрения, вызывали в народе страх, панику и воспринимались как бедствие. «Древние люди, обожествлявшие это светило и обоженом считавшие его подателем всяческих благ, настолько привлекли к жизни под Солнцем, что такое безобидное, хотя и редкое природное явление, как солнечное затмение, приводило их в неописуемый ужас. Перепуганным людям казалось, что затмение солнца предвещает ужасные беды, а то и вселенскую катастрофу, грядущий конец света. Неудивительно поэтому, что затмение стало символом несчастья и самым дурным предзнаменованием... Затмение луны вызывало суеверный ужас у людей, объяснявших это явление нападением на ночное светило злобных небесных существ: драконов, демонов, вампиров или ведьм»¹.

Затмения светил породили этиологические мифы, объясняющие это астрономическое явление злокозненными действиями демонических сил, а также иррациональные приемы и методы, направленные на то, чтобы «освободить» солнце и луну из плена. Такие мифы и приемы существовали у большинства народов Дагестана и Северного Кавказа. Так, например, «затмения солнца и луны аварцы-гинухцы связывали с действием *Хъвед* — невидимой, вездесущей, всеокрушающей силы, не имевшей телесной субстанции. Считалось, что бог в наказание людям за грехи посылает эту грозную силу, которая съедает светила. Гинухцы боялись затмения солнца и луны, с которыми связывались всякие беды: войны, засуха, мор, падеж скота и т.д. С целью напугать *Хъвед* стреляли из ружей, стучали в медную посуду, кричали, читали молитвы, раздавали «пЦадакъа» (жертвоприношение в виде мяса, хлеба и проч.), чтобы задобрить бога, который мог отозвать эту силу»².

Вера в то, что затмение солнца предвещало войны и прочие общественные и природные катаклизмы, имелась и у аварцев-гидатлинцев³. Верования, связанные с затмениями солнца и луны и их возможными последствиями, зафиксировал у дагестанцев П.

¹ Сихарулидзе К. Обрядовая поэзия // Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси, 1972. С. 151.

² См.: Степанов И. Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлиской губернии // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 19. Отд. II. С. 79.

¹ Воек О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С. 59, 62.

² Ризаханова М.Ш. Гинухцы... С. 157.

³ См.: Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 70.

Пржецлавский. Он писал, что затмение луны, по представлениям горцев, знаменовало собой «падеж скота и неурожай», а затмение солнца – «предстоящую войну, смертность, голод, падеж скота или кончину одного из великих монархов»¹.

Интересный обычай в этой связи существовал у андалальцев с. Наказух. Во время затмения солнца, а также при проведении обряда вызывания солнца женщина, обнажив грудь и воздев руки к небу, закликала:

*Бакъсалъул бетӀергъан, Хозяин солнца,
Бакъ къватӀибе биче! Выпусти солнце!*²

Как указывалось ранее, в мифологии лакцев божеством, персонафикацией солнца был *Барг*, который имел облик прекрасного юноши, излучавшего ослепительный свет. Согласно мифологическим представлениям лакцев, «*Барг* выходит из моря и заходит в него. Его заглатывает морское чудовище *Куртма*; спасает и возвращает на небо бог *Зал*»³. Особенно большой страх у лакцев, как и у других дагестанцев, вызывало затмение луны. Вот как описывает в середине XIX в. затмение луны А. Омаров: «Как только затмилась Луна, весь народ, перепуганный, высыпал на дворы и улицы, а мушкетеры появились на крышах мечетей и призывали жителей на молитву. Я тоже вышел на крышу и посмотрел на Луну, которая была до половины кровавого цвета. Признаться, мною овладел страх и мысли мои были заняты все время молитвами... Между тем вокруг мечети собралась толпа, преимущественно старух, и почти каждая из них кричала: «Аллах, Аллах! Прости нас грешных»⁴.

Лезгины и кумыки объясняли происхождение затмений солнца и луны тем, что якобы архангел *Джисабраил* закрывает их своим крылом от людей в наказание за грехи⁵. Агулы и табасаранцы считали, что затмения происходят тогда, когда луна или солнце «обижаются» на людей, а рутульцы – тем, что светила сдвинулись со своих орбит⁶.

Мифологические представления о затмении луны у ногайцев связаны с единоборством демонического существа *Елмауз* (*Елмавыз*) – символа прожорливости – и юноши-пастуха с отарой и собакой,

которые, согласно легенде, вознеслись на луну. *Елмауз* «периодически нападает на луну и хочет ее проглотить. Когда он начинает своей тенью закрывать луну, собака пастуха чует его и поднимает вой. При затмениях ногайцы создавали на земле всяческий шум, думая, что тем самым они тревожат *Елмауза* и помогают победить это чудовище»¹. Аналогичные верования бытовали у балкарцев и карачаевцев. По их мнению, «затмения солнца и луны происходят из-за того, что их пытается проглотить чудовище – дракон *Желмауз*. Люди стреляли в небо, били в тазы, кричали, разводили костры, чтобы отогнать *Желмауза* прочь и разбудить небесных стражей»². Балкарцы и карачаевцы исполняли особые песни-заговоры при новолунии, затмении солнца и луны³.

Необходимо отметить, что прием произведения всяческого шума с целью наугатать и прогнать то, что закрыло светила, был распространен повсеместно в Дагестане. Для того чтобы светила вышли из затмения (их «отпустило»), молились *Аллаху* и каялись в грехах, стреляли из ружей в небо, били в медную посуду и железные предметы, выкидывали на крышу белое полотенце, рубили пополам серебряные монеты⁴.

Сходные этимологические мифы, объясняющие причину затмений солнца и луны, имелись также у вайнахов и абхазо-адыгских народов. Так, в соответствии с верованиями ингушей, «когда люди начинают забывать Бога, он посылает затмение... По другому народному преданию: сестра гонится за братом и заслоняет луну»⁵. Более обстоятельную картину верований чеченцев и ингушей относительно затмений солнца и луны дал известный этнограф-кавказовед Б.К. Далгат. Он писал: «Хотя Солнце и Луна от разных матерей, но они считаются братьями. У них есть злая сестра *Мож*, которая сожрала всех своих родственников на небе и теперь постоянно гонится за Солнцем и Луною. Когда она догоняет их и заслоняет собою, происходит затмение. *Мож* отпускает Луну и Солнце

¹ Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. № 4. С. 305.

² Любезное сообщение кандидата исторических наук З.А. Алигаджиевой.

³ Халипов Х.М. Барг // Мифы народов мира. Т. 1. С. 162.

⁴ Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. 1. С. 45.

⁵ См.: Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 21; Ризаханова М.Ш. Лезгины... С. 293.

⁶ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 13.

¹ Керейтов Р.Х. Ногайская свадьба // Свадебная обрядность у народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1988. С. 129-130; Он же. Ногайцы... С. 384.

² Малкондуев Х.Х. Мифология балкарцев и карачаевцев // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Жанр и образ: Сборник научных трудов. Черкесск, 1988. С. 36.

³ См.: Малкондуев Х.Х. Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 97.

⁴ Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 21; Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 13; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 7-8.

⁵ Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья). С. 11.

только в том случае, если ее будет просить перворожденная невинная девушка. Во время затмения на Луне виднеется что-то вроде черной нитки: это, говорят, – ружье караульщика, который оберегает Луну от нападения сестры»¹.

В адыгской мифологии солнце и луна считаются братом и сестрой или братьями, и когда они обнимаются при встрече, происходит затмение². «Солнечное затмение адыги встречали со страхом. В народе было поверье, что чудовище – *благо* (дракон) схватывает солнце или луну, чтобы проглотить их. Во время затмения устраивалось шествие по селу, в котором участвовали все его жители. Желая освободить солнце или луну из плена, стреляли в небо, били в барабаны, о железные предметы, в котлы и ведра, кричали, угрожали дракону всевозможными жестами, молились и причитали»³.

По древним космогоническим воззрениям абхазов, затмение луны и солнца происходит оттого, что на них нападает их исконный враг, чудовище *атыю*. Это мифическое существо представляется злым, гигантских размеров. Оно постоянно гонится за луной или солнцем, чтобы проглотить их. *Атыю* – враг людей, так как съедением (проглатыванием) небесных светил оно хочет напустить на мир вечную темноту⁴.

По сведениям Н.С. Джанашиа, *атыю* – это не дракон, а огромная птица сова. Она постоянно в погоне за луной, хочет ее поймать и проглотить, чтобы в мире наступила вечная темнота. Но люди зорко следят за небесными светилами, особенно за луной, чтобы не дать злой сове возможность достичь своей цели. Как только заметят затмение луны, люди начинают стрелять в ту сторону, чтобы напугать и отогнать сову⁵.

По описанию Г.Ф. Чурсина, затмение происходит оттого, что чудовище набрасывается и хочет проглотить луну. В это время абхазы открывали усиленную пальбу. Считалось, что в чудовище попадает одна пуля из ста. Если таким способом не прогнать чудовище, оно проглотит луну и обглоданная луна сорвется с небесного свода и упадет⁶.

В мифологии осетин имелась вера в существа (в виде волков), вызывающие лунные и солнечные затмения – *Майхорта* (букв. «пожиратели луны») и *Хурхорта* (букв. «пожиратели солнца») ¹.

Калмыки объясняли затмение луны тем, что «солнце закрыло луну» («нар сар хаана») ².

Таким образом, анализируя этиологические мифы, объясняющие затмения солнца и луны, можно отметить определенное сходство мифологических персонажей, сюжетов, функций у дагестанцев и северокавказских этносов: у гинухцев невидимая, вездесущая и всепокрушающая сила *Хъвед* съедает светила; у лакцев морское чудовище *Куртма* заглатывает солнце *Барг*; у ногайцев, балкарцев и карачаевцев демоническое существо (дракон) *Елмауз* (*Желмаууз*) хочет (пытается) проглотить луну и солнце; у чеченцев и ингушей злая сестра солнца и луны *Моис*, которая сожрала всех своих родственников на небе, гоняется за светилами, догоняет их и заслоняет собой; у адыгов чудовище *благо* (дракон) схватывает солнце или луну, чтобы проглотить их; у абхазов чудовище (дракон, огромная сова) *атыю* гонится за луной или солнцем, чтобы проглотить их. Как бы подтверждением приведенному материалу могут служить слова исследователя мифологии сибирских народов М.Д. Хлобыстиной, которая писала: «Сцены извечной погони по небу злого начала, существа, стремящегося проглотить движущее Солнце, а с ним и весь мир, вечное преследование и вечное ускользание, вечное возрождение дня после ночи, лета после зимы, приведение к логическому олицетворению сил природы с абстрактными моральными категориями добра и зла, породили яркую образную персонификацию действующих лиц» ³.

Как видно из представленного материала, во многих мифологических традициях олицетворением такого злого начала, стремящегося проглотить небесные светила, выступал дракон. Амбивалентность образа дракона, его многозначная символика, антагонизм с небесными светилами вызывала и вызывает у исследователей неоднозначные оценки и интерпретации. В частности Е.Г. Дэвлет и М.А. Дэвлет пишут по этому поводу следующее: «Миф о драконе универсален. Дракон – существо тьмы, но он постоянно стремится к источнику света, в качестве которого может выступать сверкающий дра-

¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 163-164.

² Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 30-31.

³ Там же. С. 34.

⁴ Зухба С.Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 46.

⁵ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 124.

⁶ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 154.

¹ Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Ганобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин... С. 74, 77.

² Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков... С. 94.

³ Хлобыстина М.Д. Древнейшие южно-сибирские мифы в памятниках Окуневского искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971. С. 172-173.

гоценный камень, луна или солнце»¹. Известный этнограф Я.В. Чеснов, посвятивший интерпретации образа дракона отдельную статью, пишет в этой связи следующее: «Историкам религии, мифологии и искусства еще трудно проследить все этапы генезиса образа дракона, ясно только, что он был избран для символического обозначения разных, но важных понятий в жизни человека: титанических стихий природы, космических сил, света и тьмы, таинственно возникающей жизни и трагедии смерти, мудрости и косности»².

Интересен применяемый при затмении солнца обряд андалальцев с. Наказух. В словах заклинания этого обряда имеется обращение к «Хозяину солнца» (*Бакъагъул бетлеръан*), которым, вероятно, было верховное божество. Выше мы уже приводили высказывание Страбона (65 г. до н.э.—21 г. н.э.) о религии и богах населения Кавказской Албании (III в. до н.э.—нач. VIII в. н.э.). Если верить Страбону, ко времени разложения первобытнообщинного строя с его культом природы и перехода к раннеклассовому обществу, когда начал складываться пантеон во главе с верховным божеством, у албанцев, к которым, без сомнения, относились и предки дагестанских народностей, сложилась следующая иерархия: луна — солнце — верховное божество. С укреплением классовых отношений возрастает роль верховного божества, а светила занимают уже второстепенные места. Эти процессы трансформации с переоценкой роли божеств наиболее наглядно представлены в андийском мифе о творении ландшафта селения Риквани. Содержание мифа дает нам четкую иерархию божеств: верховное божество *Цлоб* — солнце — *гьалкноля* («всемогущие») — 12 богинь, повелевающих стихиями³.

Наиболее древними и яркими показателями «самосознания, данного нам через века»⁴, «в которых вырисовываются религиозные представления древних дагестанцев, обожествление ими сил природы (культы солнца, воды, животных)»⁵, выступают древние и средневековые писаницы и петроглифы. Пещерные и наскальные рисунки и петроглифы считаются «одним из показателей динамического

освоения пространства первобытным человеком»¹. Гроты и пещеры, в которых зафиксированы наиболее древние наскальные изображения, были одновременно культовыми местами и святилищами, располагавшимися в труднодоступных, укромных местах в пределах охотничьих угодий тех или иных первобытных коллективов. В таких местах обычно совершались различные культовые и магические обряды, инициации и другие действия. Сюжеты наскальных изображений, как правило, воспроизводят предания о тотемных предках, связаны с магическими обрядами плодородия, имевшими целью воспроизводство и приумножение промысловых животных². По мнению З.И. Ямпольского, субъективной целью создания таких рисунков была (утилитарная) магическая помощь охоте. Подавляющее большинство этих рисунков изображает животных, на которых охотились и сцены охоты; рисунки делались в местах охоты. Животных изображали натурально, ибо эти изображения должны были помочь захвату натурального животного³.

Изучая стиль дагестанских писаниц, В.М. Котович делит их на две группы: 1) рисунки, выполненные силуэтом и контуром, и 2) линейные и точечные рисунки. В рисунках первой группы, относимых ею к мезолиту—неолиту, автор видит черты, присущие «реалистическим образам палеолического искусства». Изображения второй группы, более схематичные и условные, могут датироваться, по ее мнению, эпохой бронзы и раннего железа. Все писаницы В.М. Котович объединяет в четыре цикла: соляренный, охотничий, аграрный и всаднический. Солярные изображения характерны для обеих групп также, как и охотничьи сцены⁴.

Наиболее древние наскальные рисунки (безоаровые козлы, бизоны, муфлоны, козлы, лошади, «синкретичные» звери («козел-женщина», зубр с лапами кошачьего хищника), солярные и геометрические символы) зафиксированы в гроте Чинна-Хитта (V—II тыс. до н.э.) у с. Согратль и в урочище Чувал-Хвараб-нохо у с. Ругуджа (мезолит) — в культовых местах-святилищах, находящихся в преде-

¹ Дзвлет Е.Г., Дзвлет М.А. Мифы в камне... С. 120.

² Чеснов Я.В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. С. 59.

³ См.: Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 206-207.

⁴ Марковин В.И. Наскальные изображения предгорий Дагестана / Отв. ред. Х.А. Амирханов. М.: Наука, 2006. С. 205.

⁵ Котович В. Путешествие в тысячелетия. Махачкала, 1994. С. 97.

¹ Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. С. 127.

² Котович В.М. Древнейшие писаницы горного Дагестана. М.: Наука, 1976. С. 44-45.

³ Ямпольский З.И. О происхождении религии (в порядке обсуждения) // Вопросы этнографии Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1968. С. 153.

⁴ Котович В.М. Первые итоги изучения древних рисованных наскальных изображений в горном Дагестане // Тезисы докладов, посвященные итогам полевых археологических исследований в 1970 г. в СССР (Археологическая секция). Тбилиси, 1971. С. 129.

лах охотничьих угодий обитателей Чохской стоянки¹. Древние писаницы, в которых наряду с другими животными, изображены козел и олень с древовидными рогами, обрамленными точечными знаками, зафиксированы В.М. Котович в ущелье Виттурзилаву близ с. Кара и отнесены ею к раннеземледельческой символической².

Нами зафиксированы и введены в научный оборот имеющиеся в том числе и солярную символику наскальные рисунки вблизи табасаранских селений Хурсатиль и Цудук. К югу от с. Хурсатиль, в местности «Цару гьарзар» («Пестрые скалы»), на стенах и потолке многоярусного грота желтой и красной охрой изображены в обрамлении точечных знаков всадники, сидящие верхом на лошадях и оленях (?), собаки, жеребята, ослы (?), олени, косули, козел со скрещенными рогами и солярные знаки. К западу от с. Хурсатиль на поверхности скалы «Хьюрцлин мугар» («Грачиные гнезда») также желтой, красной и коричневой охрой нанесены наскальные рисунки – «древо мировое», «синкретический зверь», «человечки», всадники, козлы, собаки и солярные знаки. Наскальные рисунки датируются доисламским временем³. Для более точного установления датировки требуется их дополнительное изучение.

К югу от с. Цудук на поверхности двух скальных выходов, а также на скалах и валунах вблизи них ярко-красной и красной охрой изображены фигурки людей в сопровождении собак, олени с ветвистыми рогами, козлы, собаки, солярные знаки и др. Известный археолог М.Г. Гаджиев датировал рисунки (по фотографиям) приблизительно эпохой бронзы (IV-III тыс. до н.э.)⁴.

М.И. Исрапилов считает, что наскальные рисунки близ сс. Хурсатиль и Цудук являлись также и древними солнечными и лунными календарями⁵.

По мнению А.П. Окладникова и В.Д. Запорожной, «баран и козел в древней солярно-космической мифологии одинаково связаны с

солнцем и по существу сливаются в ней друг с другом»¹. Следует отметить, «что в древности у многих народов Востока изображения козлов, коней и орлов наделялись солярной символикой. Точечные знаки, отмечающие изображения одного из таких животных, по-видимому, подчеркивали исходящее от них сияние, их приобщенность к солнцу»². Символом солнечного божества служили и бараны рога³.

Как считает А.Ф. Гольдштейн, «многочисленные фигуры лошадей и всадников среди наскальных изображений в Дагестане происходят не из хозяйственно-бытового, а из культового направления мыслей древних художников: это изображения солнечного божества»⁴. Эту мысль он развивает и в своих последующих публикациях. «В Дагестане, – пишет А.Ф. Гольдштейн, – можно видеть изображения всадника в наскальных росписях, сделанных три тысячи лет тому назад, и на надмогильных стелах позднего средневековья... Этот всадник – не человек, а бог. Наиболее почитавшийся из пантеона местных языческих божеств – бог солнца»⁵.

Следует отметить, что этот образ фиксируется и на уровне фольклора. Так, согласно аварскому преданию «О всаднике, добывшем людям огонь», бытующему у гидатлинцев с. Мачада, «первоначально даритель огня представлялся в образе всадника, олицетворяющего солнце»⁶.

Изображения коней в наскальных рисунках тесно связаны с культом солнца и широко распространены на Кавказе и за его пределами, что подтверждается данными археологии, этнографии и фольклора⁷.

¹ Окладников А.П., Запорожная В.Д. Петроглифы Забайкалья. В 2-х ч. Л.: Наука, 1970. Ч. 2. С. 152.

² Котович В.М. Некоторые данные о связях населения Дагестана и Передней Азии в древности // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М.: Наука, 1983. С. 7.

³ Гольдштейн А.Ф. Надмогильные стелы Дагестана // Дагестанское искусствознание. Махачкала, 1976. С. 136.

⁴ Там же. С. 137.

⁵ Гольдштейн А. Башни в горах. М., 1977. С. 193.

⁶ Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев. С. 31-32.

⁷ См.: Куфтин Б.А. Материалы к археологии Колхиды. В 2-х т. Тбилиси, 1950. Т. 2. С. 200-218; Техов Б.В. Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М., 1977. С. 136-137, 172; Потанов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. С. 164-178; Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977. С. 96-119; Маммаев М.М. Декоративно-прикладное искусство Дагестана: истоки и становление. Махачкала, 1989. С. 35-40.

Образ коня в идеологических представлениях древнего населения Дагестана был тесно «связан с культом солнца, выступая его олицетворением, и ассоциировался с символом плодородия»¹. В этом отношении представляет интерес бронзовый зооморфный сосуд из Шаракунского клада III в. до н.э., выполненный в форме коня, на спине которого расположена высокая растробовидная горловина. Возможно, этот сосуд являлся сакральным предметом, использовавшимся при ритуальных действиях и церемониях, связанных с культом солнца и культом плодородия².

Говоря о погребальном инвентаре и символике, связанной с солнцем и солнечным божеством, нельзя не отметить изображения на бронзовом зеркале, которое было изучено Б.М. Салиховым в числе других находок из раннесредневекового Хивского могильника. Это – круглое зеркало, диаметром 9 см, с шестью антропоморфными изображениями и с центральной петлей для подвешивания. Каждое изображение передано в виде длинных изогнутых бровей, выпуклых глаз, прямого носа и рта. Все они заключены в круг в виде валика и несут в себе солярную символику и являются изображениями, видимо, солнечного божества, которое в пантеоне многих народов занимало одно из главных мест. Подобные по форме зеркала с разнообразной солярной символикой (концентрические окружности, радиальные лучи, лучи-зигзаги и т.д.) встречены на территории Дагестана в памятниках позднесарматского и раннесредневекового времени (Паласа-сырт, Карабудахкент, Гала, Верхний Чирюрт, Бежта, Урцеки, Ботлих, Буйнакский курган, Хлют и др.), а находка каменной формы на Паласа-сыртском поселении IV-VI вв. для отливки подобного рода зеркал позволяет говорить о местном их производстве³.

Нельзя не обратить внимания и на одну важную особенность дагестанских наскальных рисунков: они выполнены только на скалах, имеющих строго определенную ориентацию по восходу и заходу солнца. В настоящее время уже твердо доказано, что доисторическая астрономия не вымысел, а действительно занимает определенное место в хронологии цивилизации человечества. И не исключено, что

дагестанские наскальные рисунки действительно были древнейшими солнечными календарями, а отдельные наиболее поздние – одновременно и часами¹.

С древнейших времен небесные светила «были всегда самыми доступными ориентирами во времени, выполняя эту миссию дифференцировано: по Луне определяли такие небольшие промежутки времени, как месяц, по Солнцу – времена года, год. Наиболее древними календарями человечества являются лунные, исчислявшие время от одного новолуния до другого»². «Наблюдения на древних святилищах-«обсерваториях» в течение длительного периода давали возможность определить даты сельскохозяйственных работ, время посева и сбора урожая, периоды охоты и предвидеть сезонные изменения холодной и теплой погоды, а, возможно, также наводнения и засухи. Существование солнечного (гражданского) календаря вносило четкий ритм в деятельность общества»³.

Помимо наскальной живописи чрезвычайной многогранностью выражения и множеством характерных оригинальных форм отличалось **орнаментальное искусство** Дагестана, свидетельствующее о древности традиционного уклада жизни и особенностях мировосприятия народов Страны гор. Среди сюжетных и орнаментальных мотивов, представленных традиционными темами («Древо жизни», «Великая мать»), заметное место занимала солярная символика. Солярными знаками (круги, спирали, розетки, кресты, свастики и т.п.) украшались самые разнообразные предметы быта: от деталей архитектурного декора до мелкой кухонной утвари и рабочего инструмента. В интерьере солярный орнамент покрывал опорные столбы, закрома, лари, сундуки, большие скамьи, кресла, табуретки, поставцы, мерки, солонки, ковры, паласы, переметные сумки и мешки, глиняную и медную посуду и т.д.⁴

¹ Маммаев М.М. О семантике сюжета борьбы двух коней на зооморфных пряжках Дагестана VIII-X вв. // Мифология народов Дагестана. С. 34.

² Гаджиев М.С. Бронзовый зооморфный сосуд из Шаракунского клада // Памятники древнего искусства Дагестана. Махачкала, 1990. С. 57.

³ 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. 58.

¹ Ибрагипов М.И. Наскальные рисунки Дагестана... С. 3, 4, 7, 11, 13; см. также: Он же. От Кегера до Стоунхенджа. Махачкала, 1993.

² Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 8.

³ Прокудина В., Розанов М. Изучение климатических аномалий в XI-XX вв. по дендрохронологическим данным // Астрономия древних обществ: Материалы конференции «Астрономия древних цивилизаций» Европейского общества астрономии в культуре, Москва, 23-27 мая 2000 г. М.: Наука, 2002. С. 323.

⁴ Дебиров П.М. История орнамента Дагестана: Возникновение и развитие основных мотивов. М.: Наука, 2001. С. 4.

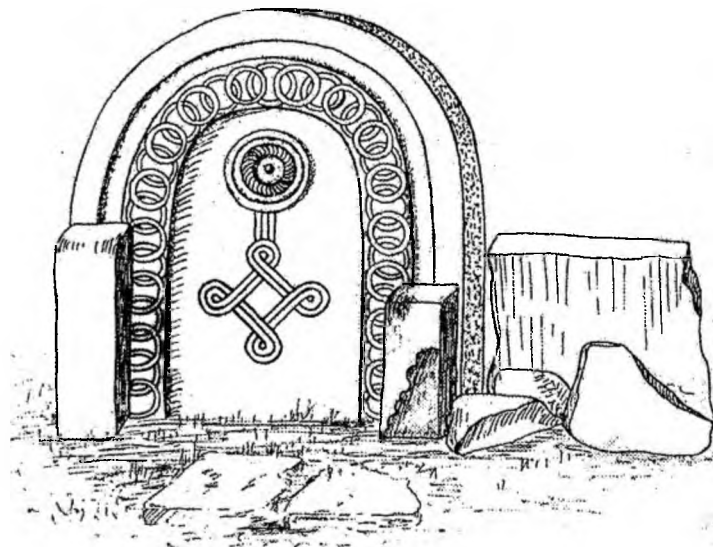
Надо отметить, что былой культ небесных светил (солнце, луна, звезды) в резьбе по дереву широко представлен у кавказских народов и, в частности, у аджарцев¹.

В орнаментике керамики наиболее ранние солярные знаки зафиксированы на сосудах Великентского комплекса памятников эпохи ранней и средней бронзы. Центральная фигура композиции на одном из великентских сосудов² представлена божеством женского рода. Боковые фигуры – четыре спирали трактуются П.М. Дебировым как «солнечные спирали», четыре фазы движения Солнца (в восходе, в зените, в закате и в движении под землей)³. Изображения солнца встречаются и в значительно более позднее время, например, на бронзовых бляхах из поселений Урдеки (IV–I вв. до н.э.) и Верхний Чирюрт (VII–VIII вв.)⁴.

Разбирая семантику многочастной композиции изображения на стенном камне (XVII в.) из гидатлинского селения Мачада, где солярные знаки (круги) дополняют изображения креста, выступая в едином смысловом контексте, П.М. Дебиров писал: «Относительно символики перечисленных фигур можно отметить, что круги с радиальными лучами являются общеизвестными солярными знаками, а их иконография восходит к изображениям Солнца среди наскальных рисунков энеолитического времени. Как пережитки языческих обрядов воспринимались солярные символы в позднем средневековье. В них видели магический, ограждающий смысл. Семантически с ними совпадали и свастика-спиральные схемы. В основе последних лежит свастика-спиральная фигура, наиболее ранний образец которой обнаружен среди мезолитических изображений на скале Чуял-Хвараб-Нохо (вблизи аула Чох Гунибского района)⁵. Изображения солнца помимо Чуял-Хвараб-Нохо зафиксированы также в наскальных изображениях Чина-Хетта-Нохо (вблизи хутора Чина-Хетта Гунибского района)⁶.

Орнаментом в Дагестане в средневековье покрывали и надмогильные стелы. А.Ф. Гольдштейн писал по этому поводу следующее: «Надмогильные памятники XVII–XVIII вв. сплошь покрыты резь-

бой, которая в XIX в. становится более измельченной и усложненной. Помимо орнамента и надписей, сплошным ковром покрывающих лицевую (а в поздних примерах и тыльную) сторону стелы, на них, как правило, изображают розетку – древний языческий символ «солнца»¹.



Культовое сооружение *Ахлихь* («У жернова») близ сел. Атрик Хивского района (табасаранцы). 1994 г.

В наибольшей степени солярные знаки свойственны средневековым культовым сооружениям и надмогильным памятникам Табасарана. Некоторые из них были изучены и описаны нами. Целесообразно привести описание некоторых наиболее показательных памятников. На окраине с. Атрик находится культовое сооружение *Ахлихь* («У жернова»). На лицевой стороне каменной глыбы изображен солярный знак – ромб, соединяющийся с розеткой². Аналогичное куль-

¹ См.: *Варшаломидзе Дж. С. Резьба и роспись по дереву в Аджарии // Очерки этнографии Аджарии. Тбилиси: Мецниереба, 1982. С. 147-175.*

² См.: *Дебиров П.М. История орнамента Дагестана... С. 132, рис. 3; С. 139, рис. 8б.*

³ *Дебиров П.М. История орнамента Дагестана... С. 9.*

⁴ Там же. С. 137, рис. 7 в, г; С. 146, рис. 13а.

⁵ Там же. С. 35.

⁶ См.: *Дебиров П.М. О художественных образах в народно-декоративном искусстве аварцев (По материалам петрографии) // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1959. Т. 6. С. 223-225, рис. 17, 18.*

¹ *Гольдштейн А.Ф. Надмогильные стелы Дагестана. С. 135.*

² *Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С. 9-10.*

говое сооружение *Чехтиль* близ с. Вертиль, названное П.М. Дебировым «летней мечетью», датируется им XIII–XIV вв.¹



Антропоморфные надмогильные памятники XI–XIII вв. на кладбище в местности *Чехтиль* с. Вертиль Хивского района (табасаранцы). 1998 г.

На заброшенном мусульманском средневековом кладбище поселения «Аьхи Чилихъ», расположенном на вершине высокой горы в 5 км к северу от с. Атрик, обращают на себя внимание три стелы. На первой изображены бараньи рога и имеется арабская надпись, датируемая А.Р. Шихсаидовым приблизительно XIII в. На второй стеле в обрамлении орнамента «плетенка» и солярных знаков весьма схематично изображена фигура человека, на лице которого нарисована пятиконечная звезда. На третьей стеле также в обрамлении солярных знаков и зигзагообразных линий (по периметру) изображен человек. На его голове имеется украшение наподобие русского кокошника, концы которого заканчиваются кольцообразными серьгами. Фигура человека выполнена весьма схематично, подчеркнуты мужские половые признаки. Возможно, данный рисунок человека на исламском надмогильном памятнике является иконографией былого

¹ См.: Дебиров П.М. История орнамента Дагестана... С. 231.

языческого (вероятно, андрогинного) божества, связанного с солярным культом¹.

На заброшенном раннемусульманском кладбище, которое находится на северо-западной окраине с. Вертиль, обращают на себя внимание три антропоморфных (четко различаются «голова», «плечи», «руки») надмогильных памятника, установленных на могилах как обы трех братьев – Анана, Манана, Мусанана. Лицевая и обратная стороны памятников украшены геометрическим орнаментом и солярными знаками (крест в круге)². Объясняя семантику этого знака, зафиксированного еще у древних земледельцев энеолита, Б.А. Рыбаков писал: «Крест помещали внутри солнечного круга, чтобы обозначить повсеместность его света, распространявшегося во все стороны. Этих сторон было четыре»³. На памятнике имеются и арабские надписи почерком куфи, датируемые А.Р. Шихсаидовым X–XII вв. Аналогичные антропоморфные памятники с солярной символикой зафиксированы нами в селениях Куваг, Яргиль, Урга и Чувек⁴, а также П.М. Дебировым – в с. Джули (XI–XII вв.)⁵.



Культовое сооружение *Машкверин гъванар* («Праздничные камни») близ сел. Ничрас Табасаранского района (табасаранцы). 1997 г.

¹ Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С. 11–12.

² Там же. С. 19–20.

³ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 550.

⁴ Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С. 45, 67, 96, 113–114.

⁵ См.: Дебиров П.М. История орнамента Дагестана... С. 231.

ром в центре и по краям изображены более 30 лево- и правосторонних свастик различных размеров. Старинный ковер с большой свастикой посередине висит и в одном из домов с. Кегер Гунибского района¹. Изображение свастики и других солярных знаков на памятниках истории и культуры зафиксированы нами практически во всех аулах Табасарана².

Ритуальная символика некоторых хлебных изделий народов Дагестана также связана с солнцем. «Солнечная символика хлеба выражалась и в способах орнаментации хлебных лепешек. Так, у рутульцев один из видов хлеба украшался вдавленным спиральным рисунком, производимым костяшками пальцев, сжатых в кулак. Спираль, как известно, в древнейших орнаментах является солярным знаком. Здесь же можно сказать и о спиралеобразных цахурских хлебцах, которые выпекались ими в начале года... Необходимо здесь отметить и один из видов агульского хлеба оригинальной формы: от центральной лепешки небольшого размера отходит 12-13 лучей, заключенных в свою очередь в тонкий ободок»³.

У табасаранцев на праздник начала весны *Эбелцан* в числе других блюд и видов пищи обязательно пекли блины *гъванжрар* (возможно, усеченное от словосочетания *гъванджин гъуржрар* – «на камнях выпекаемые»)⁴. Известно, что блины – древнейшая форма печеной мучной еды, «древнее, архаичное блюдо, средство насыщения, получившее обрядовое применение»⁵. Приготовление блинов – символов солнца и коллективное поедание их отмечало победу дня над ночью, света над тьмой⁶. С солярной символикой связывает Б.М. Алимova и табасаранские ритуальные хлебцы *гузани*⁷.

Символами солнца являлись также баранки и калачи, использовавшиеся в ритуалах праздника первой борозды у народов Дагестана⁸. Пирого, баранки и калачи на этом празднике несли большую магическую нагрузку. Во-первых, они имели форму солярных зна-

ков, что связано с культом солнца. Во-вторых, вкусная кусочки хлеба, умилостивляли солнце и приобщались к таинству воспроизводства, к духу (божеству) хлеба¹.

С солнцем и луной были связаны и определенные табу. Так, у табасаранцев при восходе и заходе солнца нельзя было выполнять какие-либо работы, имевшие отношение к шитью и резанию (с. Яр-гиль), при заходе солнца не одалживали огня или чего-либо из продуктов, боясь обеднеть². Схожие представления бытовали и у русских: «С рассветом дня соединяется все благое, все предвещающее жизнь, урожай, прибыль, а с закатом солнца, с ночью – все недоброе: смерть, бесплодие, убыток, несчастье»³.

Цудахарцы при заходе солнца не разрешали спать, так как считали, что в противном случае укоротится жизнь. В это же время закрывали ставни окон и двери, чтобы из дома не ушел *баракат* («достаток»)⁴. Они же, как и агулы, табасаранцы и кумыки⁵, в полнолуние запрещали пристально смотреть на луну: «Она – девушка и стесняется, когда ее разглядывают»⁶. Такое же табу существовало и у хваршинов. Слишком пристально смотрящим на луну людям она якобы говорит: «Что за существо, потерявшее стыд на меня оставилось?» и может наказать⁷. Нельзя было смотреть на луну во время отправления естественных надобностей⁸. Исходя из этических и религиозных соображений, лезгины рекомендовали мочиться, повернувшись спиной к солнцу⁹. Они же не разрешали детям пускать зеркальцем солнечные зайчики в доме – «это к несчастью»¹⁰. Считалось большим грехом показывать пальцем на луну¹¹. Ногайцы объясняли этот запрет тем, что на луне будто бы пасет овец голый юноша, «Видя, как кто-то смотрит на луну и показывает на нее пальцем, он ду-

¹ Исрапилов М.И. Наскальные рисунки Дагестана... С.25.

² См.: Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана.

³ Булатов А.О. Ритуальная символика некоторых хлебных изделий народов Дагестана // Система питания народов Дагестана (XIX–XX вв.), Махачкала, 1990. С. 100-101.

⁴ Сефербеков Р.И. Аграрные купты табасаранцев. Махачкала, 1995. С. 91.

⁵ Пропл В.Я. Русские аграрные праздники... С. 17.

⁶ Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. С. 668.

⁷ См.: Алимova Б.М. Некоторые представления табасаранцев... С. 24.

⁸ См.: Никольская З.А. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев... С. 319; Агларов М.А. Пицца // Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 282-283; Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. С. 76.

¹ Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев... С. 10.

² Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 8.

³ Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 168.

⁴ Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л. 169.

⁵ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 12.

⁶ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С. 214.

⁷ Мусаева М.К. Хваршины... С. 171.

⁸ Гасжиев Г.А. Верования и обряды... С. 96.

⁹ Бадалов А.Ф. Астральная религия лезгин... С. 120.

¹⁰ Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С. 60.

¹¹ Гасжиев Г.А. Верования и обряды... С. 96.

мает, что это его увидели, и стыдится»¹. В полнолуние ногайцы не сквернословили и не плевали в ту сторону, где находилась луна².

У салатавских аварцев на сушившиеся на улице детские вещи не должен был падать лунный свет. Считалось греховным стрелять в солнце, луну и небо: это расценивалось как стрельба в *Аллаха*. Впрочем, нарушение табу допускалось в неординарных ситуациях: на праздниках, отмечаемых в день весеннего равноденствия (например, во время праздника *Эбелцан* у табасаранцев), во время свадеб и рождении сына, пожаров и при затмении светил.

Сохранились предания, повествующие о каре за нарушение табу. Так, рассказывают, что «в табасаранском селении Ничрас в прошлом жил некий Урумхан (реальное лицо, умершее в 1940-х гг.), который, как говорят, не верил в *Аллаха*, стрелял в солнце и луну, в небо во время дождя. Когда ему подошло время помирать, то он, говорят, 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 топорща (с. Нижний Ярак)»³.

Аналогичный сюжет кары за нарушение табу приведен А.Г. Булатовой и А.О. Булатовым в легенде о возникновении системы из двух озер в Нижнем Кайтаге — «Гигьнила ширби», неподалеку от табасаранского селения Гурхун. «Рассказывают, что когда-то очень давно на месте этих озер было два селения. В них жили люди, занимавшиеся неблагоприятными делами, кровосмесительством, и они не только не почитали Солнце и Луну, но и позволяли себе по отношению к ним оскорбительные высказывания и действия: стреляли в них из лука, а самые разнузданные из мужчин хвастливо заявляли, что они, если им вздумается, могут взять эти светила себе в качестве жен. За столь неслыханную дерзость по отношению к своим главным светилам небо наказало этих людей: пучина поглотила их и залила водой...»⁴.

¹ Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев... С. 105.

² Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев... Л. 51.

³ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 8.

⁴ 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.

Имеется и другой вариант легенды об озере на границе с Табасараном. «Некогда на его месте стояло селение Гурхун. Его жители непочтительно отнеслись к луне — они, прицелившись, стреляли в нее. Луна наказала их за это: за одну ночь село стало дном образовавшегося на его месте озера со страшными обитателями»¹. Аналогичную легенду об образовании озера Кезеной-Ам у чеченцев приводят Н. Семенов² и В.И. Марковин³.

Примечательно, что определенные узловы́е точки дня (например, закат солнца), месяца (новолуние, полнолуние) и года (летнее и зимнее солнцестояние) дагестанцы связывали с пребыванием (или возвращением) солнца у своей матери или отца. Так, при заходе солнца гидатлинцы с. Мачада говорили: «Солнце в гости к матери зашло», «солнце домой зашло»⁴. Каратинцы при закате солнца говорили следующее: «Солнце к матери пошло, чтобы завтра взойти с радостью» («Милье илохар кьайклар боа, альльи рохеликел бежью»). Закат солнца рутулы связывали с возвращением его к матери («вырыгь нины сухьувкурла» — «солнце к матери ушло» или «повернулось»)⁵. Лезгинцы также считали, что на закате «солнце возвращается к матери» («Рагь дидедал хьфей бере»)». Дагестанские азербайджанцы объясняли закат солнца тем, что «оно пошло отдыхать в объятия матери» («гюн анасынын гойнуна гирди»). О новолунии они говорили: «Ай анасынын гойнундан чыхды» («Луна вышла из объятий матери»). Когда луна под утро исчезала, считали, что «она легла в объятия матери» («ай анасынын гойнуна гирди»)»⁷.

По представлениям кумыков, в конце каждого месяца луна обновляется, находясь два дня в утробе матери⁸. У каратинцев бытовало представление, что в день равноденствия и солнцестояния солнце три дня гостит у матери. Даргинцы-харбукуцы считали, что в день летнего солнцестояния «Солнце доходит до своей матери» («Бархли

¹ Гаджиев Г.А. Верования и обряды... С. 98.

² См.: Семенов Н. Туземцы Северо-Восточного Кавказа (Рассказы, очерки, исследования, заметки о чеченцах, кумыках и ногайцах и образцы поэзии этих народов). СПб., 1895. С. 119-121.

³ См.: Марковин В.И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М.: Наука, 1965. С. 7.

⁴ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 70.

⁵ Мусаев Г.М.-С. Рутулы... С. 237.

⁶ Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С. 225; Он же. Астральная религия лезгин... С. 120.

⁷ Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: «Вост. лит.» РАН, 1999. С. 85.

⁸ Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 19.

абашшу абиян саби») и может у нее остаться. Для того чтобы этого не случилось, вплоть до 1938 г. проводили «Праздник дохождения Солнца до своей матери», в который готовили любимое блюдо Солнца – *шабии* (варево из злаковых культур). Исполняя обрядовую песню, это блюдо раздавали детям¹.

О начале лета агулы говорили: «Солнце пришло с цветами», о начале зимы – «Солнце ушло со снегом (льдом)» или же «Солнце к Солнцу пришло», «Солнце к матери пришло». Последними двумя выражениями обозначалось зимнее солнцестояние – самые короткие дни в году. О первых днях после зимнего солнцестояния агулы еще говорили: «Солнце к букету цветов идет», а о днях, следующих за летним солнцестоянием, существовало выражение: «Солнце к снежному букету движется»².

Несколько дней летнего солнцестояния рутульцы объясняли тем, что «Солнце на матери стоит». Смысл этого выражения толковали так: солнце дошло до определенной точки отсчета, которая и считалась «домом» Солнца, где живет его «мать»³. Период зимнего солнцестояния рутульцы называли «Виритъ нины сукъувкыра» – «Солнце к матери пришло». Даргинцы-морегинцы говорили об этом периоде «БерхӀи нешличу арбӀагӀа» («Солнце к матери ушло»), даргинцы-мекегинцы – «БерхӀи нешликеб саби» («Солнце на матери находится»), даргинцы-цудахарцы – «Бери нешли гъабегъиб» («Солнце до матери дошло»)⁴. Цудахарцы с. Куппа во время зимнего солнцестояния считали, что «Солнце на три дня остается у матери» («Бери хӀябал бери нешлишуб калгва»). В эти дни не разрешалось расчесывать волосы из боязни, что они поседеют. Существовала примета, что если в эти дни на месте захода солнца найдут овцу, то год будет благодатным, а если волка – голодным и холодным⁵. В самый короткий день зимнего солнцестояния харбукцы говорили: «БархӀи ттуттешшишшу кабаб саби» («Солнце дошло до отца»)⁶.

Аналогичные представления были зафиксированы Б.К. Далгат у чеченцев и ингушей. Он писал: «Два раза в году бывает равенств-

вые: летом и зимою. В это время Солнце гостит дома у своей матери; зимою оно гостит трое суток, а летом три недели. Выйдя из дому, Солнце шесть месяцев путешествует, затем возвращается домой и снова пускается в шестимесячное путешествие. Если почему-либо Солнце запоздает и не восходит, то чеченцы горюют, говоря: «Не будет ли у нас солнечное затмение, или, быть может, его удерживает мать?»¹.

В этой связи заслуживает внимания албанский праздник цветов и в то же время обряд, известный как *русалица*. В этот день происходила и очень древняя церемония – «похороны матери солнца». Сходились группы девушек и женщин, лепили из глины человеческую фигурку, по мешали ее в какой-либо глиняный сосуд и хоронили за селом. После «похорон», которые совершали со всевозможной торжественностью, оделяли специально приготовленными хлебцами всех присутствовавших. Такая общая трапеза должна была обеспечить благополучие в каждом доме. Кусочки хлебцев скармливали домашней скотине, «чтобы давала молоко»². По мнению Ю.В. Ивановой, особенности этого обряда «можно связать с очень развитым в древности среди албанцев солярным культом»³.

Дагестанцы особенно большие надежды на исполнение желаний возлагали на новолуние и полнолуние. «Именно в это время рекомендовалось заниматься сельскохозяйственными работами для получения хорошего урожая, а также начинать важные дела в жизни – гарантировалась удача. При виде новой луны можно было загадать любое желание с надеждой и уверенностью, что оно сбудется»⁴. Годоберинцы «считали, что если при новолунии края лунного серпа отстоят далеко друг от друга, то месяц ожидается счастливым для всех начинаний»⁵. В соответствии с верованиями ботлихцев, «луна днем прячется за семью небесами. Кто увидит молодую луну, того ждет удача, исполнение всех желаний. Ботлихцы приветствовали появление солнца следующими словами: «ВагӀалайкум салам ва рахӀматуллагӀи!». По их мнению, звезды – это друзья луны и солнца»⁶.

¹ Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. С. 227-228, 245-246.

² Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанав Ш.А. Агулы в XIX – начале XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С. 192.

³ Булатова А.Г., Булатов А.О. Некоторые религиозные верования и мифологические представления дагестанцев... С. 44.

⁴ Там же.

⁵ Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л. 196.

⁶ Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. С. 228.

¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 163.

² Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи. С. 238-239.

³ Там же. С. 239.

⁴ Гаджиев Г.А. Верования и обряды... С. 96.

⁵ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 12.

⁶ Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы... С. 169-170.

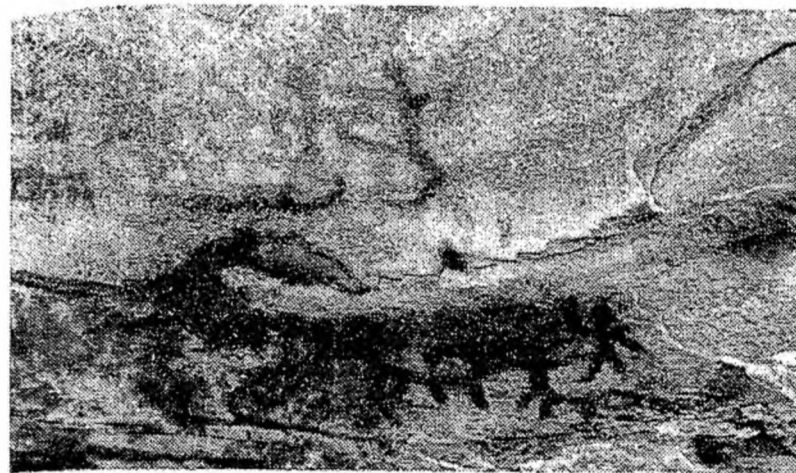
«Увидев в первый раз луну в новолуние, цудахарцы, присев на корточках, читали молитву-прошение («балкка»), в которой просили благополучия на предстоящий месяц. При заходе солнца просили, чтобы оно забрало с собой все болезни и невзгоды»¹. У сюргинцев бытовала примета: если больной увидит отражение новой луны в воде – его болезнь пройдет в течение трех дней. В новолуние же девушки собирали особые растения и клали их перед сном под подушку, чтобы увидеть во сне суженого².

У лезгин солнце и луна считались священными. На них молились, к ним обращались за помощью. Особенно действенной считалась мольба к луне в период новолуния. Любой лезгин, увидев новую луну, останавливался и обращался к ней с какой-либо просьбой³. Верили, что «если долго смотреть на луну и загадать желание, то оно исполнится»⁴.

Увидев молодой месяц, ногайцы выражали свое восхищение им, просили у Всевышнего благополучия для своей семьи⁵.

С солнцем и луной связаны и некоторые самобытные древние танцы. Подчеркнем, что «Дагестан с его многовидовым хореографическим искусством – ареал бытования и различных хорошо сохранившихся форм фактически архаичной хореографии»⁶. Изображения двух фигурок в момент танца (сюжет «пляшущие человечки»), выполненные ярко-красной охрой и датированные эпохой бронзы (IV–II тыс. до н.э.), зафиксированы нами у табасаранцев в местности *Ифтин гьарзар* («Кровавые скалы») близ с. Цудук⁷.

Дж. Купер охарактеризовал семантику танца следующим образом: «Космическая созидательная энергия, трансформация пространства во время, ритм вселенной, имитация божественной «игры» творения, поддержание силы, эмоций, активности. Круговые танцы повторяют движение Солнца в небе и могут, кроме того, закрывать заключать святое место»⁸.



Наскальный рисунок «Пляшущие человечки» в местности *Ифтин гьарзар* («Кровавые скалы») близ сел. Цудук Хивского района (табасаранцы). 1999 г.

Как считает Ч.Д. Эсенов, судя по петроглифам, древнейшим ритуальным танцем был *круговой танец*¹. Круговые танцы, повторяющие движение солнца по небосклону, бытуют до сих пор у некоторых народов Дагестана. Так, например, традиционно на свадьбах у даргинцев-цудахарцев танцевали «Цудахарский танец» («Цудхъурла делхъ»), известный также под названием «Круговой танец» («Ширла делхъ»). «Его танцевали обязательно вокруг костра, который одновременно и освещал в ночное время танцующих и зрителей, и грел их в холодную пору (свадьбы проводились в основном поздней осенью и зимой). Как подсказывает название танца, основные движения в нем происходили по кругу, вокруг костра. Первым в танцевальный круг выходил мужчина, но вела танец женщина. Интересны положения рук в танце: одна рука, согнутая в локте, поднята вверх, другая – вытянута в сторону центра круга (костра). Партнеры, двигаясь вперед против хода часовой стрелки, делали один большой

¹ Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л. 169.

² Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы... С. 177.

³ Ризаханова М.Ш. Лезгины... С. 239.

⁴ Бадалов А.Ф. Язычество лезгин. С. 56, 144.

⁵ Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев... С. 105.

⁶ Умаханова А.М. Элементы архаичной пластики в хореографии народов Дагестана // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. С. 134.

⁷ См.: Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С. 83.

⁸ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 324.

¹ Эсенов Ч.Д. Генезис терминологии ранних форм танца // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 381.

круг вокруг костра, затем, не оборачиваясь, — круг назад. Затем движение по кругу возобновлялось. И так троекратно.

На наш взгляд, этот архаический танец имеет глубокую символическую, моделируя движение небесных тел в солнечной системе. В танце как бы осмысливалась и передавалась картина мира в движении. «Танец по кругу» может быть интерпретирован следующим образом: мужчина — планета земля, женщина — луна, костер — солнце; круг большой — вращение земли по орбите вокруг солнца, круг малый — вращение луны по орбите вокруг солнца; руки, обращенные к костру-солнцу, символизируют связь, притяжение небесных тел между собой¹. «Ход танца, обратный солнцу, снижает доминирование солнца, подчеркивает принцип меры в мироздании»².

Следует подчеркнуть, что круговые танцы бытовали и у других северокавказских народов, и в частности — у абхазо-адыгских. Анализируя древние круговые массовые танцы адыгов («удж хъурай»), Б.Х.Бгажноков отмечает, что на «период игрища танцевальная площадка и в самом деле была священным местом, центром мира, в котором встречались Небо и Земля, устанавливалась связь людей с божеством из этих сфер»³. То же самое можно сказать и об абхазских танцах «Аураашьа» и «Айбаркыра», которые по содержанию и по технике исполнения очень близки адыгским хороводным танцам «удж хъурай»⁴.

Одним из массовых танцев осетин, который танцевался под Новый год вокруг зажженных костров, носил название «Арафита». В танце участвовали только мужчины в возрасте 30–45 лет, отличающиеся силой и ловкостью⁵. Известен также хороводный танец «Зандараг», исполнявшийся в старину в некоторых селениях Дигорского ущелья⁶. Круговые танцы, повторяющие движение небесных тел, и танцы, связанные с культурами солнца и луны, были распространены и у других народов мира⁷.

Определенные устойчивые словосочетания и выражения дагестанцев, в которых фигурирует солнце, связаны с неординарными поступками людей и необычными атмосферными явлениями. Так, при совершении неожиданно доброго поступка человеком, от которого его не ожидали, аварцы-хунзахцы говорили: «Поставьте отметину там, куда не доходят лучи солнца!» («Бакъ шулареб баклалда хлуч хъвай!»)¹. Аварцы-андалальцы с. Ругуджа говорили так («Бакъ швейраб бах глуж гъубуда ккея!») о человеке, который долго не заходил к кому-либо в дом, а потом вдруг появлялся, а также в отношении поступка человека, от которого его не ожидали². Дагестанские азербайджанцы говорили в адрес человека, который неожиданно для окружающих совершил добрый поступок и сообщил об этом: «Поэтому и солнце вышло» («Онучун гюн чихди») (с. Цанак)³.

Если при ярком солнце вдруг начинал идти дождь и появлялась радуга, хунзахцы (с. Гонох) говорили: «Лис женится» («Царай члужу ячуней йиге» — букв. «Лису жену везут»). В с. Харахи по этому поводу даже сложили стихи:

*Бухлун цвараб бакъалда В полуденную жару
Царай члужу ячуне! Лису жену привезли!
Къурди, кечлалда руклана. И мы там пели и танцевали!*

Андалальцы говорили в таком случае: «Лис женится» (с. Ругуджа), «Лис женится на зайце» (с. Чох), «Волк женится на лисе» (с. Шулани). Жители с. Бацада так говорили («Заяц женится») при появлении радуги⁵. Каратинцы говорили при этих обстоятельствах следующее: «Лис женится» (с. Тукита), «Заяц женится» (с. Карата). У ахвахцев при таком аномальном атмосферном явлении бытовало только одно выражение: «Лис женится» («Шараде аклки ельере гиди») ⁶. Аналогичные устойчивые выражения бытовали и у цудахарцев — «Лису невесту везут» («Ккуртаз цликури леркуле сар») (с.

¹ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Брак и свадебные обряды даргинцев-цудахарцев сел. Куппа. Махачкала, 1999. С. 14.

² Чеснов Я.В. Зикр на площади Свободы // Резюме докладов и выступлений международной конференции «К новым подходам в отечественной этнологии». Грозный, 1992. С. 55.

³ Бгажноков Б.Х. Адыгское игрище. Нальчик, 1991. С. 55.

⁴ Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. С. 35.

⁵ Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Каравев С.М. Этнография и мифология осетин... С. 28.

⁶ Там же. С. 59.

⁷ См.: Краткий словарь танцев / Под ред. А.В. Филиппова. М.: Флинта: Наука, 2006. С. 14, 43, 49, 51, 94, 97, 148, 149, 195.

¹ Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 47.

² Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 104.

³ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96.

⁴ Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 47.

⁵ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 104.

⁶ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. № 4. С. 139.

Купта), «Идет лисья свадьба» («Ккуртатала мехъ сабе») (с. Арши)¹. Буркун-даргинцы² и харбуццы³ так говорили («Лис жеңится»), если при ярком солнце шел дождь и появилась радуга. Дагестанские азербайджанцы в случае, когда при солнце шел дождь, говорили: «Пайтану невесту везут»⁴.

Обожествление солнца и луны, их персонификация, связанные с ними мифы, легенды, поверья и приметы бытовали и у других северокавказцев. Так, довольно обстоятельно и подробно они описаны со слов ингушского жреца (*цайсаг*) Ганьжа у чеченцев и ингушей известным этнографом-кавказоведом Б.К. Далгат. Он писал: «Чеченцы также высоко чтут Солнце. Составляют мифы о нем и просят благодати. Они считают его добрым божеством. Оно играет большую роль почти во всех празднествах в честь других богов; все молебные обращения у них к Солнцу, на восток; с высоты горы Будур-лам они с благоговением наблюдают ночью, как вдали восходит божественное Солнце, величиною в целый город... Когда оно восходит, все возносят хвалы ему и молят: «Боже Солнце (*Дэлә-Молх*), принеси нам благодать свою». Луна пользуется меньшим уважением, тем не менее, и она, как брат Солнца, считается божеством. Солнце и Луна антропоморфизируются чеченцами. У Солнца и Луны есть матери; мать Солнца, или *Малх-нана*, зовут *Азой*, а мать Луны, или *Бетынана*, – *Кинч*.

Солнце, говорят чеченцы, утром выходит из моря и вечером вновь в него погружается; когда оно поднимается на горизонт, то от него отделяется что-то черное; это, говорит народ, море сливается с солнцем. Это продолжается, пока оно не поднимется саженей на 300 над морем вверх, постепенно накаливаясь и сверкая. В это время на него можно смотреть, потому что, выкупавшись в холодном море, оно не успевает накалиться»⁵.

И.А. Дахкильгов приводит текст моления жреца под новый год «богу солнца» – *Малх*⁶:

*Из чрева вышло, из чрева идет.
Озарилась земля и небо.
Золотом блещет сиянием яркий,
С щедротами идущий
О, бог золотой Малх (Солнце)!*

Интересно отметить, что Ю.Д. Дешериевым «верховным богом солнца и неба» в древнем языческом пантеоне чеченцев и ингушей назван *Дела* (чечен.) // *Даьла* (инг.), а богиней луны – *Кхинч*¹. А.Х. Танкиев отмечает, что в мифологических представлениях вайнахов, солнце мыслилось как светило, подчиняющееся воле *Дяла*². Из мифологических персонажей, имеющих какое-нибудь родство с солнцем и луной, он выделяет следующие: *Аза* – богиня, мать солнца, покровительница всего живого; *Малха Аза* – богиня, дочь солнца. По преданию, она родилась из луча солнца и является животворящей силой солнечных лучей; *Мож* – злая сестра солнца и луны, которая, по преданию, гоняется за ними по небу и хочет их съесть; *Кхинч* – мать луны, покровительница всех мертвых³.

В мифологии адыгов покровителем солнца, луны и звезд был *Хъэхъ-Мохъ* (*Хах-Мох*)⁴. Они почитали также божество света и добра *Гобьжогоиш*, которое, «по представлениям адыгов, появляется только ночью, лишь на мгновение, и тут же исчезает. Его появление сопровождается ослепительной вспышкой на небе, лучезарным всплеском излучения темноты. И человек, сумевший уловить этот миг и обратиться к сиянию *Гобьжогоиш* с любой просьбой, будет счастлив, просьба его будет исполнена небожителями»⁵.

У родственных адыгам абхазов *Айтар* являлся главенствующим среди «седьмицы» скотоводческих божеств. Он назывался «единым в семи долях». В «седьмицу» входили среди прочих долевого божества *Амза* – покровитель луны, *Амра* – покровитель солнца⁶. В языческих религиозных верованиях карачаевцев и балкарцев были

¹ Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л. 172.

² Курбанов М.-З.Ю. Буркун-Дарго. История, культура, быт: прошлое и настоящее. 2003 г. // Рф ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 897. Л. 62.

³ Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбуццы: история и культура. С. 231.

⁴ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96.

⁵ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 161-162.

⁶ Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. В. 2-х т. Нальчик, 2003. Т. 1. С. 186; Языков М.М. Традиционная культура ингушей... С. 137.

¹ См.: Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. С. 70.

² См.: Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: Сборник статей и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. С. 39.

³ Там же.

⁴ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 162.

⁵ Там же. С. 41.

⁶ Сажанян Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов (Исследования и материалы). Сухуми: Алашара, 1973. С. 124.

известны Бог Солнца *Кайнар* или *Кайырнар*, Мать Солнца *Кюлсюн* и Бог Луны *Айгунайев*¹.

Довольно богат мифологическими персонажами, связанными с солнцем, осетинский пантеон, восходящий своими корнями к древним пантеонам скифов и алан. Среди них: *Гойтосир* – солнечное божество скифов, соответствующий эллинскому *Аполлону*; *Налы Дзуар* – святой солнца, дарующий мужское потомство; *Сослан* (*Созырыхъо*) – герой нартского эпоса, солнечное божество; *Уастырджис* – бог-посредник *Хуыцау*, старое языческое солнечное божество, покровитель мужчин, путников, воинов, бич воров, мошенников, клятв, преступников, убийц, бог земледелия, провожатый умерших в страну мертвых; *Фыд Иуане* (*Ойнон*) – солнечный бог, с которым связывают колесо *Балсага* – символ светила; *Хуар* (*Аспандиар*) – солнечное божество алан; *Хур* – Солнце, божество в осетинской мифологии; *Хурзарин* (*Хурты Хурзарин*) – солнечное божество, Солнце Солнц золотых².

В весеннем цикле праздников осетин-куртатинцев (Хилакское ущелье) имелся праздник в честь солнечного божества – *Зариноных*, который отмечали в первый вечер после Пасхи³.

Анализируя нартский эпос и, в частности, раскрывая этимологию слова «нарт», В.И. Абаев писал: «Слово «нара» действительно означает «солнце», но не на осетинском, а на монгольском языке. В этом нет ничего неожиданного. Алано-могольские связи были весьма тесными... Нужно ли говорить, что наименование «Дети солнца» как нельзя лучше подходит к нартским героям»⁴.

В древнеславянском пантеоне солнечными божествами были *Сварог*, *Дажьдбог*, *Хорс* и др.⁵ Богом солнца, дневного света и добра являлся *Дажьдбог*, подле которого стояли две богини – *Утренняя* и *Вечерняя Зори*⁶. В древнерусских источниках *Дажьдбог* // *Дажьбог*: «упоминается вместе с *Стрибогом*, олицетворявшим ясное небо.

Славяне считали, что *Дажьдбог* является сыном одного из главных божеств – *Сварога*. Они видели в солнце носителя огромной созидательной силы, от которой зависело их благосостояние. Отсюда и происходит название бога – «дающий людям благополучие». Возможно, именно поэтому *Дажьдбог* считался покровителем всего русского народа»¹. Идол *Дажьдбога* стоял на холме в Киеве².

«Славянским богом Солнца (как светила) был *Хорс*. Как и *Перун*, *Хорс* считался повелителем молний. Поэтому его представляли в виде всадника, скачущего по небу. По всей вероятности, в этом образе славяне сохранили следы почитания какого-то очень древнего божества»³. Отметим, что имеется и иная интерпретация ипостаси и функций этого божества, представленная в образной форме И.Р. Киреевским: «Померкло дневное светило, и вслед за ним появился на Небе дивной красоты Белый Конь. Это *Хорс* – бог Луны и ночного света... Сопровождает путешествующего по небосклону *Хорса* то печальный Месяц – серебряные рожки, золотые ножки, то бледно-ликая Луна»⁴.

Мифы древних славян донесли до нас и образ юного Бога-Божича Молодое Солнце, который златорогим оленем взмывал над Землей, даря ее жителям новую Жизнь⁵, а также *Ярилы* – бога солнца, плодородия земли и сексуальной силы⁶.

По определению А.Н. Афанасьева, славянский корень «Яр» вмещает в себе следующие понятия: «а) весеннего света и теплоты, б) юной, стремительной до неистовства возбужденной силы, в) лобовой страсти, похотливости и плодородия: понятия, неразлучные с представлениями весны и ее грозových явлений»⁷.

Интересно сопоставить славянское *Ярило* со сходным по названию и функциям лезгинским *Яр* – богом-патроном сельскохозяйственных работ, в честь которого в день весеннего равноденствия устраивали праздник *Яран Сувар*⁸. В большинстве сел его отмечали 21-22 марта. «На этот праздник девушки и молодые женщины красили ладони и ногти хной, а детям обоего пола и подросткам, а иногда и взрослым перевязывали запястья рук красной ниткой, чтобы «яр не

¹ Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. С. 53, 54.

² См.: Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин... С. 72, 74-76; Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 78-83.

³ Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин... С. 81.

⁴ Абаев В.И. Нартский эпос осетин // Сказания о нартах / Пер. с осет. Ю. Либединского. Владикавказ, 2000. С. 26.

⁵ См.: Нидерле Л. Славянские древности. С. 278-281; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Изд. 3-е, испр. и доп. М., 1976. С. 207; Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. С. 452.

⁶ Киреевский И.Р. Мифы древних славян... С. 48.

¹ Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. С. 27-28.

² Иванов В.В., Топоров В.Н. Дажьбог // Мифы народов мира. Т. 1. С. 347.

³ Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. С. 52-53.

⁴ Киреевский И.Р. Мифы древних славян... С. 49.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. С. 53-54.

⁷ Афанасьев А.Н. Древо жизни. С. 111.

⁸ См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 90.

ударил». Во многих селениях красной тесьмой перевязывали шею и кончик хвоста домашних животных. Носили эту нить или тесьму три первых дня периода «яр»¹.

Как считает А.Г. Булатова, «по видимому «яр» у лезгин был древним божеством солнца, которое могло погубить людей, не почитавших его, а красная нить-оберег как бы символизировала причастность носящего ее к культу, почитанию солнца»². По мнению Г.А. Гаджиева, *Яр* – это название божества-покровителя сельскохозяйственных работ у лезгин³. Таким образом, в отношении божества *Яр* мы имеем две точки зрения. По одной из них, *Яр* – древнее лезгинское божество солнца, по другой – патрон сельскохозяйственных работ. Обе точки зрения взаимосвязаны и не противоречат друг другу.

Надо отметить, что понятия, воплощенные в славянском корне «яр», представлены и в лезгинском языке. Как указывают исследователи, слово *яр* в лезгинском языке имеет несколько значений: «заря», «зарев», «любимый», «возлюбленный»⁴, «красный цвет», «весна», «возлюбленная»⁵. Таким образом, можно отметить сходство по наименованию и функциям славянского бога солнца *Ярилы* и лезгинского божества солнца *Яр*, бывшего и аграрным богом, а также семантическое совпадение славянского корня *яр* и лезгинского слова *яр*.

В.И. Чичеров, изучая традиционную русскую сельскохозяйственную календарную обрядность, писал: «Именно с солнцем и солнечным годом (а не с лунным) в большинстве случаев координируется земледельческая сельскохозяйственная обрядность»⁶. «Будучи более важно для земледельческого хозяйства, солнце обыкновенно больше почиталось земледельческими народами»⁷, – отмечал Г.Ф. Чурсин. На то, что именно земледельческие народы в большей степени обожествляют солнце, чем это наблюдается у остальных, указывал и

Э.Б. Тайлор: «Можно считать несомненным, что у диких охотников и рыбаков солнце не так часто является божеством, как у земледельцев, которые из дня в день наблюдают за тем, как оно то дает, то отнимает у них богатство, или, другими словами, их жизнь»¹.

О существовании детерминизма между солнцем, климатом и экологией человек обратил внимание еще в древности. Эту зависимость отмечают В. Прокудина и М. Розанов. Они пишут: «Климатические условия являются важнейшим фактором существования и развития человеческого общества. Катастрофические изменения климата, особенно резкие похолодания и засухи, влияли на исторический процесс, поскольку создавались неблагоприятные условия для существования... Известно, что определяющим фактором для климатических изменений на земле является Солнце. С древних времен дневное светило обожествлялось, и солнечные боги были главными у разных народов. Движение Солнца по небосводу определяло суточный и годовой циклы деятельности человека, периоды возрождения и увядания в природе»².

На это указывал и М.И. Шахнович: «Первобытный человек угадал связь, существующую между появлением солнца на небосклоне и расцветом растительности на земле. Он понял свою зависимость от климатических изменений, обусловленных действием животворящего солнца. Оно представлялось ему таинственным, и он считал, что мольбами, жертвами сумеет умиловать его, поэтому старался различными действиями, обрядами помочь солнцу в его борьбе с холодом. Культ солнца сформировался в условиях зарождения земледелия»³.

Мифы, легенды, поверья, приметы и заговоры, связанные с солнцем и луной, были характерны не только для славянской, но и западноевропейской фольклорной традиции⁴. Мифы о солнце и луне, о смене дня и ночи, объясняющие пятна на луне, были свойственны и народностям Севера. Их описание, например, у ингушей дается А.А. Поповым. В соответствии с их верованиями, солнце – «*Коу* – исполнитель воли высшего божества-создателя вселенной.

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С.411.

² Прокудина В., Розанов М. Изучение климатических аномалий... С. 323.

³ Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия: предистория философии. Л.: Наука, 1971. С. 86.

⁴ См.: Иванова Ю.В. Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 105-115; Она же. Албанцы и их соседи. С. 238-239, 251-253; Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Фэдфорд, Е. Миненок. Пер. с англ. Д. Гайдук. М.: Миф, Локид, 1995. С. 245-247, 429.

¹ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С. 143.

² Там же; см. также: Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана... С. 25.

³ См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 90.

⁴ См.: Там же.

⁵ См.: Ихтилов М.М. Народности лезгинской группы: Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов. Махачкала, 1967. С. 223; см. также: Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин... С. 158.

⁶ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX веков. М., 1957. С. 65.

⁷ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 52-53.

Солнце ездит на одной важеньке вокруг земли, говоря: «Детей своих стану обогревать». От дыхания его оленя исходит на землю тепло. Когда оленя отпускают на отдых, тогда наступает полярная ночь. *Китезэ* – луна представляет собой висящий круг, на котором обитает *Тисяро* – дух, помогающий роженице. О существовании лунных пятен рассказывают следующее. «В старину жили два знаменитых шамана. Один из них стал хвастать, что поднимется на небо и спустит солнце, другой – что поднимется на небо и спустит луну. Оба они поднялись на небо. Шаман, отправившийся к солнцу, сгорел по дороге. Шаман, отправившийся к луне, был притянут ею, и прилип к ней. Вот почему на луне и стоит шаман с бубном»¹.

У чувашей в число небесных божеств входили *Хевел* «Солнце» и *Уйах* «Луна»². Среди персонажей ранней бурятской и монгольской мифологии (добрые силы, охраняющие человека) можно отметить Солнце – *Наран*, Луну – *Сара* (*Хара*) и др.³

Мифы о поклонении, обожествлении, одушевлении солнца и луны были свойственны многим народам мира. В значительной степени это было характерно для египетской мифологии. Египетские сказания о сотворении мира – это почти всегда сказания о сотворении солнца и луны⁴. В древнеегипетском пантеоне с культом солнца и луны был связан целый ряд божеств. Центральное место среди них занимал *Ра* (*Рэ*), который был богом солнца, странствующим в ладье по небосклону, создатель богов и людей, изображавшийся в виде сокола или человека с головой сокола, в двойной короне Нижнего и Верхнего Египта и с другими атрибутами царской власти⁵. *Рэ*, солнечный диск, почитался как божество в Древнем Египте уже царями II династии⁶. С *Ра* со временем стали отождествлять *Атума* («Полный», «Совершенный») – бога-творца, который был воплощением заходящего солнца⁷.

Следует отметить, что для древних египтян, как и для других народов, была свойственна зооморфная модель земли и мира, которая, по мнению И.М. Денисовой, «является одной из самых архаич-

ных и возникла, скорее всего, в палеолите»¹. Причем одним из наиболее древних и устойчивых, связанным именно с картиной мира, землей, творением у многих народов (Древний Египет, Месопотамия, Индия, племена Африки, Южной Евразии, славяне) был культ коровы / быка². Это подтверждает и М.И. Шахнович. Он писал: «У многих скотоводческих племен Африки небо отождествлялось с коровой. Древние египтяне представляли небо в виде огромной коровы, рождающей золотого теленка – солнце. Шумеры называли планету Меркурий «Гу-уту» (солнечный бык). Древнейшим символом планеты Иштар была корова, а планета Мардук носила название Телца солнца. Старейший индийский бог *Дьяус*, которому поклонялись в Древней Греции как *Зевсу*, в Риме как *Юпитеру*, именуется в Ведах мычащим и разъяренным быком. Санскритское слово «го» означает «корова» и «солнце». Критский *Зевс*, олицетворяющий небо, считался богом быков, а его супруга *Гера* изображалась с коровьей головой»³.

В соответствии с зооморфной моделью мира в той или иной степени представлены и другие, наряду с *Ра*, солнечные и лунные божества древнеегипетского пантеона. Так, например, *Мехет Урт* («Великая Корова») была воплощением той части неба, где солнце восходит и откуда начинается свой каждодневный путь по небосклону. Изображалась в виде коровы, вдоль тела которой плывут две солнечные ладьи⁴. Связанным с культом солнца был *Мневис* – бык, почитавшийся в Гелиополе⁵. В виде коровы или женщины с коровьими рогами на голове, меж которых был расположен солнечный диск, изображалась и *Хатхор* («Дом Хора») – богиня неба, любви, веселья, пляски. Она была олицетворением Солнечного Ока⁶. Одним из самых сложных образов среди египетских богов был *Хор* – бог, изображавшийся в виде сокола, солнечного диска с соколиными крыльями или человека с головой сокола. *Хор* был богом неба, а солнце и луна – его глазами⁷. О том, что египтяне представляли солнце и луну в виде глаз божеств, писал и М.Э. Матье. Он отмечал, что египтяне «воспринимали солнце в виде огромного глаза то небесного бога, то

¹ Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. С. 47.

² Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 400, 402.

³ См.: Жуковская Н.Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели. С. 98.

⁴ См.: Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. С. 31-51, 85.

⁵ Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта. С. 201.

⁶ Антес Р. Мифология в Древнем Египте. С. 79.

⁷ Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта. С. 194.

¹ Денисова И.М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // ЭО. 2003. № 6. С. 20.

² Там же. С. 22.

³ Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия... С. 88-89.

⁴ Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта. С. 197.

⁵ Там же. С. 198.

⁶ Там же. С. 206.

⁷ Там же. С. 207.

бога солнечного, сокола или человека с соколиной головой. Иногда солнце мыслилось правым глазом бога, а луна – левым¹. Примечательно, что и у славян «дневное, озаренное солнцем небо олицетворялось в образе божества, во лбу которого горит единственный глаз»².

Владыкой Луны, который охранял и спасал ее, возвращая на свое место в небе, у древних египтян считался бог мудрости и счета *Тот*, изображавшийся в антропоморфном облике, а также в виде ибиса и павлиана³. Отождествлялось с *Тотом* и другое лунное божество – фиванский бог луны, бог-целитель *Хонсу* («Странник»). Он изображался в виде человека или человека с головой сокола или ибиса. На голове он носил лунный диск⁴.

Боги солнца и луны имелись в мифологиях и других народов мара. Так, в Шумере богом луны был *Нанна-Син*, а богом солнца – *Уту*⁵. В западносемитской мифологии богом солнца и плодоносящих сил природы являлся *Элагабал // Гелиогабал*⁶. В пантеоне хаттов, язык которых по фонетике, лексике и грамматике некоторые исследователи относят к языкам древнесеверокавказской семьи, имелись Бог Солнца *es-tan* и Богиня Луны *Kaška*⁷. Известно, что хетты заимствовали у предшествовавшего им хаттского населения большую группу божеств, в том числе и свою главную богиню – богиню Солнца города Аринны⁸. В иерархии хеттских богов богиня Солнца *Хепат* стояла ниже бога Грозы *Тешуба*⁹, что видно из содержания хеттского текста: «Царь стоя кланяется богу Грозы и богу *Уасеццили*, (но) он стоя не кланяется богине Солнца и богу *Мецулле*»¹⁰. У родственных хаттам урартов богом солнца был *Шивини*, символом которого был крылатый солнечный диск, а богом луны являлся *Шеларди*, символом которого был лунный серп¹¹.

¹ Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. С. 45.

² Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 145-146.

³ Липинская Я., Марциняк М. Мифология Древнего Египта. С. 204-205.

⁴ Там же. С. 207.

⁵ Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. С. 122, 145.

⁶ Шифман И.Ш. Элагабал // Мифы народов мира. Т. 2. С. 659.

⁷ См.: Иванов Вяч. Вс. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 41, 43.

⁸ Камменхубер А. Хаттский язык // Древние языки Малой Азии. М.: «Прогресс», 1980. С. 29.

⁹ См.: Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. С. 148.

¹⁰ Там же. С. 62.

¹¹ См.: Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С. 50.

В индуистской мифологии богом солнца являлся *Сурья*, который изображался то в виде птицы, то в виде коня или быка, то в виде колеса, катящегося по небосводу. С богом солнца был связан *Савитар* («Побудитель» или «Движущий»). Главный индуистский бог *Вишну* также изображался как солнечное божество. Солнечным богом считался и *Пушан*. Иногда солнце, а иногда свет олицетворял всевидящий и правдолюбивый *Митра* («Друг»). Он – друг *Варуны*. *Митра* господствовал над миром днем, а *Варуна* – ночью¹.

В пантеоне древних иранцев бог договора *Митра* олицетворял солнце².

К числу древнейших богов армянского пантеона относился бог Солнца, Грома и Молнии *Вахагн*. По ряду признаков с культом *Вахагна* был тесно связан культ бога небесного света и Солнца *Митра*, образ которого восходит к древнеиранскому *Mitrap*³.

У ацтеков Мексики бог *Теуцкатлипока* («Дымящееся зеркало») представлялся олицетворением солнца как губительного, жгучего начала. Атрибутом его было зеркало-щит, символ солнца. Это – жестокое мрачное божество, которое требовало кровавых жертв⁴. Интересно отметить, что у древних майя наряду с *Ицтли* или *Тескатлипока* («Дымящееся зеркало») был и бог солнца – *Тонатитль*⁵.

В японской мифологии от кровосмесительного союза пары божеств – брата *Идзанаги // Идзанаки* и его жены-сестры *Идзанами* на свет рождаются различные божества⁶: «от капля воды, омывших левый глаз *Идзанаки*; является богиня солнца *Аматэрасу*, от воды омывшей его правый глаз, – бог ночи и луны *Цикүэми*, и, наконец, от воды, омывшей нос *Идзанаки*, является бог ветра и водных просторов *Сусаноо*»⁷.

В греческой мифологии к небесным богам третьего поколения относились *Гелиос* (Солнце) и *Селена* (Луна), а к богам четвертого поколения – *Фэтон*, сын Солнца⁸. *Селена* – олицетворение луны –

¹ Мераутова Э., Мергаут Б. От вед к брахманизму. С. 22-23.

² Дрезден М. Мифология Древнего Ирана // Мифологии древнего мира. С. 350-351; Топоров В.Н. Митра // Мифы народов мира. Т. 2. С. 154-157.

³ Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С. 103, 104.

⁴ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 239.

⁵ См.: Ершова Г. Фрай Диого Де Ланда. Древние майя: уйти, чтобы вернуться. М.: Ладомир, 2000. С. 387.

⁶ Дейл Сандерс Э. Японская мифология. С. 411, 414.

⁷ Пинч: Е.М. Идзанаки и Идзанами // Мифы народов мира. Т. 1. С. 480.

⁸ Гусманов И.Г. Греческая мифология. Боги. С. 53, 125.

была дочерью титанов *Гипериона* и *Тейи*, сестрой *Гелиоса* и *Эос*.¹ Сыном *Гелиоса* и нимфы *Климены* был *Фаэтон*. Чтобы доказать свое происхождение от *Гелиоса*, *Фаэтон* взялся управлять его солнечной колесницей и погиб, испепеленный огненным жаром, чуть не погубив в страшном пламени землю².

В римской мифологии олимпийским богом, который в период поздней античности идентифицировался с солнцем, был *Апполон*. Эпитет *Апполона* – *Феб* указывал на чистоту, блеск, прорицание³. Олицетворением луны, богиней растительности и родовспоможения являлась *Диана*⁴.

Таким образом, содержание мифов, легенд и преданий, лексика и фразеология, приметы, детские игры, обряды и верования, астральная символика и т.д. убедительно доказывают существование в прошлом у народов Дагестана, Северного Кавказа и мира культа солнца и луны, приведшего к их обожествлению и персонализации в антропоморфном облике⁵.

§ 2. Персонализация радуги

Среди персонафицируемых атмосферных явлений видное место в космогонических представлениях народов Дагестана занимала радуга.

У андийцев радуга называлась *цоборцилв*, что дословно переводится как «лук (дуга) бога *Цюб*» или «божий лук (дуга)». Русское «радуга» имеет ту же семантику – божья дуга⁶. У гинухцев она на-

зывалась *Бехъес ашуне*¹, у годоберинцев – *цлорцлин*, у чамалальцев – *Цимур цлака* («Звездная дуга»), у части хунзахцев – *Бакъул къо* («Солнечный мост»), у чародинцев с. Гочоб – *Малаикасул къо* («Мост ангелов»), у гидатлинцев и андалальцев сс. Чох, Ругуджа и Согратль – *Нуралъул хъуби* («Радужный столб»), у койсубулинцев и хунзахцев – *Нур* («Свет»), у каратинцев с. Карата – *Цлорцлин*, с. Анчих – *Хелчан* («Меч»), с. Тукита – *Цабал цигъун* («Огненная дуга»), у андалальцев с. Шулани – *Бичасул бул* («Круг [бога] *Бечеда*»), с. Бадада – *ЧорбутI* («Лук»), с. Кудали – *БулчIор* («Половник-стрела»).

У даргинцев радуга повсеместно называлась *ЗурхIяб* (этимология не ясна). Однако в некоторых селениях Буркун-Дарго она имела свои наименования: в сс. Апты, Дирбагъ, Амух – *Идбагла тимави* («Круг *Идбага*»), в с. Кунки – *Ци хаб* («Новая могила»), в с. Худуц – *Цабла дирха* («Дождевая палка») (для сравнения: одно из названий молнии у даргинцев-цудахарцев *цабла бартта* – «дождевой топор»). Любопытным представляется кубачинское название радуги – *чяхярилла мукаче* («рог чяхяре»). Как пишет М.М. Маммаев: «Возможно, *чяхяре* в древности являлось божеством дождя, которое представлялось в образе рогатого существа, может быть небесного быка»².

У лакцев радуга называлась *Ссунул ккурту* («Небесная дуга»). У лезгин она повсеместно называлась *Яргъи руш* («Длинная [высокая, долговязая] девушка»). Однако у жителей с. Кучхюр (Курахский район)³, а также у лезгин Самурской долины (Ахтынский и Докузпаринский районы) зафиксировано и иное наименование – *Хважам-жам* (персонаж мужского пола). Относительно названия *Яргъи руш* («Длинная [высокая, долговязая] девушка») имеется этимологический миф, записанный З. и Р. Ризвановыми: «У родителей была единственная дочь. Пришли сваты и родители дали согласие на замужество дочери. Отец купил ей свадебный наряд, сшитый из шелка 7 разных цветов. Однажды принарядившись, она взошла на холм за селом, чтобы все видели ее свадебное платье. Девушки собрались и востор-

¹ Тахо-Годи А.А. Селена // Мифы народов мира. Т. 2. С. 424.

² Тахо-Годи А.А. Фаэтон // Там же. С. 559.

³ Лосев А.Ф. Апполон // Мифы народов мира. Т. 1. С. 92, 93.

⁴ Штаерман Е.М. Диана // Там же. С. 376.

⁵ Сефербеков Р.И. Мифологические образы солнца и луны в верованиях народов Дагестана // Павровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований «Этнология, история, археология, культурология 2006-2007 гг.» / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов, И.В. Стасевич. СПб., 2007. С. 162-163; Он же. Мифологические образы солнца и луны в верованиях народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2007, № 4. С. 64-103; Сефербеков Р.И., Самаров Ш.И. Мифологические образы солнца и луны в верованиях народов Северного Кавказа // Археология, этнография и фольклористика Кавказа: Материалы международной научной конференции «Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе». Махачкала, 1-5 октября 2007 г. Махачкала, 2007. С. 353.

⁶ Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество Цюб). С. 68.

¹ Ризванова М.Ш. Генухцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1991 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 735. Л. 192.

² Курбанов М.Ю. Буркун-Дарго. История, культура, быт: прошлое и настоящее. 2001 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 897. Л. 62.

³ Маммаев М.М. Зирхигеран – Кубачи: Очерки по истории и культуре. Махачкала, 2005. С. 124.

⁴ Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С. 122.

женно смотрели на нее. Девушке это понравилось и, возгордившись, она стала тянуться выше и выше так, что скоро перегнулась через весь небосвод. Так на небе появилась радуга, которую называют Долговязой девушкой¹.

У табасаранцев селений Хив, Яргиль, Заан Ярак, Зильдик, Межгюль и др. радуга также называлась *Ярхи рши* («Длинная девушка»). В большинстве же сел она именовалась *Деркку чилимир* (букв. «Лука стрела»), в с. Хустиль – *Гандирижсв* («Ржавчина»), в сс. Лака и Хоредж – *Северка(н)* (не этимологизируется; возможно, имя собственное, если учесть, что радуга в этих селах воспринимается в женском образе), в с. Кужник – *Чемра хярар* (не этимологизируется)².

У кумыков радуга (*джая*) – предвестница хорошей погоды. Ее называли *Энем джая* («Лук Бабы-Яги») и также *Тенгри джаясы* («Лук (бога) Тенгри») («небесный лук») или «божний лук»³. У дагестанских азербайджанцев она называлась *кёк гуришаги* (букв. «пояс неба»), *ок яй* («стрела лука») и в сс. Зиль, Цанак – *Яйи* («Лук»), в с. Арак – *Яюх* («Лукообразная»), в с. Ерсин – *Аллагун Яйи* («Лук Аллаха»), в с. Дарваг – *Хасан-Хусейн Яйи* («Лук Хасана и Хусейна») – близнецов-мучеников, почитаемых в шиитской традиции⁴. Терекменцы называли радугу *гары нененин ох Яйи* («лук Бабы-Яги») и в ее появлении видели знак наступления весны или улучшения погоды⁵.

Персонафицировали радугу и другие народы Кавказа и мира. Так, вайнахи по имени бога грома и молнии *Сели // Сиели // Стелы* называли радугу *Стелалад*, т.е. «Лук (дуга) бога Стелы»⁶.

¹ Долговязая девушка // Из фольклора южных лезгин / Сост. З. Ризванов, Р. Ризванов. Махачкала, 2003. С. 112.

² Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 8.

³ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. С. 329.

⁴ Халипаева И.А. Тенгри – верховное божество кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 66.

⁵ Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы... С.343.

⁶ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96-97.

⁷ Пиотровский М.Б. Хусайн // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл.ред. Е.М.Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 599.

⁸ Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекменцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. С. 197.

⁹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник: Приложение к Терскому календарю на 1894 г. Владикавказ, 1893. Вып. 3, кн. 2. С. 121; Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. В 2-х т. М.: Л., 1931. Т. 2. С. 35; Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 289, 297.

У абхазов она именовалась *Ацаква*¹. Осетины называли радугу *арвы-рон* («пояс неба») или иначе – *арвы-рдын* («лук неба»). Дигорцы называли ее «Луком Сослана» («Сослани андура») и также называли радугу *Тейри Къылыч* («Сабля Тейри») и Громовым богом индусов был небесный бог *Индра*, а радуга воспринималась как лук *Индры*². У русских радуга известна как лук, дуга, арка, коромысло, кольцо, головная повязка, пояс, мост, престол, змей³. То, что радугу иногда воспринимают как змею можно связать с тем, что в мировом фольклоре – от африканского до японского – змея считается похитительницей воды. Радуга принимается за гигантскую змею, лукообразно растягивающуюся над земной поверхностью, чтобы выпить воду. Отождествление радуги со змеей объясняется тем, что радуга формой и цветом напоминает некоторые виды змей, а также тем, что змеи выползают из нор после дождя, когда обычно видна радуга⁴.

Сходные представления существовали и у дагестанцев. Так, каратинцы, а также даргинцы с. Мегеб и дагестанские азербайджанцы с. Арак считали, что если один конец радуги находится в речке, значит, она пьет воду. Абхазы также представляли радугу, пьющей воду из реки⁵.

С радугой связаны и различные метеорологические приметы. Так, аварцы считали, что «если оба конца радуги опускаются в воду, все лето будет идти дождь (с. Ругельда). Если в радуге ярче выступают красные и оранжевые цвета, будет хорошее лето, с достаточным количеством дождей; если же преобладают синие-зеленые цвета, будет засуха (с. Урада)»⁶. В соответствии с верованиями гидатлинцев, появление радуги – к ясной погоде (с. Генга). Если же один конец радуги находится в реке – к дождю (с. Урада)⁷.

¹ Джанашивили М. Абхазия и абхазцы. С. 42.

² Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 81; см. также: Чибриков Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 105.

³ Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкессии (Материальная и духовная культура). Черкесск, 1982. С. 164.

⁴ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 400.

⁵ Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 304-313.

⁶ Шахнович М.И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии... С. 164.

⁷ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 155.

⁸ Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. С. 78.

⁹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 70.

Андалальцы также считали, что появление радуги – к ясной погоде, но частое появление радуги – к засухе (с. Рутуджа). Если один конец радуги в воде, значит, там находится ее рот. Под этим же концом можно найти золотые ножницы. Если же оба конца радуги находятся в воде, то правый конец ее рот (с. Шулани). Если один конец радуги находится в реке, то это к дождю (с. Чох, Кудали, Мегеб). Если оба конца радуги в реке – к дождю, а если один из концов на суше – к ясной погоде (с. Шулани). Если оба конца радуги раскинулись на суше – к засухе (с. Чох)¹.

В соответствии с приметам койсубулинцев, если радуга раскинулась в виде моста над рекой, дождя больше не будет, а если она расположена вдоль реки – будет дождь. Андалальцы с. Бацада и каратинцы с. Карата при появлении радуги во время дождя говорили: «Заяц женится», а каратинцы с. Тукита и хунзахцы с. Гортколо – «Лис женится». Так же говорили и даргинцы-сюргинцы² и буркун-даргинцы³. Последние верили, что если концы радуги обращены на юг, то это к хорошей погоде, а если на север – к дождю⁴.

Табасаранцы считали, что если один из концов радуги обращен в сторону Мекки, то год будет благодатным. У рутульцев бытовала примета: если во время дождя появилась радуга, значит, дождь прекратится. Когда видели первую в году радугу, просили у Всевышнего благодати⁵.

Дагестанские азербайджанцы сс. Дарваг и Арак верили, что появление радуги после ненастья – к ясной погоде, к урожаю. Если радуга появилась со стороны восхода солнца – к счастливому, благодатному году, а если со стороны моря – к несчастливому году (с. Дарваг). Если же она раскинулась вокруг солнца – к кровопролитию, к войне (с. Цанак). Если один конец радуги находится в реке, значит, она пьет воду⁶.

¹ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19. С. 104-105.

² Курбанов М.Ю. Сюргинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1997 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 857. Л. 234.

³ Курбанов М.Ю. Буркун-Дарго... Л. 62.

⁴ Там же.

⁵ Булатова А.Г. Рутульцы в XIX – начале XX в.: Историко-этнографическое исследование. М., 2003. С.63-64.

⁶ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 97.

У русских повсеместно полагали, что после появления радуги прекращается дождь. «Радуга – это насос для воды; она во время дождя опускается концами в море и вбирает в себя воду, – через это является на землю дождь»¹. «Радуга-дуга! Не пей нашу воду! – кричат ей ребятишки, по общему поверью, будто радуга воду набирает»². «Если в туче дождевой крутая радуга – к ведру, полагая – к сильному продолжительному дождю»³. В отношении этого атмосферного явления в русском языке существовало благочестивое выражение «Божье знамя – радуга»⁴.

В аграрных обрядах народов Дагестана большое значение придавали символике красок радуги, и по преобладанию того или иного цвета судили об урожае в предстоящем году. Так, у андалальцев с. Шулани и даргинцев-мегебцев существовала примета, что если в радуге преобладает зеленый цвет, то это к хорошему урожаю, а если красный – к засухе. В с. Кудали считали, что если в радуге преобладает зеленый цвет, то это к хорошему травостоя, если желтый цвет – к хорошему урожаю кукурузы, если красный – к урожаю свеклы⁵.

В соответствии с верованиями каратинцев, если один конец радуги находится в воде, значит это к дождю, к богатому урожаю. Если в радуге преобладает зеленый цвет – к хорошему урожаю, а если красный – к засухе. У лезгин также существовали приметы подобного рода: «Если в радуге превалирует красный цвет, жди богатого урожая»; «если в радуге превалирует желтый цвет, то это к обильному урожаю ячменя»⁶.

У табасаранцев дети при появлении радуги выбирали цвета: «Гъатху дяхнар узуз, чру мавар узуз!» («Желтые нивы мне, зеленый атлас мне!»), «Гъатхув узуз, чрув узуз!» («Чур, мне желтый, а мне – зеленый!»). Алый цвет («элвен») – цвет огня, засухи никто не выбирал⁷.

¹ Юшин Г. Верования русского народа в Ливенском уезде Орловской губернии // ЭО, 1901. № 1. С. 164.

² Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1991. Т.4. С. 8.

³ Бурцев А.Е. Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2. С. 172.

⁴ Летясова Т.В., Романова Н.Н., Филиппов А.В. Понятия духовной сферы: Краткий словарь. М.: Флинта: Наука, 2006. С. 149.

⁵ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 104.

⁶ Бедолов Ф.А. Язычество лезгин. С. 56.

⁷ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С. 10-11.

Выбирали цвета радуги и дети в даргинском с. Мегеб¹. У хунзахцев дети при появлении радуги также выбирали цвета:

Дие гГурчинаб кьер (алжаналгул кьер)!

Дие хъахИлаб кьер (зобал кьер)!

Дие багIараб кьер (жужахIалгул, Илбисалгул кьер)!

Мне зеленый цвет (цвет рая)!

А мне – голубой цвет (цвет неба)!

Тебе – красный цвет (цвет ада, дьявола)!²

У аварцев-гидатлинцев с. Мачада дети при появлении радуги распевали песенку следующего содержания:

Нуралгул хIуби, Радужный столб,

хIежсалгул михь, голубь хаджа,

де – ажан! мне – рай!³

У кумыков по цветам радуги гадали, какой будет урожай в предстоящем году, и, первый, увидевший радугу, быстро произносил, пока не произнесли другие рядом: «ккызыл магъа» («красное мое»), что означало «урожай, богатство мне»⁴. Разноцветная дугообразная лента воспринималась кумыками как сочетание хлебных злаков, засеянных в поле. Если весной в радуге преобладал красный цвет, народ ждал много пшеницы, если преобладал желтый цвет – много ячменя, если зеленый – много кукурузы⁵. Дагестанские азербайджанцы считали, что если в радуге преобладает красный цвет – это к большому урожаю зерновых, желтый – к засухе, зеленый – к обильным дождям (с. Арак), красный – к хорошему урожаю пшеницы, синий – к урожаю ячменя (с. Зиль)⁶. У терекеменцев цвета радуги также связывали с урожаем зерновых культур. Если на радуге шире была полоса красного цвета, то считалось, что самый высокий урожай

¹ Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев // Научное обозрение: Сборник статей Ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып. 7. С. 119.

² Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 52.

³ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 70.

⁴ Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 28.

⁵ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. С. 329.

⁶ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 97.

даст пшеница, если больше желтого – то большим будет урожай риса и кукурузы¹.

Определенные мифологические представления были связаны с концами радуги. Так, каратинцы с. Тукита полагали, что если сумеешь поймать конец радуги, то получишь от Всевышнего благодать. По верованиям аварцев сс. Чох, Гочоб, Урада, Мачада, если разрыть то место, куда упираются концы радуги, найдешь золотые ножницы². У хунзахцев существовали представления, что под концами радуги находятся золотые ножницы (повсеместно), золотой топор (с. Геничутль), клад (с. Гортколо). Взрослые при появлении радуги отправляли к ней девочек искать золотые ножницы (сс. Гортколо, Харрахи), что опосредствованно определяет пол этого персонафицируемого атмосферного явления. Правда в это определение пола не совсем вписываются представления жителей с. Геничутль о том, что будто бы под концами радуги находится золотой топор (мужской атрибут)³.

Аварцы других субэтносов и этнических групп также считали, что под концами радуги находятся золотые ножницы (каратинцы), деньги (гидатлинцы с. Урада), золото (койсубулинцы, андалальцы и гидатлинцы), золото и серебро (андалальцы с. Кудали), ступка и пестик (койсубулинцы), драгоценности (гидатлинцы).

У годоберинцев бытовало поверье, что если в момент появления радуги человек, задержав дыхание, успеет добежать до нее и встать под ее дугу, то вскоре он найдет золотые ножницы⁴. Даргинцы также считали, что у основания радуги находятся клад с золотом, золотые ножницы или золотые ступка и пестик, и тот, кто завладеет ими, станет богатым и счастливым⁵.

Даргинцы с. Мегеб полагали, что у основания радуги находятся золотая ступка и серебряный пестик⁶. Интересно отметить в этой связи, что у цудахарцев на свадьбе имелся обычай «навесить ступку с пестиком», когда сразу же после танца жениха и невесты, на младшего брата жениха с шутками и смехом неожиданно набрасывали своеобразное «ожерелье» – связку из кухонной утвари. Это было

¹ Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы... С. 197.

² Чиркин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. С. 78.

³ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 52.

⁴ Аглимова Б.М., Лузуев С.А. Годоберинцы... С. 169-170.

⁵ Халипаева М.Р. Формы космогонических представлений и верований... С. 36.

⁶ Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев. С. 119.

своеобразным намеком на то, что следующая очередь жениться за ним¹.

По верованию рутульцев с. Ихрек, чтобы исполнилось желание, надо было пойти после дождя к основанию радуги, где якобы можно найти драгоценную вещь или исполнение своих желаний². Они также считали, что под обоими концами радуги можно найти клад, если до них дойти³. У табасаранцев также существовали представления о том, что концы радуги упираются в клад (с. Верхний Ярак), клад с золотом (с. Хив), золото (с. Чувек), золотое кольцо (с. Межпюль), драгоценные камни (с. Хоредж), ожерелье (с. Фурдаг, Кужник, Ха-раг)⁴.

Кумыки тоже верили, «что оба конца радуги *джая* опираются на большой клад и тот, кто достигнет конца, завладеет им»⁵, «что в подземелье находится клад *Энем* (Бабы Яги), который она зорко охраняет с неба. Тот, кто сумеет проникнуть в этот мир и победить *Энем*, будет первым богачом в мире»⁶. По представлениям терекеменцев, там, где начинается радуга, должен был быть клад Бабы-Яги, но этот клад они считали недоступным⁷.

У многих народов Дагестана с появлением радуги связывались исполнение желаний, надежды на лучшее будущее. Так, гьдатлинцы представляли радугу в виде моста, с которым человек связывал осуществление своих желаний. Хунзахцы и каратинцы верили, что если в момент появления радуги загадать желание, оно исполнится.

Исходя из веры в то, что появление радуги – к благополучию, избобилипо, аварцы с. Зубутли в течение трех дней искали радугу, когда рождались разнополые близнецы. Если ее находили, то считали, что близнецы будут здоровыми, жизнь их будет долгой, обеспеченной, а в противном случае один из них может умереть или они могут вырасти хилыми. Связь нахождения радуги с будущим близнецов, возможно, восходит к определенному семантическому смыслу каж-

лого из ее цветов, исходя из чего, люди полагали, что жизнь новорожденных будет соответственно яркой, богатой, интересной¹.

У койсубулинцев в этой связи существовали некоторые приметы. Если в момент рождения ребенка на небе появилась радуга, считали, что он угоден Богу и с малышом связывали большие надежды на будущее. Если в момент смерти человека шел мелкий дождь, и на небе была радуга, значит, покойник попадет в рай².

Андалальцы при появлении радуги загадывали желание (с. Шулани), так как, верили, что оно исполнится (с. Чох). Существовало представление, что если в момент смерти человека появилась радуга, значит, он был безгрешным (с. Ругуджа). Если же радуга появилась после смерти человека, значит, он попадет в рай (с. Чох)³.

Хунзахцы считали, что если в момент смерти человека моросит мелкий дождь («земля и небо плачут», «это слезы ангелов»), и на небе появились солнце и радуга, значит, этот человек при жизни был безгрешен и после смерти попадет в рай (с. Обода, Гонох, Гозолоколо). Полагали также, что если радуга раскинется над чьим-либо домом, то с его обитателей смоятся грехи (с. Гозолоколо)⁴. Каратинцы также считали, что если в момент смерти человека на небе появилась радуга, значит, он попадет в рай.

Дагестанские азербайджанцы тоже полагали, что если при появлении радуги загадать желание – оно исполнится (с. Ерсй). Если в момент рождения ребенка появилась радуга – жизнь у него будет счастливой (с. Дарваг). Если же в момент смерти человека на небе оказалась радуга – значит, он попадет в рай (с. Зиль).

Несмотря на то, что с радугой связан ряд позитивных примет и сама она считалась предвестницей хорошей погоды, обильного урожая и т.п., некоторые дагестанские народы опасались ее. Так, гинухцы считали, что появление радуги не предвещает добра. Люди остерегались попасть под радугу: это могло привести к болезням и смерти. У них имелось верование, что если беременная женщина окажется под радугой, то ребенок родится с какими-нибудь отличительными знаками на теле (например, с большими белыми пятнами)⁵. Ви-

¹ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Брак и свадебные обряды даргинцев-цудахарцев с. Куппа. С. 15.

² Халидова М.Р. Формы космогонических представлений и верований... С. 36.

³ Булатова А.Г. Рутульцы... С. 64.

⁴ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 9.

⁵ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. С. 329.

⁶ Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь и календарные обряды кумыков. Махачкала, 1989. С. 47.

⁷ Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы... С. 197.

¹ Халидова М.Р. Формы космогонических представлений и верований... С. 36-37.

² Алиев М.О., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев // Обозреватель-Observer. М., 2007. № 12. С. 112.

³ Алиев М.О., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 104.

⁴ Сефербеков Р.И., Шигабудина Д.М. Мифологические персонажи... С. 53.

⁵ Ризаханова М.Ш. Гинухцы... С. 102.

димо, имея в виду этот негативный аспект в верованиях о радуге, у хунзахцев человек, неожиданно увидевший радугу, должен был тотчас произнести: «К добру!» («Льикалге батаги!»)¹. У каратинцев при виде внезапно появившейся радуги было принято желать себе достатка и загадывать желание с уверенностью, что оно исполнится. Примечательно одно из названий радуги у буркун-даргинцев – «Новая могила»². Значительная часть лезгин, особенно старшего поколения, рассматривают радугу как явление, способное навредить человеку. При виде радуги лезгины избегали проходить под ней, ибо считали, что она может убить человека, вселившись в его тело. Если на теле человека появлялась особая рода сыпь, то считали, что *Яргъи рупи* вселилась в его тело, и когда продольные полоски сыпи сойдутся, человек умрет³.

Эти воззрения на радугу у гинухцев, хунзахцев, буркун-даргинцев и лезгин перекликаются с подобными представлениями у абхазов. «Бог радуги страшно мстителен: он носится в облаках и всякого, кто только прогрешит перед ним, наказывает строго – кого смертью, кого болезнью. Чтобы не заслужить гнева его, абхаз не черпает воды, когда радугою окрашено небо, не умывается, вообще остерегается воды», – писал Н.С. Джанашиа⁴. «Долговременная желтизна лица, расслабление организма, неустойчивость в характере – все это абхазец приписывает тому, что большой зашел в воду в тот самый момент, когда из нее лила радуга», – отмечал М. Джанашвили⁵. Особенно подробные сведения о верованиях абхазов, связанных с радугой, оставил Г.Ф. Чурсин. Он писал: «По представлениям абхазов, если человек близко подойдет к радуге, он заболит и сможет излечиться лишь после того, как помолится радуге (сел. Атара, Кодорский уезд). По другим представлениям, радуга представляется абхамам пьющей воду из реки. Полагают, что если в той воде, откуда пьет радуга, искупаться, тело станет пятнистым (сел. Калдахвара). На радугу нельзя показывать пальцем, в противном случае палец высохнет (Гудаутский уезд) или ногти почернеют и отвалятся (Ко-

дорский уезд)»¹. Кстати, у абхазов существовала и особая «церемония в честь радуги»².

В скандинавских странах и некоторых графствах Англии полагали, что радуга – это мост для душ, уходящих на небеса и связывали ее с приметой близкой смерти. «Отогнать радугу – значит пролить чью-то жизнь; вот почему дети из северных графств складывают крестики, чтобы «откреститься от радуги». В Австрии и кое-где в Германии до сих пор считается, что души умерших детей поднимаются на небеса по радуге»³.

Отдельные названия («Мост ангелов» – чародинцы), представления (гидатлинцы) и приметы (койсубулинцы) связаны с отождествлением радуги и моста. У лезгин тоже есть представление о радуге как о «Девушке (хозяйке) длинного моста» («Яргъи муькун рупи»)»⁴. По некоторым верованиям табасаранцев, радуга – это мост, соединяющий Бога с землей (с. Нижний Ярак), мост, на котором встретятся потерявшие друг друга сестра и брат (солнце и луна?), если найдут концы радуги (с. Лака)⁵. Интересно отметить в этой связи, что трактовка моста, как образа «связи между разными точками сакрального пространства»⁶, присуща и другим мировым мифологиям⁷.

Ряд верований народов Дагестана связан с прохождением под радугой. Так, сюргинцы⁸ и табасаранцы полагали, что если мужчине удастся пройти под радугой, то он превратится в женщину и наоборот. Буркун-даргинцы считали, что если сумеешь пройти под радугой, станешь богатым (с. Худуц), волосы поседеют (с. Ашты), мужчина обратится в женщину и наоборот (с. Кунки)⁹. У табасаранцев существовало представление о том, что, если пройдешь под радугой, станешь богатым (с. Фурдаг, Ляхля, Кулик), желания исполнятся (с. Зирдаг), попадешь в рай (с. Кужник), мужчина превратится в *пьяглевана* («канатоходца»)»¹⁰ (с. Уртиль), бесплодный мужчина выздоровеет (с. Лака), женщина забеременеет (повсеместно), а родившийся у

¹ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 52-53.

² Курбанов М.Ю. Буркун-Дарго... Л. 63.

³ Ризханова М.Ш. Духовная культура лезгин. 20-90-е гг. XX в. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 1020, Л. 134.

⁴ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 56-57.

⁵ Джанашвили М. Абхазия и абхазцы, С. 42; см. также: Зухба С.Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 50-51.

¹ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 155-156.

² Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. С. 42.

³ Энциклопедия суеверий. С. 364.

⁴ Бабалов Ф.А. Язычество лезгин. С. 123.

⁵ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 9.

⁶ Топоров В.Н. Мост // Мифы народов мира. Т. 2. С. 176.

⁷ См.: Энциклопедия суеверий. С. 363-364.

⁸ Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы... С. 178.

⁹ Курбанов М.Ю. Буркун-Дарго... Л. 62.

¹⁰ Первоначально это персидское слово означало «парфянин», а затем – «богатырь».

нее ребенок будет угоден Богу (с. 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 в момент представления мешало и отвлекало их, увеличивая риск сорваться с каната, а возможно, из суеверного страха, что бездетная унесет с собой частицу их удачи, везения, силы и удали¹.

Сходные верования существовали и у других народов Северного Кавказа. Так, по представлениям карачаевцев, если женщина сумеет перепрыгнуть через радугу — *Тейри Къылыч* («Сабля Тейри»), она превратится в мужчину или у нее родится сын².

Из представлений, что радуга — это канат, мост, переброшенный по небу, и что прохождение под радугой обеспечивает переход в иное состояние, следует, на наш взгляд, то, что она рассматривалась (наряду с порогом, мостом, рекой, зеркалом и т.д.) и как граница между мирами: этот мир — тот мир (зарадужье)³. Такое же представление о радуге, рассматривающее ее в качестве преобразования, встречи Неба с Землей, моста или границы между миром и раем, трона бога Неба, встречается и у других народов мира⁴.

Анализ представленного материала свидетельствует о том, что в соответствии с мифологическими представлениями народов Дагестана, радуга олицетворялась в различных ипостасях, классифицируемых нами следующим образом:

1. Антропоморфная персонификация радуги: Длинная (высокая, долговязая) девушка (лезг., таб.); Девушка (хозяйка) длинного моста (лезг.); возможно, *Северка(н)* (таб.). Вероятно, представления о *Длинной девушке*, как одной из ипостасей *Богини-матери*, сложились у лезгин и табасаранцев в период существования пралезгинской этноязыковой общности⁵. То, что радуга (а в прошлом, вероятно, и другие небесные светила и атмосферные явления) выступает в женском облике, свидетельствует об архаичности данного мифологиче-

¹ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 9.

² Чурсин Г.Ф. Обычай и предрассудки карачаевцев (отношение к женщине) // Кавказ. 1903. № 24; Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри... С. 164.

³ Сефербеков Р.И. О персонификации радуги у народов Дагестана // Народы Дагестана. Этнос и политика. Махачкала, 2003. № 6. С. 35.

⁴ См.: Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 267.

⁵ Сефербеков Р.И. Табасаранско-лезгинские мифологические параллели // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 2000. Вып. 3. С. 241.

ского персонажа, возникшего, по всей видимости, в эпоху первобытной общины, когда «верховным божеством было женское божество»¹.

Персонификация радуги во многих лезгинских селениях в мужском облике (*Хваисамжам*), на наш взгляд, более позднее явление.

2. Радуга как атрибут (оружие) верховного Бога пантеона: Лук бога *Цюб* (анд.), Лук, Половник-стрела (андалал.), Лук бога *Тенгри* (жум), Лука стрела (таб.), Стрела лука, Лук, Лукообразная, Лук *Ал-Уаха*, Лук *Хасана* и *Хусейна* (даг. азерб.), Золотой топор (хунз.), Меч (харат.).

Рассматривая цикл мифов о чудесном мече (меч как символ огня, солнца и неба), Я.В. Чеснов пишет: «Эти широко распространенные в мире сюжеты возникают там, где имеются раннеклассовые государственные образования»².

К ним же, вероятно, можно отнести и почитание меча, легендарно связываемого с именем героя-исламизатора Абуमुслима³, в аварском селении Чох⁴ и табасаранском селении Чурдаф⁵. Таким образом, можно констатировать, что представления о радуге как атрибуте (оружии) верховного Бога сложились в эпоху формирования раннеклассового общества. Представление о радуге как о Луке *Бабы-Яги* (кум., терекм.) сложилось, на наш взгляд, в переходный от первобытного общества к классовому период, и связан с переоценкой роли верховных божеств пантеона⁶. В данном случае *Баба-Яга*, как считаем, рассматривается как негативная (с переходом к классовому обществу) ипостась (в противовес *Богу-отцу*) *Богини-матери*.

¹ Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 2. С. 35.

² Чеснов Я.В. Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970. С. 95.

³ См.: Бобровников В.О., Сефербеков Р.И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абаши, В.О. Бобровников. М.: Вост. лит., 2003. С. 164-214.

⁴ Саранашов О. (и Барсов А.). Аул Чох. С. 9; Шиплинг Е.М. Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1946. № 1. С. 32-34.

⁵ Сефербеков Р.И. Из истории одного земледельческого культа табасаранцев // Иран и Кавказ: Труды Кавказского центра иранистики. Тегеран, 1997. Т. 1. С. 93-96.

⁶ Сефербеков Р.И. О роли этногенетических процессов в формировании пантеона и пандемонима дагестанцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2004. № 1. С. 144.

Интересно отметить в этой связи, что «символами богини-матери *Умай* у хакасов были лук и стрела, веретено, бронзовая пуговица и раковина каури на нитке»¹.

Представления о радуге как о Луке *Аллаха* и Луке *Хасана* и *Хусейна* без сомнения сложились под влиянием ислама, заменившего имена языческих мифологических персонажей именами Всевышнего и святых мучеников.

3. Радуга как образ связи разных точек сакрального пространства: Дуга бога *Цюб* (анд.), Звездная дуга (чамалал.), Огненная дуга (карат.), Солнечный мост (хунз.), Мост ангелов (чарод.), Мост, с которым человек связывает осуществление своих желаний (гид.), Круг бога *Бечеда* (андалал.), Круг *Идбага* (дарг.), Небесная дуга (лак.), Девушка (хозяйка) длинного моста (лезг.), Мост, соединяющий Бога с землей (таб.), Мост, на котором встречаются потерявшие друг друга брат и сестра (таб.), Пояс неба (даг.азерб.), Радужный столб (гид.), Дождевая палка (дарг.).

В большинстве приведенных примеров (дуга, мост) радуга трактуется как небесный мост, открывающий «путь из старого пространства и времени к новому, из одного цикла в другой, как бы из одной жизни в другую, новую»². Иногда мост направлен не по горизонтали, а по вертикали (Радужный столб, Дождевая палка) «и соединяет землю с небом», «человека с богом, низ с верхом»³. В этом контексте мост соотносится и изофункционален *древу мировому* – мифопоэтическому образу, воплощающему универсальную концепцию мира. Особая роль древа мирового определяется тем, что оно (как и мост) «выступает как посредствующее звено между вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом) и является местом их пересечения»⁴.

Отмечая значимость шеста как символа «древа жизни» в мировоззрении древних осетин, В.С. Уарзиати пишет: «Представляется, что он существовал как элемент связи между оппозицией «верх/низ», подчеркивая вертикальное членение мира»⁵. Связывала небо и землю и прекрасная богиня радуги у греков – *Ирида*, которая

¹ Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири... С. 151.

² Топоров В.Н. Мост // Мифы народов мира. Т. 2. С. 177.

³ Там же.

⁴ Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 1. С. 405.

⁵ Уарзиати В.С. Флаг в семейной обрядности осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 118.

была вестницей богов. Ее изображали крылатой девушкой с жезлом глашатая и кувшином в руке. В этом кувшине она доставляла воду облакам¹.

Таким образом, как видно из представленного материала, с радугой у народов Дагестана были связаны многочисленные метеорологические и аграрные приметы и верования. Анализ ряда представлений, связанных с прохождением под радугой, позволил нам сделать вывод, что она рассматривалась и как граница между мирами. Негативное отношение к радуге у гинухцев, хунзахцев, буркундаргинцев и лезгин, вероятно, связано именно с ее пограничностью (этот мир – потусторонний мир)².

Мифологические представления о радуге у народов Дагестана имеют аналогии и параллели с подобными же представлениями у других народов Северного Кавказа и мира.

§ 3. Персонификация ветра

Определенное место в мифологических представлениях народов Горного Дагестана (аварцы, даргинцы, лакцы) и некоторых тюркоязычных народов равнинного Дагестана (ногайцы) занимал образ персонифицированного ветра – одной из стихийных сил природы, который в большинстве мировых мифологий символизировал «дух, живое дыхание вселенной»³. Для традиционного сознания, опиравшегося на опытное знание физиологии, дыхание было неотделимо от стихии движущегося воздуха – ветра⁴. Ветры как посланцы богов, а особенно вихри, могли указывать на присутствие божества⁵. Славяне олицетворяли ветры и бури как дыхание *Перуна-Сварожича*, сына прабога Неба⁶.

Народы Дагестана олицетворяли ветер в основном в образе «Матери ветров». Аварцы называли ее *Гьорол-эбел* («Мать ветров»)⁷, даргинцы-цудахарцы – *Щуорла Гяйша* («Ветряная Айша»)⁸

¹ Гусманов И.Г. Греческая мифология. Боги. С. 35.

² Сефербеков Р.И. Мифологический образ радуги в верованиях народов Дагестана // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2006. № 25. С. 71-76.

³ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 35.

⁴ Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири... С. 82.

⁵ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 35.

⁶ Франасьева А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 122.

⁷ Халилова М.Р. Мифологические образы... С. 102.

⁸ Самаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л. 194.

или *Щуорла Гяшура* («Ветряная Ашура»)¹, даргинцы-харбуццы – *ДагИла аба* («Мать ветров»)², даргинцы-мегебцы – *Буклумила Хаджеса*³, лакцы – *Чассажи*⁴, ногайцы – *Обур-кюртка* («Старуха-обжора»)⁵. Аварцы-андалальцы (сс. Бацада, Шулани) персонифицировали его в образе «Дочерей ветра» *Гьорол ясал*. Их представляли в виде красивых девушек с длинными распущенными волосами, охотящимися за красивыми мальчиками (с. Бацада)⁶. Интересно отметить, что у каратинцев с. Тукита имелись представления о «Матери ветра» *Мучулал ила* и «Отце ветра» *Мучулал дада*.

У народов Южного Дагестана (лезгины, табасаранцы и др.), видимо, под влиянием рано распространившегося у них ислама, этот персонаж, насколько нам известно, отсутствует. После принятия мусульманской религии образы многих языческих богов были поглощены или вытеснены образами исламских пророков, ангелов и святых со сходными функциями и характеристиками. Например, у табасаранцев «хозяйном ветров» был пророк *Ряад* («*Ряад-пейгьамбар* – микларин эйси»)⁷.

Влияние мусульманской религии чувствуется и в мифологических представлениях хунзахцев, у которых наряду с образом «Матери-ветров» *Гьорол эбел* хозяином ветров признавался ангел *Исрапил* (*Исрапил-малаик*) (с. Хунзах). Это влияние ислама на языческие представления о ветре наиболее наглядно просматривается в связи с кораническими сюжетами о самудилах (самудяне в мусульманской мифологии – один из «коренных», исчезнувших народов Аравии, которые не оценили милость к ним Аллаха и были за свои прегрешения уничтожены)⁸. Так, бытует вера, что на стыке весны и лета целую неделю дует ветер «самудилал», который разделяет весну и лето (с. Хунзах). Эта информация подтверждается сведениями М.Р. Халидовой, которая пишет: «По верованию народа, за семь дней до прихода весны (в конце марта) дуют сильные ветры («самудилазул

ри) – «ветры самудилов»). Согласно легендам, у самудилов была которую в с. Ботлих называют Ади, а в селении Хунзах – Бар-Азизат. Единый бог мусульман *Аллах* подверг мать самудилов, жестокоорную язычницу Бардул Азизат, самому жестокому наказанию: приковал ее к громадному железному столбу, возвышавшемуся на краю скалы. Высушенная ветрами и солнцем, она должна висеть на столбе до страшного суда»¹.

Возвращаясь к образу «Матери ветров» у хунзахцев, следует отметить, что в с. Тануси *Гьорол эбел* называли смерч, вихрь. В с. Харахи считали, что как раз таки внутри вихря и находится *Гьорол эбел* – женщина с длинными распущенными волосами, которая ставится оседлать «ветряного коня» (*гьорол чу*) и подняться на нем вверх, к небу. Впрочем, в с. Гортколо при смерче, вихре говорили: «Это дракон выходит из земли и устремляется к небу» («*Аздагьо бяхун уна зобалазде*»)².

Таким образом, как это видно из приведенного материала, хунзахцы персонифицировали ветер в зооморфной («ветряной конь», дракон) и антропоморфной (женщина с длинными распущенными волосами) ипостасях, что имеет аналогии и у других дагестанцев.

Во многих случаях источником для реконструкции образа «Матери ветров» служат формулы запугивания детей³. Так, аварцы-койсубулинцы в ветренную погоду пугали детей тем, что «Мать ветров придет!» («*Гьорол эбел ячине*»)⁴. Такими же словами («*Щуорла Гяшура придет!*» – «*Щуорла Гяшура лергунне сар!*») пугали детей даргинцы с. Куппа⁵. Аварцы-андалальцы с. Шулани запугивали непослушных детей тем, что «Дочери ветра придут!» («*Гьорол ясал рарина!*»). Аварцы-гидатлинцы запугивали детей следующими словами: *Гьорол эбел Ингуле егьина!* («Мать ветров *Ингуле* придет!»). Эта формула запугивания донесла до нас имя «Матери ветров» гидатлинцев – *Ингуле*. Гидатлинцы запугивали детей и по-иному: «*Гьорол чо бегьина мун хамле!*» («Придет ветряная лошадь тебя похитить!») (с. Урада). Интересно отметить, что лакцы называли ветер «шоевым конем Чассажи»⁶. Впрочем, «ветряной лошадейю» гидат-

¹ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С. 119.

² Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбуццы: История и культура. С. 228.

³ Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев. С. 119.

⁴ Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. С. 80.

⁵ Халидова М.Р. Мифологические образы... С. 102-103.

⁶ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 105.

⁷ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 11.

⁸ Пиотровский М.Б. Самуд // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 479.

¹ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 72.

² Сефербеков Р.И., Шигабулинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 54.

³ Сефербеков Р.И. Бранные выражения и формулы запугивания как источник по реконструкции мифологических персонажей народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-казахские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 115.

⁴ Шиев М.О., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев. С. 115.

⁵ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С. 119.

⁶ См.: Халидова М.Р. Мифологические образы... С. 103.

линцы (хунзахцы, андалальцы и др.) называют и детскую игрушку типа вертушки, озорных и шустрых детей, а также болтунов, лгунов, хвастунов и дающих пустые обещания. У каратинцев таких людей называли «ветряная мельница» («мучулап гьобо»).

В ветреную погоду гидатлинцы детям иногда в шутку говорили: «Энге, гьорол гордо кьай!» («Иди, закрой ветряное окно!») (с. Мачада). В с. Тлях при сильном ветре сетовали: «Найти бы ветряной вход («гьорол кIалтIу») и закрыть его». В с. Урада имелось представление о «ветряном рте» («гьорол кIал»)¹.

Несмотря на неприятности и ущерб, наносимые сильным ветром, ругать его и плохо говорить о нем у андалальцев, а также у годоберинцев², гидатлинцев, каратинцев и др. было нельзя: «это грех», «ветер — это к добру» (с. Бацада). При сильном ветре андалальцы говорили: «Гьорол ясал расанданал руго» («Дочери ветра танцуют») (с. Шулани), «Гьорол ясал рельенал руго» («Дочери ветра идут») (с. Бацада) и несколько раз приговаривали: «ЛъикIалье батайги!» («Пусть будет к добру!») (с. Ругуджа).

Хунзахцы расценивали сильный ветер как божье предначертание («Аллагьасул хIукму»). Существовало представление, что сильный ветер уносит беды и несчастья (с. Харахи). Как и у андалальцев, при сильном ветре пожилые женщины приговаривали: «ЛъикIалье батайги! Рохалий батайги!» («К добру! К радости!»). Они читали молитву («дугIа») и обращались к *Аллаху* со следующими словами: «Спаси нас от бедствий ветра!» («Гьорол балагьалдаса цIунаги!») (с. Батлаич), «Пусть уберезжет от больших бед!» («КIудиял балагьал нахъ чIвараб батайги!») (с. Гортколо), «Ветру, который подчиняется твоей воле, дай терпения, *Аллах!*» («Дур гьурман ккураб гьорое сабру кье, *Аллагь!*») (с. Гонох), «Дай, *Аллах*, чтобы после этого ветра ничего плохого не было! Не злись на нас, *Аллах!*» («Я, *Аллагь*, гьаб балагьалда хадуб погйги бачIунгеги! НижетIа дур цIам бахъунгеги, *Аллагь!*») (с. Хунзах)³.

У андалальцев с. Чох в 1930-х годах дети при сильном ветре, по просьбе старших, исполняли песенку следующего содержания:

Пуге, пуге, гьури! Не дуй, не дуй, ветер!
Дурго гьамал чIахъаги! Да здравствуют дети твои!

¹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 70.

² Любезное сообщение уроженки с. Годобери Ботлихского района Зульфий Асадулаевой. 1974 года рождения.

³ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 55-56.

Гьорол эбел, Алтымаз. Мать ветров, Алтымаз.

Алтымазги чIахъаги! Да здравствует и Алтымаз!

И эта детская песенка донесла до нас имя «Матери ветров»

Аварцев с. Чох — Алтымаз.

В этом же селении для того, чтобы остановить ураганный ветер за порогом входной двери (граница миров) ставили еду — угощение для «Матери ветров» для того, чтобы она прекратила свои разрушительные действия. В соседнем с. Ругуджа жители изготавливали из тряпок куклу, которую набивали землей или песком. Из соломы делали волосы и поджигали их во время обряда изгнания «Матери ветров»². Видимо, кукла в этом обряде олицетворяла «Мать ветров». Утрата ее волос при их сжигании, видимо, должна была приостановить сильный ветер. Вероятно, волосы, развевающиеся на сильном ветру, в мифологизированном сознании горцев Дагестана представлялись важным атрибутом³, характеризующим персонаж «Мать ветров».

Аварцы-чародинцы и андалальцы с. Чох при сильном ветре бросали вверх иголку с ниткой, чтобы зашить мешок «Матери ветров». Следует отметить, что иголка с ниткой, как и все другое, связанное с пряжением и ткачеством, являлись одним из атрибутов *Великой Божьей-матери*⁵.

Аварцы сс. Годобери⁶, Зубутли⁷ и Чох, чтобы приостановить ураганный ветер бросали по ветру сбритые волосы первенца, хранящие в доме. «Как известно, для древних людей волосы, тем более волосы первенца, были священны и наделены особой силой. Видимо, исходя из этого представления, люди и прибегали к магическому способу волос, чтобы приостановить штормовые ветры»⁸. Делалось это

¹ Любезное сообщение уроженки с. Чох Гунибского района Муслимат Патаховой, 1928 года рождения.

² Шигабудинов Д.М. Образ «Матери ветров» у аварцев // Научное обозрение: Сборник статей Ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып. 5. С. 101.

³ См.: Черцеев А.М. О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 52-59.

⁴ Шигабудинов Д.М. Мифологические образы... С. 103.

⁵ См.: Голан А. Миф и символ. С. 171; Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 34.

⁶ Черцеев Г.А. Доисламские религиозные верования у народов Нагорного Дагестана в XIX в. (Аварцы). Л. 22.

⁷ Шигабудинов Д.М. Мифологические образы... С. 103.

⁸ Там же.

и, «видимо, для того, чтобы удлинить жизнь ребенка настолько, насколько далеко уносил волосы ветер»¹.

Нельзя не исключать и того, что данный обычай, на наш взгляд, был своеобразным жертвоприношением «Матери ветров» с целью побудить ее прекратить сильный ветер, ибо «волосы в поверьях народов всего мира метафорически замещают голову и, следовательно, самого человека»².

Обряд прекращения ветра зафиксирован и у сулакских ногайцев. Видимо, это было связано с их основной хозяйственной деятельностью – рыболовством. Ветер мешал рыбакам выходить в море. Для этого обряда сулакские ногайцы использовали шерсть барана, пожертвованного на *Курбан-байрам*. Во время сильного ветра клоки шерсти сжигали, а пепел развеивали по ветру. Считали, что после этого действия ветер постепенно стихнет»³.

У харбукцев «Мать ветров» была богиней зла. Она имела нескольких сыновей, из которых лишь младший сын *Цуэри* («Легкий ветерок») был добр к людям⁴.

Хозяйку ветров лакцы представляли в виде антропоморфного существа *Чассажи*. Ее образ сохранился в сказочном эпосе лакцев. Она, по представлениям лакцев, была старой женщиной с длинными растрепанными волосами, обитающей в уединенном безлюдном месте, в собственном доме. По поверью лакцев, она справедливое божество, расположенное к обездоленным, обиженным и униженным сиротам и беспощадное к лентяям, тунеядцам. Обидевшись на людей за их пагубные действия, *Чассажи* насылает на них ветер, который сметает все на своем пути, иссушает землю. *Чассажи* называют еще ветряной *Чассажи*, царицей ветров. Чтобы умилостивить ее, необходимо было растопить на огне сало жертвенного барана или другого животного, зарезанного в праздник *курбан-байрам* и «создать запах» («кьянкь дуккан дан»). Жители некоторых аулов Кулинского района владыкой ветра считали «ветряного мужчину» *мурчал адимина*⁵.

У лакцев с. Балхар С.А. Лугуевым зафиксирован мифологический персонаж *Бахь-балу*, связанный со стихией ветра: «Это полуви-

димый, являющийся как абрис, силуэт, круторогий, огромный, с бычьими рогами, баран. Появляется во время пурги, урагана, ливневых дождей. Он разметает стога, рушит дома и хозяйственные постройки. Как только первый, кто увидел этот силуэт, воскликнет: «Бахь-балу», он исчезает. Произнести это восклицание, не видя силуэта, значило, якобы, вызвать его. Чтобы *Бахь-балу* не гневался, следовало с самого начала разбушевавшейся стихии делать жертвенные раздачи (мукой, зерном, солью и др.) и читать молитвы»¹.

И в данном случае, вероятно, речь идет о зооморфной ипостаси, в которой мыслился ветер у лакцев с. Балхар.

По мифологическим представлениям ногайцев, «ветер на земле производит *Обур-куртка* (волшебница-старуха), имеющая постоянное местопребывание на востоке; она, по желанию своему, переносится незримо для нас в различные концы земного пространства. Волшебница эта в свете занимает средину между Божеством и злыми духами, т.е. она не так добра, как Божество, но и не так зла, как нечистые духи: она делает человечеству и добро, и зло. Если *Обур-куртка* дует не более трех дней, то это она очищает воздух от вредных испарений, накопившихся в нем от гнилых болот и других нечистых мест, а если дует дольше, то это она делает уже в шуме, недовольная родом человеческим, и в таком состоянии она иногда своими ураганами причиняет людям страшный вред и громадные опустошения. Кроме того, она в своем ожесточении даже набрасывается на солнце и луну, закрывая собою их благодетельный свет от людей и всего живущего на земле»².

С этим мифологическим персонажем у ногайцев были связаны и проклятия: «Пусть *Обур-куртка* заберет! Пусть *Обур-куртка* съест!»³.

Связан с ветром и другой мифологический персонаж ногайцев – *Сазаган*. Он всегда появляется с сильным ветром, нагоняет тучи, молнии, дождь. Во время грозы *Сазаган* может вырвать деревья с корнем, разрушать строения. Хвост его якобы касается земли и разрезает его. Голова *Сазагана* имеет разветвленные рога и напоминает оленя»⁴.

¹ Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования... Л. 22.

² Энциклопедия суевий. С. 79.

³ Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев... С. 113.

⁴ Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. С. 228.

⁵ Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. С. 80; см. также: Он же. Чассажи // Мифы народов мира. Т. 2. С. 625.

Лугуев С.А. Балхарцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1997 г. Ф. ИИАЭ, ф. 3. Оп. 3. Д. 859. Л. 289.
Циников М. Поверья ногайцев // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. С. 5-6.
Лугуева М.Р. Мифологические образы... С. 104.
Халилов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев. С. 125; Он же. Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры. С. 402.

Такое же отношение к стихии ветра имеет и демон *Елмауз*. Он бывает мужского и женского рода, антропоморфен, имеет огромный нос и рот. *Елмауз* прожорлив, любит есть людей. Если ему нечего есть, он втягивает в себя ветер («ел»), поэтому его будто-бы и называют *Елмауз*. Его называют хозяином ветра (*ел иеси*)¹.

О связи ветра с мифическими чудовищами и земноводными свидетельствует и лезгинская примета: «Если поднять с земли дохлую змею, то жди сильного ветра»².

Образ «Матери ветров» проник и в сказки. В них обычно мачеха посылает падчерицу к «Матери ветров» за клубком шерсти, которую унесла черная туча. В сказку, таким образом, вводится мифологический персонаж «Мать ветров», который олицетворяет враждебные людям силы. На позднейшей стадии развития сказка о «Матери ветров» переосмысливается в рассказ, в котором ее образ отождествляется с демоническим персонажем. Так, в аварском рассказе «Мать ветров» она выступает как злая враждебная сила, в облике женщины с распущенными волосами, в изорванной одежде. Мачеха посылает в место обитания «Матери ветров» мальчика-пасынка, который после встречи с нею тяжело заболевает. В сказках, как правило, мифические силы покровительствуют гонимым и преследуемым, одаривают их богатством и даже властью над теми, от кого зависят. Здесь же «Мать ветров» не щадит несчастного мальчика. Изменение функции сказки приводит к трансформации жанра – сказка превращается в демонологический рассказ³.

Таким образом, можно сделать вывод, что персонификация одной из стихийных сил природы – ветра в зооморфной и антропоморфной ипостасях сложилась у народов Горного и равнинного Дагестана в глубокой древности, в эпоху первобытного общества с его культом природы. Источником для реконструкции образа «Матери ветров» служат мифологические сюжеты, лексика и фразеология, тексты обрядовых песен, детские обряды (редукция былых взрослых обрядов), донесшие до нас в некоторых случаях имена (*Ингуле*, *Алтымаз* и т.д.) «Матери ветров» у отдельных дагестанских народов.

На наш взгляд, «Мать ветров» является одной из ипостасей *Великой Богини-матери* – сложного амбивалентного образа («Великая

¹ Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев... Л. 70; Керейтов Р.Х. Ногайцы... С. 384.

² Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С. 58.

³ Халидова М.Р. Мифологические образы... С. 104-105.

Мать может быть либо подательницей благ и защитницей, либо злой и приносящей разрушения»¹).

«Мать ветров» представляет не созидательный, а разрушительный аспект ее образа, ибо ветер связан с хаосом, а в противопоставлении космоса и хаоса (культурного и дикого, доброго и злого, позитивного и негативного) «первый член указанных противопоставлений почти повсеместно перекодируется как «мужское начало», а второй – как «женское начало»².

С распадом первобытного общества и зарождением раннеклассовых отношений образ «Матери ветров» трансформируется в мужской (лакцы-кулинцы), а чаще всего – демонологический персонаж сказок и рассказов.

Существовал этот образ в мифологических представлениях других народов Северного Кавказа³ и мира. Так, у вайнахов были известны *Дардзаньниг* (букв. «Мать выюг») и *Фурке* (*Фуркие*)⁴ или *Фурки*⁵ – богиня ветров. По верованиям чеченцев и ингушей, записанным Б.К. Далгат, местом пребывания *Дардза-няниг* была вершина Казбека. «Она имела семерых сыновей, которые покинули ее и ушли на небо; это Большая Медведица, которая называется Дардзакуангич («Выюгины сыновья»). Сама она сидит на снежной вершине Казбека (по чеченски Бешлам-корт). У нее постоянно горят три голых дерева. Она имеет неистощимый хлеб и такую же вареную ляжку барана; съеденное богиней снова возобновляется»⁶. Приведенное сказание, существующее в нескольких вариантах, в одном из которых «Мать выюг» является женой языческого бога *Тга* (*Тха*), М.А. Матиев относит к «древнейшему пласту ингушской Нартиады»⁷.

Наряду с «Матерью выюг» у чеченцев и ингушей имелась и «Мать ветров», на что указывал Б.К. Далгат: «Из других богов природы можно указать еще на Мать ветров. По велению Бога, она поднимает страшную бурю и разносит добро согревших смертных, Вет-

¹ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 91.

² Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. Т. 1. С. 180.

³ См.: Сефербеков Р.И., Татиева З.Б. Мифологический образ «Матери ветров» в верованиях народов Северного Кавказа // Материалы международной научной конференции «Кавказ: Археология и этнология». Шамкир, 11-12 сентября 2008 г. Баку, 2009. С. 373-376.

⁴ Далатов И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 290, 320.

⁵ Мешеряев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков... С. 70.

⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 162.

⁷ Матиев М.А. Мифологическая основа ингушского сказания «Семь сыновей выюги» // Вопросы истории Ингушетии: Исследования и материалы. Магас, 2007. Вып. 6. С. 76.

ры в горах имеют большое значение. Ингуши обоготворяют их, и в рабочую пору еженедельно, в понедельник, день, посвященный ветрам, прекращают всякую работу; в противном случае, весь хлеб или скошенное сено разнесет ветром»¹.

У абхазов, по данным М. Джанашвили, существовала особая «Молитвенная церемония в честь ветра»: «Приготавливается большой хлеб с сыром, кладется на плетенку и выносится поодаль от дома. Тут молят «госпожу ветер», чтобы она повеяла на них добром, унесла подальше зло, избавила от всяких напастей и проч.»².

«Ветер, грозная сила в горах, породил у осетин представление об особом божестве — *галагон*, живущем на высоких горах, откуда он и низвергается в ущелья, производя бури и метели. Этот же ветер является и благодетельным существом, когда своим дуновением помогает веять зерно. Осетины и поньше не забывают обращаться к помощи *галагона* во время веяния хлеба; в поощение при этом песне обещают за оказанную помощь принести в жертву красного глетуха, единственное жертвенное животное, которое принимает бог ветра»³. Как отмечает Л.А. Чибиров, «в пантеоне осетин *Галагон* занимал промежуточное положение между добрыми и злыми духами. Зная его крутой нрав, осетины молились ему, прося избавить их от метелей и бурь. По народным представлениям осетин *Галагон* — существо антропоморфное»⁴. Интересно отметить, что у осетин имелась и повелительница ветров — *Уадахсин*⁵.

Так же, как и у других северокавказцев, в пантеоне карачаевцев и балкарцев имелся Бог ветров *Горий* и дух ветра *Химикки*⁶.

В народных поверьях русских, ветер (особенно вихрь) чаще всего представлялся нечистой силой⁷. Он рассматривался как антропоморфный персонаж, обладающий огромным могуществом. Как и другие стихии, ветер мог быть злым и добрым, разрушительным или благоприятным. Считалось, что тихий ветерок возникает от дуновения ангелов, а сильный ветер порождает дьявол. Славяне считали, что ветры подчиняются своему главному повелителю — *Стрибогу*⁸.

¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 166.

² Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. С. 43.

³ Чурсин Г.Ф. Осетины... С. 58-59.

⁴ Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 96.

⁵ См.: Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин... С. 75.

⁶ См.: Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. С. 53.

⁷ Энциклопедия суеверий. С. 61-62.

⁸ Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. С. 20.

У чувашей божеством ветра был *Сил*, у которого имелась мать — *Шил амаше*. Духом вихря являлся *Савра сил*. Ему придавали два значения: 1) вихрь и 2) находящийся внутри вихря дух¹.

Аналогичные представления о ветре имелись в мифологических представлениях калмыков. «Ветер для калмыков — это живое существо. Внутри крутящегося вихря, по их понятиям, сидит мифическое существо *шулмус*. Увидев надвигавшийся столб вихря, калмыки пытались усмирить его, брызгая на него водой, или бросая песок, а также сплевывали на него. Чтобы удостовериться, сидит ли в вихре *шулмус*, бросали в круговерт вихря нож с рукоятью — там должна была появиться кровь мифического существа»².

Как и ингуши, и осетины, казахи также придавали большое значение ветру при веянии обмолоченного зерна. Так, если не было ветра во время этого важного этапа сельскохозяйственных работ, они призывали на помощь «хозяина ветра» *Мирхайдара*. У казахов, живших по берегам нижней Сырдарьи, был свой покровитель (пир) ветра — *Жалангаи-ата*³.

В греческой мифологии, у богов четвертого поколения *Астрея* и *Эос* «родились четыре крылатых сына-ветра: *Борей* (северный), *Нот* (южный), *Эер* (восточный) и *Зефир* (западный)»⁴.

В мифологии майя одним из главных божеств, творцом и повелителем мира, владыкой грозы, ветра и ураганов был *Хуракан* («одноногий»)»⁵. По мнению С.А. Токарева, от имени *Хуракан* происходит наше слово «ураган»⁶.

В индийском пантеоне богом бурь и отцом ветров был *Рудра* («Ревущий») с эпитетами дикий и все разрушающий, словно опасный зверь, рыжий вепрь небес, сильнейший, неприкосновенный, невероятно быстрый⁷. В китайском пантеоне Духом ветра был *Фын-шань*⁸. Персонифицировали ветер и другие народы мира⁹.

Таким образом, представленный материал свидетельствует о том, что со времен культа природы и в более поздний период народы Закавказья персонифицировали одну из стихий природы — ветер в

¹ Фалмин А.К. Система религии чувашей. С. 463-464, 483-484.

² Боржанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков... С.80.

³ Васило В.Н., Кармышева Дж.Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997. С.118.

⁴ Сусманов И.Г. Греческая мифология. Боги. С. 123.

⁵ Миналов Р.В. Хуракан // Мифология: Большой энциклопедический словарь. С. 599.

⁶ См.: Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 242.

⁷ Мераутова Э., Мергаут Б. От вед к брахманизму. С. 24.

⁸ Долое Г.С. Китайский пантеон. С. 77.

⁹ См.: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 173-174.

зоо- и антропоморфном облике. Наиболее часто это явление природы дагестанцы персонифицировали в образе «Матери ветров» – одной из ипостасей архаичной *Великой Богини-матери*. Образ «Матери ветров» имел широкие параллели среди аналогичных мифологических персонажей в пантеонах других народов мира. С распадом первобытного общества и зарождением раннеклассовых отношений образ «Матери ветров» трансформируется в мужской, а чаще всего – в демонологический персонаж сказок и рассказов¹.

§ 4. Персонификация воды

Заметное место среди мифологических персонажей, связанных с водной стихией, у народов Дагестана занимала «Мать воды». Следует отметить, что вода – «одна из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифологиях вода – первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса»². «Любая вода является символом *Великой Матери* и ассоциируется с рождением, женским началом, утробой вселенной, *prima materia*, водами плодородия и свежести, источником жизни. Вода растворяет, уничтожает, очищает, «смывает» и восстанавливает. Вода возвращает к жизни и дает новую жизнь»³. Но зачатие требует как женского, так и мужского начала; отсюда два аспекта мифологемы воды. В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемого яйца мирового. Но одновременно вода – плодотворяющее мужское семя, заставляющее землю «рожать». Двойственность функций, «андрогинизм» воды нередко воплощались в супружеской чете водных (морских) божеств. Несмотря на то, что в мифологиях с водой связаны мотивы рождения и плодородия, она в то же время олицетворяла опасность и являлась метафорой смерти⁴.

Среди народов Дагестана «Мать воды» представлена в мифологических системах аварцев, отдельных этнических групп даргинцев, лакцев, тюркских народов, горских евреев и дагестанских русских. У других дагестанских народов этот персонаж, насколько нам известно, отсутствует или представлен в исламизированном виде, видимо, под влиянием рано распространившегося у них ислама. В частности,

табасаранцев был известен пророк *Юнус* – хозяин воды, морей *Юнус-пейгьсамбар* – штарин, гьолерия эйси»¹.

Довольно выразительно божество воды в женской или мужской ипостаси представлено у различных этнических групп аварцев. Так, особое место в мифологических представлениях аварцев занимали *Ума* – «водяные женщины». «Ими, по поверью, были буквально выполнены все большие и малые реки. Для женщин эти существа всегда оставались невидимы. Зрелые мужчины могли увидеть их во сне и то в редких случаях. Чаще всего они являлись во сне, когда мужчине случалось заснуть у реки. Являлись они в образе стройных красавиц с распущенными волосами и обнаженной грудью и в прощивающихся длинных и тонких платьях. Если мужчина соблажнялся во сне одной из них, то впоследствии от него жена уже детей не рожала, а чаще всего он вообще терял «мужскую силу». Очень часто, по народным поверьям, после такого сна мужчина совершенно терял голову, тосковал по привидевшейся красавице, проводил все свое время на берегу реки, забросив дом и семью, и вскоре либо умирал, либо сходил с ума»².

У ботлихцев были распространены былички о встречах людей с водяным *Льенильсуб* (досл. «тот, кто в воде»)»³. По словам информаторов, «это злой дух. Представления о нем связываются с водной стихией. Он рисуется в виде уродливого мужчины. Когда ссорились два человека, говорили: «*Льенильсуб* гьагьибел!» («Чтоб ты увидел того, кто в воде!»). Было поверье о том, что человек обычно видел в воде не самого *Льенильсуб*, а его отражение, и что тот, кто его увидит, якобы распухал и обязательно умирал. Говорили, что обычно напухали глаза, губы, рот. Поэтому не полагалось смотреть на воду. То же самое могло случиться и со скотом»⁴. Интересно отметить, что буквальный перевод на русский язык названия чувашского духа воды *Вуташ* также как и у ботлихцев означал «тот, кто в воде»⁵.

Вера в водяного *Льенильсуб* *гьаабе* бытовала и у годоберинцев⁶. В соответствии с их воззрениями, водяной якобы «являлся в ночное время в образе мужчины и утаскивал людей за собой в воду.

Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 11.
Луговой С.А. Авархцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1985 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп. 3. Д. 618. Л. 107-108.
Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы... С. 156, 174.
Там же. С. 179.
Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 480-482.
Алимова Б.М., Луговой С.А. Годоберинцы... С. 162.

¹ Сефербеков Р.И. О персонификации ветра у народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 3. С. 102-106.

² Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира. Т.1. С. 240.

³ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 39.

⁴ Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира. Т.1. С. 240.

Именно с этим персонажем связаны, бытующие в народе запреты ходить к реке в сумерках и ночью (купаться, брать воду, стирать и проч.)»¹.

У андалальцев с. Бацада существовало представление о *ХурулгИнзаби*. По поверью, в них превращались утонувшие, тела которых бесследно унесла река. Когда подходили к реке, было принято здороваться: «Ассаламу гАлейкум, *ХурулгИнзаби!*»².

Хунзахцы считали, что праведники (с. Харахи) и безгрешные несовершеннолетние дети (с. Цада, Гонох) после смерти попадают в рай и превращаются в *ХурулгИнзаби*. С ними вступают в брак на том свете не успевшие вступить в брак при жизни умершие юноши и девушки (с. Обода, Цада, Гонох, Харахи). В с. Харахи, когда тонул парень и тела не находили, считали, что его забрали к себе «речные ангелы» – *Гурул ХурулгИнзаби*. Некоторые приговоры и приветствия хунзахцев с. Харахи иллюстрируют их религиозное мировоззрение и миропонимание. Так, подходя к роднику, женщины приговаривали:

<i>Ассаламу гАлейкум,</i>	<i>Мир вам, Водные ангелы!</i>
<i>Лъелмалаикзаби!</i>	<i>Пусть (эта вода) будет</i>
<i>Унтуе дарульаги,</i>	<i>лекарством от болезни,</i>
<i>Диналге къуват къеги,</i>	<i>Пусть придаст силу вере,</i>
<i>Къадаралде цун ратаги,</i>	<i>Пусть исполнится то,</i>
<i>РухI иманалда бахъаги!</i>	<i>что предначертано судьбой,</i>
	<i>Пусть душа достигнет веры!</i>

Подходя к реке, женщины приветствовали: «Ассаламу гАлейкум, *Гурулмалаикзаби!*» («Мир вам, *Речные ангелы!*»). Мужчины, подходя к реке, приветствовали следующим образом: «Ассаламу гАлейкум, *ГурулХурулгИнзаби!*» («Мир вам, *Речные ангелы!*»). Мужчинам вечером не рекомендовалось находиться вблизи реки, ибо существовало представление, что русалки – *чхузгузул ясал* («рыбы-девы») могут схватить их, затащить в воду и утопить³.

Аналогичные мифологические персонажи имелись в верованиях генухцев. По их представлениям, реку населяли злые «женщины воды», типа русалок, увлекающие юношей и девушек на дно⁴.

Андалальцы с. Шуланиб «Матерью вод» *Льадал эбел* называли плосатика, обитающего в стоячих водах¹. Каратинцы персонифицировали «Мать воды» в облаке водяного червя, которого ни при каких обстоятельствах не убивали.

В мифологических представлениях даргинцев-харбухцев имелся персонаж *Урхъа хьунул Марем* («Женщина моря *Марем*»). Она была Богиней воды, дождя и моря. У нее был сын *Марка* («Дождь») и внук *Марка дархIа* («Сын дождя»)». Харбухцы верили также в «добрых духов воды» (*Шце иттиште*), которые «обитают на месте слияния двух речек и помогают человеку, если обратиться к ним за помощью»².

«Божеством воды лакцы считали *бярав Изажа* – дословно – «княжна на озере» и *хъхьирил Мисиду* – «морская *Мисиду*». *Бярав Изажа* выступает в образе женщины с длинными волосами, может напасть на молодых людей и унести их к себе в воду. Она привлекает взрослых мужчин своей дьявольской красотой и чарующим голосом. *Хъхьирил Мисиду* – молодая женщина дивной красоты с длинными зелеными волосами. Она любит щекотать купающихся мужчин и таким образом умерщвляет их. А некоторых мужчин она оставляет в доке. Только покажется им и скроется в воду»³.

Довольно хорошо и полно этот архаичский мифологический образ сохранился в религиозных представлениях тюркских народов Дагестана. У кумыков описание этого персонажа дает С.Ш. Гаджиева: «Буквальный перевод слова *Суванасы* – «Мать воды». В системе языческих верований кумыков она занимала примерно такое же место, как русалка. В представлении народа *Суванасы* имела образ женщины огромного роста и большой физической силы. Она обитала в реках. *Суванасы* охраняла воду, но люди могли столкнуться с ней только вечером или ночью. В темноте она могла внезапно оглушить ударом того, кто неосторожно подходил к воде, и даже утопить. Поэтому тот, кто направлялся в вечерние или ночные часы к реке по воду, должен был ласковыми словами задобрить *Суванасы*, упросить ее не причинять вреда и позволить набрать воды. В обращении к ней, в частности, говорилось:

¹ Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев. С. 20.

² Сулпов Х.А., Муталипов М.А. Харбухцы: история и культура. С. 228.

³ Там же. С. 235.

⁴ Халипов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. С. 79-80.

*Суванасы, Суванасы, Мать воды, Мать воды,
Дуньяны алтын багъанасы, Ты золотой столб вселенной,
Къой сув алмагъа бизин. Разреши нам набрать воды.*

Нам думается, что эти строчки из когда-то большой песни, обращенной к *Суванасы*. Вера в *Суванасы* была очень сильна. Жители с. Башпыкент Каякентского района рассказывали случай, который имел место в конце XIX в. или в первые годы XX в. По их рассказу, один из сельчан, Магомед, как-то вечером шел около речки и увидел *Суванасы*. Она была очень высокого роста, брала из речки огромного размера камни и кидала их в сторону. Рядом с ней был ее ребенок. Увидев это зрелище, Магомед убежал в селение и от испуга заболел. Односельчане утром следующего дня решили осмотреть это место и якобы обнаружили отпечатки огромных ног, а рядом следы ребенка.

У кумыков до недавнего времени была распространена детская игра, которая называлась «суванасы». Сущность игры заключалась в том, что один из играющих становился в середине реки. Он назывался *суванасы*. К нему со всех сторон подбегали другие ребята. Задача *суванасы* состояла в том, чтобы, не выходя из воды, поймать кого-нибудь из детей и «утопить». «Утопленный» тут же превращался в *суванасы* и в свою очередь заманивал других»¹.

«Из сюжета игры и функций *Сув-анасы*, видно, что в ней отражены рудименты представлений о божестве, о хозяйке вод, видимо, охраняющей свои «владения», топящей тех, кто в них попадает; возможно, также, что *Сув-анасы* завлекала людей в воду и затем уводила в свой подводный мир – наподобие русалок из русского фольклора»².

Оригинальную и ценную информацию о *Сув анасы* дает и С.А. Лутуев. Он описывает ее следующим образом: «Это была женщина полуголая, огромного роста, небывалой физической силы. От бедер до щиколоток тело ее скрывали штаны, остальная часть тела была покрыта длинными, густыми, черными волосами, свисающими с головы. Лицо ее напоминало рыбью морду, с вытянутыми вперед толстыми губами и широким плоским носом, глаза были круглыми и

впученными. Женщины, особенно молодые, очень боялись ее: *Сув анасы* олицетворяла собой бесплодие. Раз в жизни она сходилась с горским чудовищем, рожала от него ребенка, всегда дочь, которую пристыла и воспитывала себе на замену»¹.

На последнее обстоятельство обращает внимание и С.Ш. Гаджиева: несмотря на то, что *Сув анасы* олицетворяла собой бесплодие, сама она имела потомство»².

В фольклорных текстах, записанных И.А. Халипаевой в основном у южных кумыков, *Суванасы* – «женщина с ослепительно свергающим телом, закутанная длинными зелеными (красными) волосами; повстречавшись в лесу с охотником или крестьянином, заманивает его в лес, закидывает волосы назад, и ослепляет своим телом, отчего человек теряет рассудок. Она преподносит ему свой дар (буфы, волос, ногти, кольцо и др., которые, обладая магической силой, приносят удачу охотнику). Но получивший дар должен неукоснительно соблюдать ряд табу: не говорить о ней никому, надежно упрятать ее дар и не передавать его кому-либо и т.д. Нарушение табу часто введет к гибели охотника»³. Мотив кары за нарушение табу нашел свое отражение в фольклоре. В предании, записанном в с. Башпыкент, рассказывается о том, как у одного охотника потерялась папа буйволов. «Сел он на коня и отправился разыскивать их к реке Тамри-озень. Вдруг он услышал плеск воды и увидел купающихся при лунном свете женщин. Повернул он своего коня в чашу леса, а дорога перед ним освещается какими-то искорками. Человек догадался, что заехал в пристанище каких-то духов и захотел скорее выбраться из чащи. Но в это время перед ним появилась женщина ослепительной красоты, с зелеными волосами. И стала она их бережно расчесывать. Сам не зная как, он очутился рядом с ней и сильно смущался при виде обнаженной женщины. Он не был женат, но имел невесту. *Сув-анасы* стала предлагать себя, окутала его своими волосами. В ее объятиях он оказался мокрым, не мог вырваться, поскольку она была скользкая. Человек понял, что если он откажется от женщины, она может его утопить или задушить, и поэтому пошел на слабость. Загадочная женщина подарила ему зеленое колечко и предупредила, чтобы его никто не видел. А человек вернулся домой и

¹ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. С. 324-325; Она же. Кумыки: историческое прошлое, культура, быт. В 2-х книгах. Махачкала. 2005. Кн. 2. С. 405-406; см. также: Она же. Традиционный земледельческий календарь... С. 76.

² Аджиев А.М., Кадыраджиев К.С. Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала. 1988. С. 80.

³ Лутуев С.А. Духовная культура кумыков Дагестана XIX – нач. XX в. 2005 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 955. С. 124-125.

См.: Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С. 76.
Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков... С. 76.

подарил колечко своей невесте, думая: «Где меня найдет *Сув-анасы*, я больше не пойду на Гамри».

Не прошло и трех дней, как пошли обильные дожди, и река в Башлыкенте разлилась. В это время он находился на той стороне реки и хотел было переплыть, но вода его скрутила и понесла. Он успел только очертить круг в воздухе указательным пальцем. Видно, хотел сказать, что причина его смерти – кольцо¹.

Необходимо отметить, что символика кольца в мифологиях народов мира многогранна: оно наделялось большой охранительной силой и рассматривалось как символ вечности, единства, цельности, защиты, власти, могущества и полномочий, символический знак союза и любви².

Вера в *Сув анасы* бытовала и у ногайцев. По их представлениям, «*Сув анасы* вечером выходит из воды в облике красивой девушки и старается заманить юношей в свое царство. Поэтому, каким бы сильным молодой человек ни был, он один вечером не должен ходить на реку купаться»³. Вода, по представлениям ногайцев, имела и своего хозяина – *Сув иеси*. Он был царем подводного мира. *Сув иеси* обитал в больших морях, где имел свои подводные жилища и дворцы, множество подчиненных себе водяных духов, живших в реках и водоемах. Духи вылавливали утопленников и доставляли их своему хозяину⁴. Ногайцы не разрешали ночью выходить из дома за водой. Если все же возникла такая необходимость, прежде чем набрать воды из колодца, обращались к *Сув иеси* со словами: «К нам домой пришел аджи (мусульманин, совершивший паломничество в Мекку) в белой чалме, для него хочу набрать воды для омовения. Вода твоя – дорога моя. Во имя Аллаха, Аллах один».

Считалось, что *Сув иеси* может выходить из воды и вступать в единоборство с людьми⁵. По поверьям, хозяин воды чаще заговаривает с пришедшими за водой понравившимися ему женщинами и старается увести их в свое царство. Это якобы случается ночью. Поэтому ночью или в сумерках старались не ходить за водой. Существо-

вало мнение, что *Сув иеси* особенно любит молодых людей, а поэтому в реках чаще тонут молодые люди¹.

Представления об антропоморфных мифологических персонажах, связанных с водной стихией, были свойственны и другим тюркским народам России. Так, у татар *Су анасы* («Мать воды») – разновидность духов *су иясе* представлялась в человеческом облике. *Су анасы* есть муж – *су бабасы* («водяной дед») и дети. Людям *Су анасы* показывается на берегу реки, расчесывая, подобно *албасты*, волосы гребнем. Считалось, что *Су анасы* может наслать засуху, болезнь, утопить человека. У тобольских татар *Су анасы* считалась главой злых духов, затаскивающих людей в воду. Представляли ее в образе старухи с длинными седыми распущенными волосами. Обычными атрибутами ее считались золотые ведра или золотая грелка².

С водной стихией связан и другой мифологический персонаж ногайцев – дракон *аздаа*. «По народным представлениям, *аздаа* – это огромный трёх- или семиглавый огнедышащий дракон, очень длинный. Любит перекрывать источники воды – реки, озера, колодцы, требуя взамен человеческих жертв, обычно молодых восемнадцатилетних девушек. Когда же ему приводили жертву, то он спускался с горы под воду, чтобы съесть, а народ в это время запасался водой. *Аздаа* мог летать, создавая при этом страшный ветер и шум. По другим представлениям, *аздаа* антропоморфен, имеет несколько голов, часто змеиных. Их отличают также огромные размеры (длина одних только усов 3-4 метра)³.

О драконе, который воплощался у ногайцев в образе водяного змея, сообщает и Н.Ф. Дубровин. Он писал: «Кара-ногайцы верят в существование огромного водяного змея, который, если выпрямится, головою касается туч, а хвостом остается в воде. Поднимаясь, он громко шумит, трещит и при падении рассыпает бесчисленные искры. Родится этот змей от лани, живет в реке или море и существует до тех пор, пока лань не произведет на свет другое такое же чудовище, что случается обыкновенно через сто лет. Если кто-нибудь осмелится близко подойти к жилищу змея, то он хватает и уносит с со-

¹ Халипаева И.А. Сув-анасы – Мать воды // Мифология народов Дагестана. С. 162-163; Она же. Мифологическая проза кумыков... С. 76-77.

² Воек О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С. 336.

³ Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев. С. 126, Она же. Ногайцы... С. 403-404.

⁴ Алейников М.Н. Поверья ногайцев. С. 10.

⁵ Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев... С. 162.

¹ Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев. С.126; Она же. Ногайцы... С. 383.

² Васильев В.Н. Су анасы // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1998. С. 514.

³ Гимбатова М.Б. Ислам у степных ногайцев... Л. 67-68.

бою в пучину, и тогда никто не в состоянии оказать несчастному помощи»¹.

Мифологический персонаж «Мать воды» был распространен и у горских евреев Дагестана. Вот как его описывал известный этнограф И.Ш. Анисимов, *Сер-ови* («сер» – глава и «ови» – вода) или, как ее иначе называют, *Дедей-ол* (или «ов» – вода, т.е. «Мать воды») «имеет образ воздушной девы, белой как снег. В лунную ночь она сидит над фонтаном и охраняет воды, чтобы люди не бросали в них нечистоты. Иногда же *Сер-ови* манит молодых людей к себе и топит их в воде, а стариков не трогает. Но *Сер-ови*, по поверью народа, ужасно боится булата и убегает при виде его. Поэтому, когда идут ночью за водой, то берут какую-либо стальную вещь, которой все время размахивают в воздухе и над фонтаном. Ввиду этого большинство мужчин и женщин носят на большом пальце булатные кольца. В темную ночь *Сер-ови* преобразовывается и расстилается над водой в виде черного тумана»².

Касаясь верований дагестанских русских, следует особо отметить сформировавшийся, вероятно, не без тюркского влияния, мифологический персонаж *Лобасту* (скорее всего от *Албасты* – злой демон, связанный с водной стихией у тюркских народов³). Вот как описал *Лобасту* Т. Рогожин: «Это нагая женщина, большого роста, весьма полная и обрюзгшая до безобразия и отвращения, с громадными, приблизительно в аршин, отвислыми грудями, закинутыми иногда чрез плечи на спяну, и с косами, достигающими до земли; в общем, наружный вид ее крайне и невыносимо безобразный, отталкивающий и наводящий страх. Она живет в больших болотах, озерах и омутках. Своим видом она наводит страх на людей, и кроме того, часто захватывает людей, проходящих мимо ее жилища, затаскивает в болото и щекочет сосками своих грудей, щекочет иногда до смерти»⁴.

Являясь составной частью русского народа, дагестанские русские сохранили в своих мифологических представлениях образы водяного и русалок. В соответствии с их воззрениями, водяной представлялся в образе человека, обросшего травой или мхом, с длинной

белой бородой. Любимыми местами его обитания были глубокие омуты, куда он мог унести человека и превратить в своего слугу, а женщину – в очередную жену. Водяной мог вызвать бурю, затопить поля. Чтобы умиловить его, приносили жертвы – бросали в реку, озеро, болото рыбу – его обычную еду.

Русалки – полудевы, полурыбы – отличались своей красотой и вечной молодостью. Иногда они выходили на берег и поселялись на деревьях. Русалки завлекали людей, особенно мужчин, в воду и умерщвляли. Иногда русалка влюблялась в мужчину, завлекала чарами в воду, что также приводило к гибели последнего¹.

Таким образом, анализ дошедших до нашего времени мифов, быличек, детских игр, лексики и фразеологии позволяет сделать вывод, что связанные с водной стихией мифологические персонажи народов Дагестана представлялись в аморфной (водные и речные ангелы у андалальцев и хунзахцев, черный туман у горских евреев), зооморфной или с отдельными зооморфными чертами (волосатик у андалальцев с. Шуланиб, водяной червь у каратинцев, «рыбы-девы» у хунзахцев, *Сув анасы* с рыбьей мордой у кумыков, дракон *аздаа* у ногайцев, русалки у дагестанских русских) и антропоморфной (подавляющее большинство персонажей) ипостасях. Большая часть последних выступала в женском (девушка, женщины) облике (у ахвахцев, генухцев, хунзахцев, харбукцев, лакцев, кумыков, ногайцев, горских евреев, дагестанских русских) и меньшая (у бутлихцев, годоберинцев, кумыков, ногайцев, дагестанских русских) – в мужском. Некоторые из представленных персонажей (пророк *Юнус* у табасаранцев, водные и речные ангелы у андалальцев и хунзахцев, богиня воды «женщина моря *Марел*» у харбукцев, божества воды «княжна на озере» и «морская *Мисиду*» у лакцев, «золотой столб вселенной» *Суванасы* у кумыков) имеют божественную природу, большинство же (водяной у бутлихцев, годоберинцев, ногайцев, дагестанских русских, «женщины воды» у генухцев, «княжна на озере» и «морская *Мисиду*» у лакцев, *Суванасы* у кумыков и ногайцев, дракон у ногайцев, *Дедей-ол* у горских евреев, *Лобаста* и русалки у дагестанских русских) – демоническую характеристику и сближаются с персонажами нижней мифологии. Демонизм выражался в основном в злодеяниях по отношению к человеку действиях: у годоберинцев водяной в ночное время утаскивал людей к себе в воду; у хунзахцев «рыбы-девы» в вечернее время могли схватить мужчину, затащить в

¹ Дубровин Н.Ф. История войн и владычества русских на Кавказе. В 6-ти т. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1. С. 275.

² Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы. С. 58-59.

³ См.: Басилов В.Н. Албасты // Мифы народов мира. Т. 1. С. 58.

⁴ Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной Кизлярского отдела Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 63.

Раханова М.Ш. Дагестанские русские... С. 161-162.

воду и утопить; у лакцев «княжна на озере» может напасть на молодых людей и унести их к себе в воду, а «морская *Мисиду*» любит щекотать купающихся мужчин и таким образом доводит их до смерти, что сближает ее образ с русалками у русских; у кумыков *Суванасы* могла в темноте внезапно оглушить ударом того, кто неосторожно подходил к реке, и даже утопить; молодые женщины боялись ее, так как она олицетворяла собой бесплодие; повстречавшись в лесу с охотником или крестьянином, *Суванасы* ослепляет своим телом, отчего человек теряет рассудок; у ногайцев *Суванасы* вечером старается заманить юношей в свое подводное царство, а *Суванасы* ночью старается увести понравившихся ему молодых женщин к себе под воду; дракон *аздаа* перекрывает источники воды, требуя взамен человеческие жертвы, обычно молодых девушек; у горских евреев *Дедей-ол* ночью манит молодых людей к себе и топит их, а стариков не трогает; у дагестанских русских *Лобаста* своим безобразным видом наводит страх на людей, хватает проходящих мимо ее жилища, затаскивает к себе в болото и щекочет сосками груди, доводя до смерти; водяной мог унести человека к себе в глубокий омут, а русалки завлекали своими чарами мужчин в воду и умерщвляли их.

Обращает на себя внимание то, что основное время действия мифологических персонажей – вечернее и ночное время суток. Этим объясняется и повсеместный запрет находиться вблизи водных источников или ходить по воде в вечернее и ночное время суток (время разгула нечистой силы).

Необычность (потусторонность) связанных с водной стихией мифологических персонажей можно выразить, используя бинарные оппозиции: у ахвахцев *ххату* – «водяные женщины» невидимы (невидимость-видимость) для женщин («Мифологические символы смерти вообще связываются с невидимостью, причем живые слепы относительно мертвых, а мертвые – относительно живых»¹), а мужчины могли увидеть их во сне (сон-явь), мужчина, соблазненный ими во сне становился бесплодным (бесплодие-плодородие), терял «мужскую силу» (импотенция-потенция); у ботлихцев водяной представлялся в виде уродливого мужчины (уродство-красота): любые физические аномалии – признак потусторонности, человек видел в воде не самого водяного, а его отражение (отражение-прототип), а тот, кто его увидит, распухал (болезнь-здоровье) и умирал (смерть-жизнь).

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

Локусом обитания мифологических персонажей в большинстве случаев является река – «важнейший мифологический символ, элемент сакральной топографии», «она рубеж между этим и тем, нижним миром, между своим пространством и чужим» (пограничная функция реки), имеющей и такие символические значения, как препятствие, опасность, потоп, наводнение; ужас, вход в подземное царство»¹. Примечательно, что «добрые духи воды» у харбухцев обитали на месте слияния двух речек, которому народы Дагестана придавали особую значимость.

Двоякость большинства мифологических образов, их функций и характеристик (божественное-демоническое, женское-мужское, бесплодие-плодородие, рождение-смерть) с явным преобладанием негативного, кроется, на наш взгляд, в самой двоякости функций и аспектов мифологемы воды, а также в позднейшей переоценке роли (в основном женских) божеств с приданием им негативных демонических характеристик.

Несмотря на морфологическое многообразие (аморфные, зоо- и антропоморфные) мифологических персонажей, подавляющее большинство из них являются женскими: у ахвахцев – «водяные женщины» *ххату*, у гехухцев – «женщины воды», у андалальцев с. *Шуланиб* – «Мать вод» *Льадал эбел*, у хунзахцев – «рыбы-девы» *Шугузул ясал*, у харбухцев – «женщина моря» *Марем*, у лакцев – «княжна на озере» и «морская *Мисиду*», у кумыков и ногайцев – «Мать воды» *Суванасы*, у горских евреев – «Мать воды» *Дедей-ол*, у дагестанских русских – *Лобаста* и русалки.

Все они, на наш взгляд, являются ипостасями и восходят к одному архаичному и амбивалентному образу – *Богини-матери*, основная функция которой – созидательная (аспекты: участвует в творении мира и в создании населяющих вселенную существ; покровительствует плодородию почвы, скота, людей, сексуальной активности и т.д.). Амбивалентность ее функций вызвана двойственностью архаических воззрений на природу, которая представлялась одновременно и частью устроенного богами космоса и хаосом, окружающим упорядоченную и сакрализованную общину, созидательница которого *Богиня-мать* тем самым и дружелюбна, и враждебна социальному (культурному, космическому) началу².

Среди описанных мифологических персонажей мы упоминали «женщину моря» *Марем* у харбухцев и «морскую *Мисиду*» у лакцев.

¹ Иванов В.Н. Река // Мифы народов мира. Т. 2. С. 374, 376.

² Бибинович Е.Г. Богиня-мать // Мифология: Большой энциклопедический словарь. С. 660.

Примечательно наличие в мифологиях этих этносов персонажей, связанных с морем, если учесть то обстоятельство, что харбукцы и лакцы населяют внутренний, Горный Дагестан, находящийся на значительном расстоянии от моря.

Обращает на себя внимание и то, что в приводимых И.А. Халипаевой фольклорных текстах, касающихся *Суванасы*, этот образ, связанный с водной стихией, контаминирован с божеством леса и охоты. В некоторых мифологических персонажах прямо (у табасаранцев) или косвенно (у хунзахцев, ногайцев) чувствуется влияние ислама.

Присутствовал этот персонаж в мифологиях и других северокавказских народов, в частности, у вайнахов и абхазо-адыгов. Не обошел его вниманием и знаток духовной культуры вайнахов Б.К. Далгат. Он писал: «В журчащих горных ручейках обитает *Химехкинана*, т.е. «Мать вод» (в ед. ч. *Хи-нана* – «Мать воды»; *хи* – вода, *на-на* – мать)... Это водяной дух, *Хи-нана* сочувствует людям и предупреждает их о бедствиях, их ожидающих. Являясь в общество, которое должно постигнуть несчастье, она горько плачет и тоскливо поет песни, похожие на причитания над умершим»¹. Культ *Хинаны* (*Хи-нана*) – богини воды, «матери рек наших»² наиболее зримо проявлялся в послесвадебных обрядах и, в частности, в обряде вывода невестки к роднику. Вот как его описал в начале 20-х годов XX в. у ингушей Н. Яковлев: «Недели через две отправляется она в первый раз по воду. Ее сопровождают женщины-родственницы и ребятишки. Когда она зачерпнет воды, в колодезь или источник бросают новую иглу и яйцо – «для матери воды и природы», а женщины в это время приговаривают: «Пошли нам счастливой жизни» и т.п.»³. Аналогично проводился этот обряд и у кистов Панкиси⁴.

Наиболее ярко и полно этот мифологический персонаж сохранился в пантеоне адыгских народов. В частности, из нартского эпоса известен образ *Псытхъэ-Гуацэ* (*псы* – «вода», *тхъэ* – «бог», *Гуацэ* – «госпожа, княгиня»), который выражался в культе и почитании моря (божество *Хы-Гуацэ*, где *хы* – «море»), реки (*Псыхъо-Гуацэ*, где *псыхъо* – «река») и всей воды⁵. Древние адыги считали, что каждая

¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 86-87.

² Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей... С. 56.

³ Яковлев Н. Ингуши: Популярный очерк. М.: Л.: Гос. изд-во, 1925. С. 56-57.

⁴ См.: Маргошвили Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX – начале XX века (Кисты Панкиси). Тбилиси: Мецниереба, 1990. С. 158.

⁵ Кукел А. Основные мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр». С. 168.

имеет свою *Псыхо-Гуацэ*. «В представлении народа *Псыхо-Гуацэ* – это красивая женщина, которую видят расчесывающейся на берегу реки или моря в полуденный зной... *Псыхо-Гуацэ* способна оживить простого смертного, вступить с ним в брачный союз и всегда быть верной и любящей женой, способной приносить ему счастье и радость»¹.

Более полную характеристику «хозяйки рек» *Псыхъуэ-гуацэ* *Псы-гуацэ* (*Псыхо-гуацэ*) дает Х.А. Хабекирова. Она пишет: «В древних верованиях адыгов *Псыхо* – богиня / хозяйка рек и водных источников. У нее в отсутствие дождя, адыги просили воды / влаги, исполняя соответствующие обряды. Чтобы она не насылала наводнения, каждый год, весной, ей делали приношение съестным, которое кидали в воду или оставляли на берегу. Первоначальный образ *Псыхо-гуацэ* – хозяйки, божества рек на каком-то этапе своего развития претерпевает изменения и превращается в персонаж низшей мифологии, встречаясь в различных быличках и мифологических сказках.

Псыхо-гуацэ представлялась адыгам в облике красивой, обнаженной женщины с длинными, роскошными волосами, иногда с пыльным хвостом. Чаще всего ее «встречали», «видели» сидящей на берегу и расчесывающей свои волосы гребнем (ее непременно атравбу). *Псыхо-гуацэ* – это образ, родственный русской русалке, западноевропейской ундине. Длинные волосы, как по всей вероятности, и обнаженность, – показатели ее связи с природными стихиями. Опосредственно ее сила проявляется и через ее гребень. По поверью, ни в коем случае нельзя подбирать гребень, найденный на берегу реки, ибо может оказаться, что он принадлежит хозяйке реки. Похищение гребня, даже непреднамеренное (по незнанию), грозит бедой не только тому, кто его взял, но и всем жителям села, расположенного у этой реки.

Считается, что человека, увидевшего *Псыхо-гуацэ* (или встретившего с ее взглядом), всего перекашивает или он заболевает, иногда со смертельным исходом. По другим представлениям, она может нанести вред только тому, кто ее испугается. Наиболее распространены в поверьях о *Псыхо-гуацэ* сюжеты о склонении ею женщин к любовной связи (чаще по принуждению). Отказавшиеся женщины вроде бы заболевали и умирали»².

¹ Кукел А. Основные мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр». С. 170.

² Хабекирова Х.А. Природа и характер некоторых мифологических персонажей в эпосе и фольклорной культуре черкесов. С. 87-88; см. также: Она же. Традиционные представления

Праздник в честь «девы речных вод»¹ – *Псыхуэ-Гуацэ* приурочивался к весеннему времени². «Девой вод морских» была *Хене-гуаш*³ или *Хэпэ-Гуацэ*, календарное празднество, в честь которой приурочивалось к летним месяцам и связывалось с ежегодными аграрными празднествами⁴.

В адыгской мифологии имелся и бог моря *Кодеш*. Существовал даже праздник в честь властелина вод – *Куэрдэцхэ* – подношение *Кодешу*⁵.

В наибольшей полноте образ «Матери воды» сохранился в абхазской мифологии, где она известна как *Дзыдлан*⁶ // *Дзыз-лан*⁷ // *Дзызлан*⁸ // *дзызлан*⁹ // *зызлан*¹⁰. «*Дзыз-лан* – покровительница вод. Ей молятся исключительно одни женщины, причем обращающаяся с молитвой к *Дзыз-лан* должна отличаться честной, хорошей жизнью. Чаще всего молятся этой богине женщины, только что вышедшие замуж, и женщины родившие, так как ни в том, ни в другом случае они, до совершения моления *Дзыз-лан*, не могут идти даже за водой, опасаясь нападения речных наяд. В жертву *Дзыз-лан* приносятся курица и пшеничный пирог с сыром, которые должны быть приготовлены нуждающейся в покровительстве богини. Съедаются эти жертвы только одними женщинами, и всякий мужчина, какого бы возраста он ни был, если, хотя случайно, подсмотрит моление *Дзыз-лан*, немедленно наказывался болезнью»¹¹.

«Местом пребывания «матери воды» считается большое, чистое, неприступное пресное озеро; она может жить таюке в чистом источнике, которого не касается ничто нечистое, например, свинья и т.п. «Мать воды» выходит иногда из своего жилища на берег, и в это время ее всем можно видеть... Она – красивейшая обворожительная

адыгов о некоторых мифологических существах // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 112.

¹ Дадое А.А. К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев. С. 291.

² Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 164-165.

³ Дадое А.А. К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев. С. 291.

⁴ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 165.

⁵ Кукел А. Основные мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр». С. 171.

⁶ См.: Шиплина Е. Абхазы // Религиозные верования народов СССР. В 2-х т. М.: Л., 1931. Т. 2. С. 73.

⁷ См.: А-ъ. Религиозные верования абхазцев. С. 11.

⁸ См.: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 44-48; Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов... С. 256.

⁹ См.: Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 62-63, 99.

¹⁰ См.: Зухба С.Л. Типология абхазской несказочной прозы. С. 171.

¹¹ А-ъ. Религиозные верования абхазцев. С. 11.

женщина; локоны у нее бесподобные, каштановые, глаза смеющиеся»¹.

Более подробную информацию о ней приводит Н.С. Джанашиа: «Абхазам *дзызлан* – «мать воды», *ахы захкуажэ* – «золотая владычица воды» представляется в образе прекрасной девы. Живет она в пуртогах в глубине вод. Прекрасные золотые кудри ее доходят до ступней, причем пятки у нее – спереди, а ступни сзади: вот почему невозможно повалить на спину. Владычица воды имеет зеркало, в котором отражается все, что происходит на свете: у нее, поэтому вся зеленая как на ладони.

Суеверные люди боялись гнева *дзызлан*. Это божество, которое вводило страх, поэтому необходимо было умилостивлять его. Согласно верованиям, *дзызлан*, разгневавшись, вселялась в людей, особенно в женщин, и сводила их с ума. Изгонять *дзызлан* приходилось с помощью муллы, знахаря или же с помощью человека, имевшего большую власть над ней. Таковым считался мужчина, которому уже приходилось встречаться с ней, вступать в единоборство, одержать победу над ней и который обладал пучком ее волос или кусочком мяса. Изгоняли *дзызлан* не просьбами и молением, а осылая ее брачем, приказывая и устрашая. Исцелитель властно приказывал: «*дзызлан*, выходи вон! Тебе не место там, где я присутствую! Выходи скорее, *дзызлан*, и освободи мою большую!»².

По поверью, *Дзызлан* боялась только собаки и волка. Из оружия боялась только кинжала, как оружия обоюдоострого. Револьвер и винтовка при выстреле в *Дзызлан* давали осечку³. Чтобы умилостивить *Дзызлан*, заранее, как предохранение, устраивали специальное моление в ее честь. Оберегать от нее приходилось особенно молодых невесток. В первые же дни по выходе замуж молодым женщинам необходимо было установить добрые отношения с «владычицей воды»⁴.

Вообще же особые «Церемонии в честь воды»⁵, а также обряды «Воды с жертвоприношением «Матери воды» абхазы совершали перед молодой невесткой, когда ее впервые «выводят на воду», «при

¹ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 62-63.

² Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 47.

³ Там же. С. 45.

⁴ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 40-41.

болезни кого-либо», «и над роженицей, чтобы она имела обильное молоко»¹.

Описание обряда вывода невестки к роднику у абхазов дается Н.С. Джанашиа. Он писал: «После свадьбы невесту ведут в белом платье к реке, причем «чистая» женщина, надевая серебряное кольцо на палец невесты, говорит: «Дзыдлан, владычица воды, твоим именем даем ей это кольцо!» Снимать с пальца это кольцо нельзя: всю жизнь она должна носить»².

Описывает этот обряд, дополняя некоторыми интересными деталями, и Е.И. Шиллинг: «В честь владычицы вод Дзыдлан был еще особый обряд «приводить невестку к воде»; после обеда, на котором участвовали только женщины, все они отправлялись с невестой на реку. Старшая обращалась к Дзыдлан с молитвой, прося умильститься над невестой, хранить ее в родах, домашних работах и т.п. При этом женщины бросают в реку яйца и смачивают водой один из принадлежащих невесте костюмов. После описанного обряда невестка может ходить по воздуху»³.

Помимо «Матери воды» в абхазском пантеоне имелось еще и божество моря – Ага-ныха или Ага-инцваху⁴.

Таким образом, можно констатировать, что мифологический образ «Матери воды» у народов Дагестана имел много сходных черт с аналогичным персонажем из пантеона вайнахов и абхазо-адыгских народов, что можно объяснить общностью происхождения и среды обитания, многих компонентов и сюжетов материальной и духовной культуры, а также этнокультурными взаимодействиями и взаимовлияниями.

Анализ обрядов и обычаев, связанных с «Матерью воды» у вайнахов и абхазо-адыгов, позволяет выявить новые детали ее атрибутики (у вайнахов – игла, у адыгов – гребень, у абхазов – зеркало, кольцо) и дать более полную картину связанных с ней церемоний и ритуалов, сохранившихся у народов Дагестана в редуцированном виде или полностью утраченных. В первую очередь это касается имеющего более глубокую семантику обряда вывода невестки к роднику, составляющего «необходимую принадлежность свадебного ритуала у многих кавказских народов»⁵. Им завершалась свадьба, и он был направлен на

«привести» женщины из чужого семейного коллектива в пространство семьи мужа и имел результатом превращение оппозиции «свое-чужое» в оппозицию «центральное-периферийное»¹.

Если у вайнахов и абхазо-адыгских народов обряд вывода невестки к роднику прямо и недвусмысленно был направлен на умильстивление «Матери воды», установление с ней добрых отношений и даже патронажа над невесткой, то в аналогичном обряде² народов Дагестана эта мотивировка и установка выявляется с трудом, завуалирована или уже практически утрачена. Так, у даргинцев с. Цизгари (Дахадаевский район) невестка подносила ковш воды всем участникам шествия, наполняла ковш зерна в родник как дань божеству воды³.



Обряд вывода невестки к роднику. Сел. Куппа Левашинский район (даргинцы-пудахарцы). 1999 г.

У кайтагцев в кувшин невестки, в первый раз идущей к роднику, клали монеты. Приблизившись к роднику, она высыпала монеты на землю. Их тут же разбирали дети. Присутствующие у родника девушки и дети обливали друг друга водой. Одна из подруг не-

¹ Джанашиа Н.С. Абхазия и абхазцы. С. 40-41.

² Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 99.

³ Шиллинг Е. Абхазы. С. 73.

⁴ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 53.

⁵ Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. С. 139.

¹ Дмиг-прив В.А. Концептуальное пространство традиционной культуры... С. 82, 88-89, 90.

² См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX-начале XX в. М.: Наука, 1985. С. 267-268.

³ Там же. С. 268.

вестки, зачерпнув рукой воду, обливала ноги молодой женщины. В некоторых селения (Адага, Дурегги) молодая, набрав воду в кувшин, бросала туда свое ожерелье из бус. Затем она выливала эту воду с пригорка вниз, где ожерелье подбирали и делили между собой дети¹. Раздачей невесткой находящейся у родника сельской молодежи пирогов, сладостей, орехов, абрикосовых косточек и массовым обливанием всех присутствующих водой завершался этот обряд у цудахарцев².

У табасаранцев различных сел этот ритуал имел свои особенности. Так, в с. Вечрик одна из женщин у родника брала у невестки кувшин с водой и выливала всю воду к ее ногам с пожеланием родить семь сыновей. В с. Сертиль одна из родственниц жениха брала у невестки полный кувшин и обходила с ним всех присутствующих. Каждый из них должен был сделать по глотку из этого кувшина. Затем девушка возвращала кувшин невестке, за что получала в дар колечко. В с. Кужник у родника невестка становилась в центр, а все находившиеся там набирали в пригоршни воду и обрызгивали ее³. В с. Чулат сопровождавший невестку к роднику мальчик проливал немного воды из кувшина на ее правую ногу. В сс. Арчуг, Фурдаг, Джули, Урга кувшин наполняла одна из находившихся у источника девушек, которая затем выливала воду у ног молодой женщины, обходя ее по кругу от 3 до 7 раз или до тех пор, пока вода не кончалась. Вполне вероятно, что водяные круги вокруг невестки символизировали магический круг, призванный предохранить ее от невзгод в дальнейшей семейной жизни. Возможно также, что весь этот ритуал был направлен на то, чтобы умилостивить обитавшую у источников и рек «Красную женщину» (*Ал, Ири шив*) – демона, нападавшего на рожениц вскоре после родов⁴.

Аналогичные обряды бытовали и у проживающих на территории Табасарана дагестанских азербайджанцев. Так, в с. Хучни одна из подруг молодой наполняла у источника кувшинчик водой и затем выливала ее на ноги новобрачной с пожеланием иметь семерых дочерей⁵.

При описании внешнего облика «Матери воды» в мифах и быличках народов Северного Кавказа особое внимание обращается на ее волосы: у ахвахцев «водяные женщины» *ххату* являлись в образе стройных красавиц с распущенными волосами, у лакцев «княжна на озере» выступает в образе женщины в длинными волосами, а «морская *Матисиду*» обладает длинными зелеными волосами, у кумыков у *Сув ахасы* часть тела была покрыта длинными, густыми, черными волосами, свисающими с головы, у южных кумыков *Суванасы* была закутана в длинные зеленые (красные) волосы, у дагестанских русских *Дубаста* имела достигавшие до земли косы, у адыгов *Психуаше* представлена в облике женщины с роскошными длинными волосами, у абхазов *Дзыслан* – женщина с бесподобными каштановыми волосами, прекрасные золотые кудри ее доходили до пят. Следует отметить, что в системе мифологических представлений северокавказских 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 взаимобусловлены¹.

В данном случае, на наш взгляд, обладание «Матерью воды» длинными волосами, как и их необычный цвет (зеленый – символ жизни, весны, растительности, свежести, обновления, воды и плодородия²) в некоторых случаях (у лакцев и кумыков) еще раз манифестирует созидательную функцию одной из ипостасей *Богини-матери* в таких ее аспектах, как покровительство, плодородие, сексуальная активность и т.д. Не случайным является, вероятно, и то, что в качестве жертвоприношения «Матери воды» у вайнахов и абхазов невестки бросали в воду яйца – символ первоосновы, происхождения бытия, возрождения, добрый знак и символ здоровья, богатства и удачи³. Да и сама вода, как это указывалось выше, выступала и как аналог оплодотворенного яйца мирового⁴.

Нельзя не обратить внимание и на принадлежавшие «Матери воды» женские атрибуты (у кумыков – бусы, кольцо, у вайнахов – игла, у адыгов – гребень, у абхазов – зеркало, кольцо), являвшиеся символами *Богини-матери*⁵.

¹ Алимova Б.М. Кайтаги... С. 170.

² Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Брак и свадебные обряды даргинцев-цудахарцев селения Куппа. Махачкала, 1999. С. 20.

³ Алимova Б.М. Табасаранцы... С. 154.

⁴ Алимova Б.М., Булатов Б.Б., Сефербеков Р.И. Из истории духовной культуры табасаранцев. С. 28.

⁵ Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы... С. 278.

¹ Черчиес А.М. О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии. С. 57-58.

² Вовк О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С. 30.

³ Там же. С. 134-136.

⁴ См.: Торшоров В.Н. Яйцо мировое // Мифы народов мира. Т. 2. С. 681.

⁵ См.: Курьер Джс. Энциклопедия символов. С. 199.

Примечательны образные названия «Матери воды»: у кумыков при обращении к *Суванасы* ее называли «золотой столб вселенной», у абхазов *Дзызлан* – «золотая владычица воды». В этих эпитетах, как представляется, отражен позитивный образ божества воды.

Тенденция превращения божества, ведавшего стихией воды, в персонаж низшей мифологии (в основном – демона болезни) наблюдается при анализе образов «Матери воды» у абхазо-адыгских народов: у адыгов человек, увидевший *Психо-гуаше*, заболевает, иногда со смертельным исходом; у абхазов *Дзызлан* (у которой пятки вывернуты наружу), разгневавшись, вселялась в людей и сводила их с ума.

Как и в случае с мифологическими персонажами некоторых дагестанских народов, при изучении образа абхазской *Дзызлан* чувствуется некоторое влияние ислама: она может жить только в чистом источнике, которого не касается ничто нечистое (например, свинья); изгоняли вселившуюся в людей *Дзызлан* с помощью муллы.

Таким образом, анализ восходящих к архаичному образу *Богини-матери* ипостасей, характеристик, функций, предикатов и атрибутики мифологического персонажа «Мать воды» у дагестанцев, вайнахов и абхазо-адыгских народов позволяет прийти к выводу о том, что в прошлом, вероятно, это ведавшее водной стихией божество имело более широкий круг полномочий – покровительство семье, браку, деторождению, первичной адаптации невестки в новом социуме. Как женское божество оно, возможно, покровительствовало женщине вообще.

То обстоятельство, что у вайнахов *Хи-нана* являлась в общество, которое должно было постигнуть несчастье, и предупреждала о нем, может свидетельствовать о том, что в образе «Матери воды» воплотились и некоторые функции патрона отдельного социума.

Существовал этот мифологический персонаж и в пантеоне других народов Северного Кавказа. Например, у карачаевцев и балкарцев были известны «Мать воды» *Сюлемен* и «бог морей» *Сюймасан*¹.

Касаясь осетинского пантеона, следует отметить, что в него, помимо прочих, входили следующие, связанные с водной стихией мифологические персонажи: прежде всего, это *Донбеттыр* – владыка водного царства, затем – это *Доны чызджыста* – русалки, дочери *Донбеттыра*, *Кафтысар* (*Хуандон сдар*) – повелитель рыб, *Фагимасад* – скифский бог-покровитель морей². «Общим для всех осетин широко

распространенным божеством считается *Донбеттыр* – владыка водного царства»¹. Как отмечает Л.А. Чибиров, «первоначально осетины почитали всю водную стихию; впоследствии в их представлениях появился повелитель и покровитель ее. Первым владыкой воды у осетин был отец известного персонажа нартиады *Сырдона*, антропоморфное существо по имени *Гатаг*. Со временем у воды появился более масштабный повелитель – могущественное божество *Донбеттыр*. Подобно тому, как любая местность имеет своего *Бынтату хицау*, каждое озеро, река, родник, водоем имеют своего водяного – *Донбеттыра*»².

По данным В.Ф. Миллера, собранным в 80-х гг. XIX в. в Северной Осетии, *Донбеттыр* «живет в воде, владеет рыбою и ему молятся рыболовы. Ходит поверье, что он держит в руке цепь и топиг тех, кто купается поздно. Им обыкновенно страшают детей. У *Донбеттыра* много дочерей, которые соответствуют нашим русалкам»³. «Известно, что многие выдающиеся герои осетинского нартического эпоса ведут свою родословную от *Донбеттыра*. Так, старейшие нарты *Урызмаг* и *Хамыц* считаются сыновьями-близнецами знаменитой красавицы *Дзерассы* – дочери *Донбеттыри*. *Батраз* по матери, а *Сырдон* по отцу – также дети воды»⁴.

Культь *Донбеттыра*, считавшегося покровителем рыб, отмечался ежегодным осенним праздником. Устраивали пир, в котором участвовали одни мужчины. На пир приносили от каждого дома одну или несколько больших рыб, чаще всего осетрину, а также ячменные лепешки, араку или пиво. За трапезой старейший произносил молитву во имя *Донбеттыра*, прося его не оставлять их никогда без воды, оберегать от водной стихии, а также пожелать их рыбакам большого улова. Женщины, приходя за водой, молились дочерям *Донбеттыра*, прося их дать им чистоту, здоровую воду.

Наконец, с *Донбеттыром* и его дочерьми связан у осетин один из свадебных обрядов, по которому невестку через несколько дней после свадьбы ведут торжественно за водой к реке или роднику. Обряд этот проводится так: молодая женщина, наряженная в свадебный костюм, отправляется к реке в сопровождении девушек и нескольких молодых

¹ Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. 3-е изд., доп. и перераб. М.: Наука, 2004. С. 360.

² Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 105.

³ Миллер В.Ф. Осетинские этюды. В 2-х частях. М., 1882. Ч. 2. С. 249; см. также: Чурсин Г.Ф. Осетины... С. 59.

⁴ Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. С. 5.

¹ Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. С. 53, 54.

² Тменов В.Х., Бесолова Е.Б., Гоновоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин... С. 73, 76.

людей, с песнями и под звуки гармошки. Сюда же несут три пирога, яичницу, араку или пиво, которые старший мужчина или старшая женщина посвящают владыке вод и его дочерям с просьбой пожелать большого счастья молодой в ее новой семье, а принесенную ею воду сделать приятным напитком. Затем невестка набирает воду и в таком же порядке вся процессия отправляется в дом ее супруга¹.

Несмотря на то, что, по мнению Б.А. Калоева, культ *Донбеттыри* «относится к числу дохристианских аланских божеств, занесенных ираноязычными предками осетин на Кавказ»², В.И. Абаев на основе этимологии этого имени (*Донбеттыр* образовано из двух компонентов: *дон* – «вода» и *Петр* – апостол) полагал, что функции древнего языческого водного божества были присвоены апостолу Петру после христианизации алан³. Хотя не исключено, что в компоненте *беттыр* представлен тюркско-монгольский *батыр* (*багатур/бсхадур*) – «витель, богатырь, храбрец, герой», часто использовавшийся как часть личного сложного имени.

Кроме общего покровителя водной стихии *Донбеттыра*, в осетинской мифологии существовал еще и образ *Гатага* – владыки текущих вод, т.е. рек⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что основные функции и характеристики, связанных с водой мифологических персонажей народов Северного Кавказа во многом совпадают, что можно объяснить общностью природно-географических условий, социально-экономического уклада и духовной культуры, а также этнокультурными взаимодействиями.

Хозяйки и хозяева воды имелись в мифологиях и других народов мира. Одним из самых распространенных и популярных праздников в Армении был *Вардавар*, сохранивший в своем названии имя языческого бога воды *Варда*. Этот праздник, приуроченный христианской церковью к празднику Преображения и связанный с солнцеворотом и разгаром летней жары, отмечался в воскресный день в середине июля. В день *Вардавар* все старались по возможности подняться в горы, к летним пастбищам, посетить святые места. Особым почитанием поль-

зовались быки, символизирующие плодородие. Пастухи украшали их в этот день разноцветными лентами и цветами¹.

У финно-угороязычных мордвин сохранился образ *Ведь-ава* («Мать воды»)², во многом совпадающий с подобными персонажами у северокавказских народов. У чувашей божеством воды являлся *Шыв*³. В религиозных представлениях вепсов водяной соединял черты духа-хозяина вод и духа, связанного с царством мертвых. Это тучный мужчина с длинными волосами, но показывающийся в разных обликах (утопленник, коряга, старая щука). Водяной особенно любит хватать и утаскивать в воду молодых светловолосых женщин. У него есть семья: жена, дети. Водяная сидит на берегу, чешет гребнем волосы, Она белая, полная, садится под сосну⁴.

Мир духов водной стихии в славянской мифологии довольно богат и разнообразен: это водяные духи, Тот, кто плотины рвет, Потерчата, водяной, русалки⁵, Морской царь⁶. Водяной и русалки – наиболее излюбленные персонажи русского фольклора, мифов и быличек. Водяной, водяной дедушка, водяной шут, водяник, водовик – в славянской мифологии злой дух, воплощение стихии воды как отрицательного и опасного начала. Чаще всего выступает в облике мужчины с отдельными чертами животного. Женские духи воды – *водяницы* – увязываются, как и русалки, с представлениями о вредоносных покойниках – «заложных покойниках», становящихся ульями и злыми духами; на них женятся водяные⁷.

Как подчеркивал Д.К. Зеленин, «водяной – это не персонификация воды, а хозяин царства вод, населенного главным образом рыбами»⁸. Внешний облик водяного рисуется следующим образом: безобразный голый старик, косматый, одутловатый, покрыт тиной, с большой бородой и зелеными волосами, гусиные лапы вместо рук, хвост, рога на голове⁹. «Водяной, водяник живет в воде, откуда он выходит редко; его любимым местом являются речные омуты, да притом близ водяных мельниц. Водяному приписывают то же значение, что и

¹ Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. С. 360-361.

² Там же. С. 360.

³ Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4-х томах. М.: Л., 1958. Т. 1. С. 368.

⁴ Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 69.

¹ Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С.554.

² См.: Топоров В.Н. Ведь-ава // Мифы народов мира. Т. 1. С. 226.

³ См.: Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 464-465.

⁴ Азовская Л.П. О верованиях вепсов // Этнография народов Восточной Европы / Отв. ред. А.А. Шенников. Л., 1977. С. 149.

⁵ См.: Киреевский И.Р. Мифы древних славян... С. 117-128.

⁶ См.: Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. С. 92.

⁷ Иванов В.В., Топоров В.Н. Водяной // Мифы народов мира. Т. 1. С. 240.

⁸ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С. 410.

⁹ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 50.

домовому, чему служит доказательством поговорка: «дедушка водяной – начальник над водой». Ему также приписывают власть над русалками... Народ олицетворяет водяного стариком, постоянно покрытым болотной травой. Водяной тоже требует к себе уважения. Месть его заключается в порче мельниц, в разгоне рыбы, а иногда, говорят, он посягает и на жизнь человека»¹. «Водяной, в противоположность домовому, отличается крайним недоброжелательством к людям и в высшей степени злым характером. Он быстро топиг всех, кто перед купаньем забывает осенить крестным знаменем, а также тех, кто не имеет на шее креста. Часто топиг, наконец, водяной и тех людей, которые купаются в реке до восхода солнца, после заката и, наконец, в самый полдень»². «Под водой он обращает эту добычу в кабальных рабочих, заставляет их переливать воду, таскать и перемывать песок и т.д... Кровоподтеки в виде синяков на теле, раны и царапины, замечаемые на трупах вынутых из воды утопленников, служат наглядным свидетельством, что эти несчастные побывали в лапах водяного»³.

«Мельники дружат с водяными, ведь иначе те могут испортить колесо или разорить запруду. Чтобы умилостивить водяного, ему приносят в жертву петуха, козла или свинью – обязательного черного цвета»⁴. «Водяного стараются задобрить и рыбаки, которые пускают первую пойманную рыбу обратно в реку. Если не задобрить водяного, то он рвет у рыбаков сети, в противном же случае нагоняет им в невода множество рыбы»⁵. «Поскольку водяной слыл заядлым курильщиком, ему часто дарили щепотку табака, которую кидали в водоворот или под мельничное колесо... Любопытно, что водяного рассматривали и как покровителя пчел»⁶.

«Русалки – бледнолицые, с зелеными распущенными волосами женщины, живущие в реках и озерах. В русалок, по народному мнению, обращаются обыкновенно души утопленниц, а также души детей, умерших некрещеными. Русалки по ночам выходят из рек и расчесывают свои длинные зеленые волосы, с которых струится вода. Если встретится с ними человек, то они или топят его, или же защекочивают до смерти»⁷. «По народным представлениям, обычно русалки

¹ Звяблин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 247.

² Балов А.В. Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4. С. 89.

³ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 51.

⁴ Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 100.

⁵ Балов А.В. Очерки Пошехонья. С. 88-89.

⁶ Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. С. 26.

⁷ Балов А.В. Очерки Пошехонья. С. 89.

– пихотливые женщины, которые проводят время чаще всего в любовных играх с юношами и по отношению к человеку ведут себя враждебно без всякой на то причины... Русалки живут не там, где умерли их предки, не на том свете, а близ людей, в лесах, в воде и в полях, т.е. очевидно, там, где они умерли или похоронены и где находятся все другие заложенные покойники»¹. «Русалки, по поверьям, наносят людям вред: пугают, гоняются, топят, убивают, замучивают щекоткой, они прельщают мужчин и ненавидят женщин, портят скотину, воруют детей»². «Русалки спутывают у рыбаков сети, а у мельников портят жернова и плотины. Они могут насыпать на поля сокрушительные бури, проливные дожди, разрушительный град; похищают у заснувших без молитвы женщин нитки, холсты и полотна, разостланные на траве для беленья»³. Образ русалки связан как с лесом, так и с водой⁴. Считалось, что большую часть года русалки проводят на дне реки, а на земле появляются во время так называемой Русальной недели, когда их можно было увидеть вблизи рек, на цветущих полях, в рощах и, конечно же, на перекрестках дорог и на кладбищах. Как и другая нечистая сила, русалки могли появляться только от захода солнца до первых петухов. Чтобы уберечься от русалок, существовала своеобразная система оберегов. Считалось, в частности, что русалки не любят резко пахнущие растения: полынь, хрен и чеснок⁵. Полагали также, что они боятся креста, очерченного круга, железных орудий и словесных оберегов⁶. По мнению Д.К. Зеленина и С.А. Токарева, слово *русалка* не славянского, а латинского происхождения⁷.

Близки к русалкам⁸ в мифологии восточных славян существа также женского пола – *берегини*⁹.

Следует отметить, что, несмотря на то, что дагестанцы (и другие северокавказцы) и восточные славяне проживают в различных природно-географических зонах и экологических условиях, имеют разное

¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С. 419.

² Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 75.

³ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 55.

⁴ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 69.

⁵ Капица Ф.С. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 48.

⁶ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 75.

⁷ См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С. 419; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С. 212.

⁸ См. также: Иванов В.В. Русалки // Мифы народов мира. Т. 2. С. 390; Энциклопедия суеверий. С. 391; Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 372-375; Киреевский И.Р.

⁹ Мифы древних славян... С. 119-121.

¹⁰ См. -: Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 57.

происхождение и язык, различные социально-экономический и общественно-политический уклады, их, связанные с водной стихией, мифологические персонажи обнаруживают определенное сходство по внешнему облику, функциям и характеристикам, что может указывать, с одной стороны, на ареальные контакты, а с другой, на глубокую древность этих персонажей.

Водяные, русалки и тому подобные персонажи имелись в мифологических системах и других народов мира. В фольклоре народов Западной Европы водяные духи представлялись в образе *ундины*. Выходя из воды, *ундины* принимали облик прекрасных девушек; сидя на камнях, они расчесывали свои чудесные волосы и всячески соблазняли мужчин. Считалось, что *ундины* – духи молодых женщин, покончивших с собой из-за несчастной любви¹.

Речные и морские божества имелись и в пантеоне древних греков². Одним из главных олимпийских богов, владыкой моря в греческой мифологии, был *Посейдон*³, которому в римской мифологии соответствовал *Нептун*⁴. Нимфами источников, ручьев и родников у греков были *наяды*, которых насчитывалось до трех тысяч. Морскими божествами, дочерьми бога *Нерея*, являлись *нереиды*, которых насчитывалось сорок пять⁵. Согласно народным преданиям Северной Албании, на горных перевалах, в укромных местах – в густых зарослях, вблизи горных ручьев – обитают могущественные волшебницы – *заны*, прекрасные молодые девушки. Они оберегают первозданную природу и наказывают людей, беспричинно и грубо разрушающих ее. Тому, кто честен и благороден душой, *заны* помогают волшебными чарами⁶. В китайском пантеоне водяным духом был *Шуй-цзень*⁷.

Таким образом, можно сделать вывод, что связанные с водной стихией мифологические персонажи народов Дагестана имели свои аналоги и параллели в мифологиях народов Северного Кавказа и мира. Наиболее многочисленными и доминирующими из них являлись женские божества, часто объединенные в образе «Матери воды» – одной из ипостасей *Богини-матери*⁸.

¹ Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 437.

² См.: Гусманов И.Г. Греческая мифология. Боги. С. 40–46, 72.

³ См.: Лосев А.Ф. Посейдон // Мифы народов мира. Т. 2. С. 323–324.

⁴ См.: Штаерман Е.М. Нептун // Мифы народов мира. Т. 2. С. 211–212.

⁵ Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 301, 304.

⁶ Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи. С. 240.

⁷ См.: Попов П.С. Китайский пантеон. С. 71.

⁸ Сеффербеков Р.И. Хозяева стихий: «Мать воды» у народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2006. № 3. С. 86–103.

ГЛАВА 3. ВЕРХОВНЫЕ БОГИ (-ГРОМОВЕРЖЦЫ)

С разложением первобытного общества с его культом природы и переходом к классовому обществу у народов Дагестана, как и у других народов мира, начал складываться пантеон и пандемониум. С.А. Арутюнов, основываясь на материале по божествам японцев, отмечает, что верховные божества «были придуманы позже других, когда в условиях развивающегося государства появилась идея верховного божества и бога-творца»¹. Согласно законам иерархии, в любом пантеоне, который опосредствованно является слепком гражданского общества, имеется верховный бог (бог неба, бог солнца), часто с функциями громовержца, которому подчиняются все остальные боги.

Если у других народов (нахские, абхазо-адыгские, тюркские народы, осетины, славяне и т.д.) это верховенство одного божества над всеми другими божествами, играющими по отношению к нему подчиненную роль, четко устанавливается, этого нельзя сказать о верховных божествах народов Дагестана. Они реконструируются нами гипотетически по ряду прямых (например, по отождествлению с *Аллахом*) и косвенных (атрибутика, ипостаси) признаков. Скучность и фрагментарность дошедшей до нас информации вполне объяснима: победивший ислам не мог мириться с наличием любых других божеств помимо *Аллаха*.

По предположению М.А. Агларова, верховным божеством андийцев и других народов аваро-андо-дидойской и нахской языковых групп был *ЦЮб*². Это предположение он обосновывает довольно широким кругом аргументов и источников. Так, андийские женщины в подтверждении своих слов клянутся «ЦЮбололо» (основа слова – *цЮб*; *бололо* – суффикс, характерный в андийском языке для клятв). Эта клятва имела в прошлом то же значение и частоту применения, что и русское разговорное выражение «Ей богу!». Андийские женщины сопровождают свою просьбу (как и русские словами «Ради бога») выражениями «ЦЮбохъи» («Ради ЦЮба») или «ЦЮбохъи – Аллагъашхъи ЧЧІало» («Ради ЦЮб-Аллаха»), в кото-

¹ Арутюнов С.А. Их больше восьми тысяч // Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М.: Наука, 1968. С. 9.

² Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество ЦЮб). С. 67–71.

рых присутствует в качестве основы тот же теоним *цIоб*, причем во втором выражении *цIоб* отождествлен с *Аллахом*¹.

Необходимо отметить, что подобное отождествление двух разных богов в единый двусоставной контаминированный теоним встречается и в речи других аварцев: у цезов – в пословице «Кто не верит (не признает) в *цIоб-Аллаха*, тот и в *Аллаха* не верит»², у годоберинцев – в выражении «*цIоб-Аллагь* юкичIавара!» («Не дай (бог) *цIоб-Аллах* попасть в такое положение!»)³. Теоним *цIаб-Аллах* встречается и в благопожеланиях. Например, у андалальцев, койсубулинцев, хунзахцев и гидатлинцев имелись благопожелания: «*Аллагьасул цIоб* лъеги!» («Чтобы *цIоб-Аллах* оказал милость!»), «*Аллагьасул цIоб* рахIмат!» («*цIоб-Аллаха* благость!»). Следует отметить, что выражение «*цIоб* лъеги» («Да помилует бог!») зафиксировано грузинографичной авароязычной надписью на каменном кресте XII в. из Хунзаха⁴.

Причину того, что приведенные выше выражения употребляются только женщинами М.А. Агларов относит к характерной для андийцев и других дагестанцев речевой традиции, где существует «мужская» и «женская» речь. Оттеснение древнего божества в женскую речь объясняется им более быстрой идеологической «аккультурацией» мужчин, что наблюдается на примере одежды (женская одежда в сравнении с мужской более традиционна и консервативна)⁵. Справедливость данного утверждения подтверждается и на материале табасаранцев, у которых также название древнего верховного божества сохранилось именно в женской речи по отношению к детям.

Безусловно, клятвы или просьбы именем *цIоб* были в прошлом характерны и мужской речи, что подтверждается сохранением такой формы клятвы, как «цIоборчалоло», в речи мужчин андийского села Риквани⁶. Другим аргументом, свидетельствующим в пользу верховного божества *цIоб*, является название радуги на андийском языке – *цIоборцил*, что дословно переводится как «божий лук (дуга)»

или «лук [бога] *цIоба*» (где *цIоб* – теоним, а *цил* – «лук, дуга») ¹. Сходное название имела радуга и у каратинцев – *цIорцил*. Это обстоятельство (наличие лука со стрелами/молниями) свидетельствует о том, что *цIоб* имел функции бога-громовника.

В этой связи интересны воззрения аварцев в отношении убитых молнией. Необходимо отметить, что, как и везде в Дагестане, эти воззрения, несущие на себе определенное влияние ислама, двойственны. Так, «у части аварцев (ср. Ратлуб, Дагбаш, Чадаколюб, Мачада, Бежта, Тлядал и др.) считали, что молния убивает грешных, а у других (ср. Аппильта, Зирани, Гимры, Арани, Хунзах, Буртунай и др.) убитых молнией считали святыми»². Такое же двойственное отношение к убитым молнией наблюдается у ахвахцев: «Убитый молнией грешник», «это избранник высших сил»; убитого молнией ахвахцы хоронили не сразу, а через два-три дня³. Гинухцы полагали, что гром и молнию Бог посылает в наказание людям за их грехи⁴. У андалальцев существовало мнение, что молния убивает святых, безгрешных людей (ср. Кудали, Бацада, Шулани). В то же время у них имелось проклятие: «цIадул чIор речIаги!» («Чтоб тебя поразил огненный луч / молния!») (с. Шулани)⁵. Каратинцы в отношении убитых молнией считали, что таким образом Всевышний карает грешников.

Возвращаясь к *цIобу*, отметим, что, по мнению лингвиста Я. Сулейманова, андийское название бабочки – *цIоборцила* – содержит в первой части название древнейшего домусульманского божества⁶. У андийцев во время детских игр старшие заставляли малышей смотреть на звезды через рукав куртки или шубы, говоря, что они на небе увидят *цIоборцила*, что переводится как «божий огонь»⁷ или «огонь *цIоба*». Комментируя данную информацию, можно отметить, что «во многих языках огонь означал небо, где находилось солнце, «божий огонь». Наричательное имя египетского бога Ра означает «солнце». В Древней Греции слово «огонь» имело общий корень со

¹ Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество *цIоб*). С. 67.

² Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Духовная культура народов Дагестана в XVIII–XIX веках (аварцы, даргинцы, лакцы). Махачкала, 1999. С. 39.

³ Любезное сообщение уроженки с. Годобери Ботлихского района Зульфий Асадулаевой, 1974 года рождения.

⁴ См.: Атаев Д.М. Каменные кресты из окрестностей Хунзаха // Материалы по археологии Дагестана. Т. I. Махачкала, 1959. С. 182.

⁵ Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество *цIоб*). С. 67.

⁶ Там же.

¹ Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество *цIоб*). С. 68.

² Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования у народов Нагорного Дагестана в XIX–нач. XX в. (Аварцы). Л. 84.

³ Лугуев С.А. Ахвахцы. XIX–нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1985 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 618. Л. 82.

⁴ Ризаханова М.Ш. Генуэзцы... Л.: 132.

⁵ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 104.

⁶ Сулейманов Я. Местоимение в андийском языке // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1962. Т. 11, С. 64.

⁷ Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество *цIоб*). С. 68.

словами «небо» и «Зевс»¹. По мнению М.С. Гаджиева, правомочно сопоставление созвучных аваро-андо-дидойского *Цоб* (а также нахского *Цув // Циу*) и греческого *Zeus*, учитывая не только их формально-фонетическое сходство, но и содержательно-функциональную близость, и принимаемая во внимание древние кавказско-малозападные культурные и языковые ареальные контакты и подобные примеры (нахский *Пхармат* и греческий *Прометей*; лезгинский *Алтан* и греческий *Аполлон*, фессалийский *Аплун*, дорийский *Апеллон*, этрусский *Аплу/Апулу* и др.)².

В качестве параллели «огню *Цоб*а» можно отметить, что в имени верховного бога даргинцев-акушинцев – *Zalla*³ (что, очевидно, отражает исходное *Цалла*) также предстален корень *ца* «огонь».

Теоним *Цоб* фиксируется в названиях гор, урочищ, рек, населенных пунктов и т.д. Так, название священной горы «*Цобол goh*» – одной из самых высоких вершин в Гумбетовском районе – переводится на русский язык как «Божья Гора» или согласно выводимой семантике – «гора [бога] *Цоб*а». Таково же название хунзахского каньона «*Цолокь*»⁴. Как считает М.А. Агларов, в основе названия андийского отселка Цибиляда (*Цибилла*) также лежит теоним древнего божества андийских народов *Цоб*⁵. На основе теонима *Цоб* образовано и наименование селения «*Цобокь*» (с. Зубутли Казбековского района), которое переводится как «под благодатью», «под милостью», «под богом». Так же этимологизируется название родника «*Цобокь*» около с. Гента (Гидатль). Этот родник находится в глубоком ущелье и считается особенным: воду из него берут в праздничные дни, а также в ночь зимнего солнцестояния⁶.

Андийское название луны «*Борцци*» этимологизируется М.А. Агларовым как «Божья звезда»⁷. Старинное андийское название первого дня недели (воскресенье) – «*Цобол*», зафиксированное еще в XVIII в. Ю. Клапротом в его известном труде «Путешествие на Кавказ и в Грузию», означает «Божий день»⁸. В качестве параллели укажу, что у вайнахов «Божьим днем» также считалось воскресенье, а среда, называемая «кер-*Сели*» (т.е. день бога *Сели*), была посвяще-

на Богу-громовержцу *Сели*¹. Дни недели, посвященные богам, встречаются и у других кавказских народов. Например, у адыгов в календаре имелся специальный день (пятница), посвященный *Мэрэм* – покровительнице пчеловодства и признаваемый «самым счастливым днем»².

У табасаранцев с принятием ислама почти все дни недели стали называться по-арабски. Только название субботы – *киш* – не арабское (ср. араб. *сабт*)³. Возможно, этот день, название которого сейчас никак не этимологизируется, был посвящен какому-то языческому божеству – *Киш* (?).

Возможно также, что и названия месяцев и периодов традиционного сельскохозяйственного календаря народов Дагестана, большинство из которых у горских народов совпадают⁴, были посвящены определенным божествам (в том числе и персонализациям времени года). Например, у вайнахов апрель назывался *Тушоли-бут*, по празднеству в честь божества *Тушоли*, май – *Сели-бут*, июль – *Мяццель-бу*⁵. У белорусов времена года также олицетворялись и имели свои названия: весна – *Ляля*, лето – *Цеця*, осень – *Жыцень*, зима – *Зюзя*⁶.

Возвращаясь к описанию верховного бога аварцев, следует отметить, что в отдельных местностях Аварии имелись особые камни, которые в соответствии с традицией связывались с *Цобом*. Например, в Цунте, в окрестностях с. Асах, имелся почитаемый местными жителями «белый камень» – фетиш бога *Цоб*. Информацию о нем приводит Д.М. Магомедов: «Лет 100-150 назад недалеко от аула Асах, около речки был установлен белый камень квадратной формы, довольно массивный. Его называли *Цов(б)-Аллагь*. Жители всего общества Асах поклонялись этому камню. Однажды, в период Кавказской войны, когда часть жителей (в основном молодежь) аула

¹ Далагаат Б.К. Первобытная религия чеченцев. С. 44.

² Шоданов А.Т. Адыгская мифология. С. 174.

³ Алданова Б.М. Табасаранцы... С. 74.

⁴ Слыб.: Гаджиева С.Ш., Трофимова А.Г., Шихсаидов А.Р. Старинный земледельческий календарь народов Дагестана. М., 1964; Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. С. 54-59; Шихсаидов А.Р. Сельскохозяйственный календарь народов Дагестана // Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Махачкала, 1974. Вып. 1. С. 183-212; Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999.

⁵ Далагаат Б.К. Первобытная религия чеченцев. С. 45.

⁶ Афоняев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 434-437.

¹ Шахнович М.И. Исследование советской наукой проблем происхождения религии... С. 183.

² Лубезное сообщение доктора исторических наук, профессора М.С. Гаджиева.

³ Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. С. 350.

⁴ Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество *Цоб*). С. 68.

⁵ Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 118.

⁶ Агларов М.А. Из верований народов Западного Дагестана (божество *Цоб*). С. 68.

⁷ Там же. С. 68-69.

⁸ Там же. С. 69.

приняла ислам, молодежь сбросила камень с установленного места в речку. Старика аула, узнав об этом, заставили поднять камень и вернуть на свое место, ругали их за то, что они опрокинули и излевались над их богом *Цлов(б)-Аллахом*. Из собранного урожая ему приносили жертву. Нельзя было пользоваться плодами урожая, пока богу не приносили соответствующую жертву. Также поступали и при убое скота. К камню приносили кусок мяса и оставляли со словами: «Это тебе *Цлов(б)-Аллах*»¹. Аналогичную информацию о культуре «белого камня» – фетиша бога *Цлоб* у дидойцев приводит и С.А. Лугуев². Отметим, что, если верить И.-Г. Герберу, который характеризует дидойцев как идолопоклонников, в Цунте мусульманская религия утвердилась в XVIII веке³.

Таким образом, приведенный материал свидетельствует, что у отдельных народов (дидойцев) сохранилось поклонение верховному божеству *Цлоб*, фетишем которого был «белый камень». Почитание «белого камня» было широко распространено в Дагестане и у других народов мира. Культ «белого камня» («лизи гъван») существовал и у табасаранцев. Такой камень, который до недавнего времени использовался в обрядах вызывания дождя, расположен на раннемусульманском (XIII–XV вв.) заброшенном кладбище «Гамагъ-наквар» в 2 км к северо-западу от с. Хив⁴.

Широко почитали наделенный особыми сверхъестественными свойствами «белый камень» и другие народы Дагестана⁵ и Северного Кавказа. Так, например, в Южной Осетии, «в с. Эдис на возвышенной поляне раньше лежал большой белый камень. Однажды, в праздник *Уаццила*, с совершенно ясного неба ударила молния и разбила этот камень, Знахари и гадалщицы истолковали это явление так, что *Уаццила* требует, чтобы на этом месте было устроено ему

свят-тилице. Так и сделали: из обломков разбитого камня построили кап-тище *Уацциле*»¹. Почитание священного камня (культ черного камня) – божества-фетиша зафиксировано и у сванов². Культ камней – фетишей, которых почитали под именами богов, а также кормили (мазали маслом), зафиксирован у греков³.

Исследуя природу фетишизма, Н. Харузин писал: «Одновременно с упадком фетиша до роли амулета, происходит и развитие его в божество... Фетиш делается идолом, т.е. видимым изображением сверхъестественного духа... Постепенно культ камня-фетиша переходит в культ духа, обитающего в данном камне. Камень, таким образом, делается идолом, т.е. изображением, а впоследствии одним из «биталищ божества»⁴.

Большое место верховным божествам дагестанцев уделяется в мифах, содержание которых является едва ли не главным источником наших знаний об этих сверхъестественных персонажах. Наиболее древней и ценной является информация, содержащаяся в двух андрийских мифах, главным действующим лицом которых является *Цлоб*. Согласно первому мифу, весь окрестный ландшафт близ с. Рикван-и имел облик лежащей женщины, в которую влюбился *Цлоб*. Но будучи не в состоянии сблизиться с ней, божество долго и безуспешно плакало, а женщина, купаясь в речке, не подозревала, что купается в божественных слезах. Из-за божественного горя и потоков слез ничто живое не рождалось на земле, и тогда солнце опустилось на землю, расчленило эту женщину, образовав из нее две горы – Моду и Бахарган. Родники, что текут с гор, – слезы его глаз; роса (*цеб*), которая покрывает луга этих гор – это божественная влага, воспоминание о вселенской любви. Из дальнейшего содержания мифа следует, что *Цлоб* – это верховное божество, ниже него стоят много других божеств, именуемых *гьалкЮнъял* («всемогущие») и исполняющих все его желания и волю⁵.

Это подтверждается и содержанием другого мифа. «На одном из обрывов южной стены хребта Бахарган стоят двенадцать, один к другому в ряд, рельефно выделяющихся выступов. Называется это место как «йецилил», что значит «у девушек». Согласно мифу, на

¹ Магомедов Д.М. Культура дидойцев (XVIII–нач. XIX в.). 1972 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 247. Л. 36.

² Лугуев С.А. Дидойцы (цезы): Историко-этнографическое исследование (XIX–нач. XX в.). 1987 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 671. Л. 48.

³ См.: Гербер И.-Г. Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. 1728 г. // ИГЭД. М., 1958. С. 113.

⁴ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С. 50-51.

⁵ См.: Атаев Д.М., Гаджиев М.С., Сагитова М.Д. Культурные сооружения Аркаса // Древняя и средневековая архитектура Дагестана. Махачкала, 1989. С. 122. Прим.; Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. С. 164; Он же. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С. 121; Бакучиев М.А. Погребальные памятники населения Дагестана албано-сарматского времени (III до н.э. – IV в. н.э.). Ростов-на-Дону, 2008. С. 124-125.

¹ Чур син Г.Ф. Осетины... С. 50.

² См.: Ковалевский Б. Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. Л.: «Прибой», 1930. С. 122.

³ См.: Харузин Н. Этнография... С. 108-109.

⁴ Там же. С. 110-111.

⁵ Агтаров М.А. Андийцы... С. 206.

землю сошли двенадцать богинь, каждая из которых повелевала двенадцатью сферами или стихиями: ветром, животными, морями, растениями, холодом, жаром и т.д.

После пришествия на землю эти богини, вступая в беспорядочные половые связи, совращали людей и животных. До пришествия богинь животные спаривались ночью, скрытно от людей и друг от друга. Веление Цоб, чтобы они упорядочили половую жизнь, богини не приняли во внимание. Тогда разгневанное солнце опустилось на землю и наказало богинь, превратив их в достопамятные скальные выступы»¹.

Оба мифа обладают редкими сюжетами о божественной любви, о сотворении ландшафта, календарными мотивами (двенадцать богинь – двенадцать месяцев года), о хаосе и порядке в мире нравов. В них приводится бесспорный факт, прямо указывающий на древнейший пантеон с четырехступенчатой иерархией: главное божество Цоб, «солнце», *гьалк'онял* – «всемогущие» и ведавшие стихиями нимфы, наказанные за развращение людей и животных»².

Комментируя эти мифы, отметим, что их можно отнести к космогоническим (миф о творении ландшафта, о происхождении космоса из хаоса) и этиологическим. Из содержания мифов ясно, что солнце занимало более низкое в сравнении с Цоб место в иерархии. На наш взгляд, эти мифы в образной форме доводят до нас осмысленные человеком процессов и изменений, происходивших в духовной сфере и связанных с переоценкой роли верховного божества: низвержением *Богини-матери*, редуцированной и дифференцированной в данном контексте в образах двенадцати богинь, ведающих стихиями, животным и растительным миром, и воцарением во главе пантеона *Бога-отца – Цоб*.

Считая Цоб верховным божеством аваро-андо-дидойской и нахской языковой групп, М.А. Агларов соотносит его с Цу // Цув, которое являлось главным, наряду с Дяли, божеством древненахского пантеона³. И.Ю. Алпиров фиксирует следующие названия главных божеств древненахского пантеона: Дели // Дяля // Дали – главный и древнейший бог вайнахского пантеона богов; Цу // Цув // Циу – один из позднейших основных богов вайнахов⁴. Цу у вайнахов имеет и более расширенное толкование – «священное», «идол».

валтарь»; святилища в Горной Ингушетии и у кистин также называются цу. С почитанием цу у вайнахов связан также и процесс клятвенно-вопрошения¹.

Что касается божества Цоб, неизвестного другим народам Дагестана, то, вероятно, оно было общим в определенный исторический промежуток времени для аваро-андо-дидойской и нахской групп в период после распада прадагестано-нахской языковой и этнической общности и отделения от нее прадагестинской, пралакской и пралезгинской общностей. С течением времени у аварских народностей Цоб был вытеснен Бечедом (который, например, совершенно неизвестен индийским народностям) и трансформировался в понятие «божья милость».

Наряду с Цобом у аварцев сохранилось в памяти имя и другого общеаварского верховного бога – Бечеда, к которому, как впрочем, и к Цобу, обращались, начиная любое действие, когда хотели добиться покровительства Бога, его помощи и благоденствия. С Бечедом у аварцев связаны некоторые благопожелания: «Бичас бичан батани!» («Да сбудется с помощью Бечеда!») (койсубулинцы), «Бичас башани!» («С помощью / с позволения Бечеда!») (гидаталинцы), «Бичас биччани, Аллагъас хван батани!» («Если Бечед позволит, а Аллах предписал [это случится]!») (андалальцы, хунзахцы). Интересно отметить, что аналогичные выражения с упоминанием верховного языческого бога имелись и у вайнахов: «Делан дубъха» (букв. «ради Делы»), «Дала мукъалахъ» (букв. «если Делан даст возможность») и адыгов: «Тхъэм пае» («Ради бога»), «Тхъэм шъхъэк'э» («Ради бога»), «Тхъэм ер'эу» («Дай бог»)». ²

Обычно в проклятиях имена Цоба и Бечеда не употреблялись. Однако сильно разозленный человек иногда проклинал их именами: «Цоб льогеги!» («Чтоб не смиловивился!»), «Бичас биччагеги!» («Да не поможет / не позволит Бечед!») (андалальцы, хунзахцы). Сорящимся или собирающимся подраться у гидаталинцев советовали: «Бичасе г'юло те!» («Прекратите ради Бечеда!»).

Примечательна фамилия Бечедовы из с. Согратль Гунибского района. Антропоним Бечед со значением «богатый» М.К. Мусаева

¹ Алпиров И.Ю. Этимологические заметки по верованиям чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969. С. 140, 142, 143.

² Алпиров И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 292.

³ Керашева З. Этнолингвистический анализ теонимов адыгского эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «Нартхэр» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003. С. 223.

¹ Агларов М.А. Андийцы... С. 207.

² Там же.

³ Алпиров И.Ю. Нахские языки и культура. Грозный, 1978. С. 40.

⁴ Алпиров И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 289.

относит к характерным для аварцев именам-оберегам¹. Схожие антропонимы, в которых присутствует слово Бог (*Тхъэ*) зафиксированы и у адыгов: Тхазеплевы, Тхабисимовы².

Интересно отметить, что у аварцев-тиндинцев с. Эчеда сохранился фрагмент обрядового действия с пением и танцем, где в песне содержалось обращение к всемогущему богу *Бечеду*, чтобы он даровал изобилие. Женщина, исполнявшая песню, держала в руках деревянную мерку для зерна³, что свидетельствует, в том числе и об аграрной сущности этого божества.

Верховным богом пантеона даргинцев (акушияцев) был, по всей вероятности, *Zalla*⁴. Этот теоним зафиксировал в 70-х годах XVIII в. И.А. Гильденштедт. Он приводит номенклатуру теонимов (верховные боги) и других народов Кавказа: андийцев – *Tzow*, казикумухцев (лакцев) – *Saäl, B'saal*, анцухцев, джарцев, дадойцев – *Bedschet*, хунзахцев – *Bedschas*⁵, чеченцев – *Däle*, ингушей – *Dala*, цова-гушин – *Dale*, кабардинцев – *T'ha*, абазин – *Antscha*, грузин – *Gmert*, мянгрелов – *Gorunti*, сванов – *Gerbet*, осетин – *Chuzau*, осетин-дигорцев – *Chuzau, Chzau*⁶. Приведенный им уникальный теонимический материал вполне достоверен, легко проверяем и сопоставим с имеющимися у нас данными о верховных богах народов Дагестана⁶ и Кавказа. Например, он во многом совпадает с именами богов в кавказских языках, приведенных Г.А. Климовым и М.Ш. Халиловым⁷.

Zalla в современной графике будет, вероятно, писаться как *Цалла*, что можно перевести с даргинского как *Хозяин/Владелец/Держатель огня*. Судя по этому названию, верховный бог языческого пантеона даргинцев был, по всей видимости, громовержец. Интересно отметить в этой связи, что у выходцев из Акуша-Дарго даргинцев-мегебцев молния называется «огненный топор» – *цалла барда* (букв. «огня топор»), что можно перевести и как «топор [бога] *Цалла*». У них сохранилось и проклятие «Цалла барда бизаб хЯче!» («Чтоб тебя поразил огненный топор/молния [топор *Цалла*]!»)⁸.

Примечательно, что хунзахцы представляли молнию в виде летящего огненного (*цладул глашти*) или золотого топора (*меседил глашти*)¹. У хваршин имелось представление, что молния (*гларчи*) – это огненный топор, который *Аллах* в гневе бросает в людей². Одно из названий молнии (*лямцл*) у цудахарцев – это «дождевой топор» (*цабла бартта* – букв. «дождя топор»). Молния рассматривалась ими как божья кара, убивающая грешников. У цудахарцев также сохранилось проклятие: «Гу цабла барттале кавц!» («Да поразит тебя дождевой топор/молния!»). Известно, что топор, наряду с луком и стрелами, копьем, мечом и т.п., – один из атрибутов бога-громовержца³.

В отличие от цудахарцев сюргинцы полагали, что молния убивает хорошего человека⁴.

Реконструируемое имя божества *Цалла* находит параллель у лакцев, в языческом пантеоне которых верховным богом представлялся *Зал*⁵. Это божество мыслилось как хозяин всего сущего, местонахождением которого считалось небо, а местом обращения к нему выбирались самые высокие горные вершины той или иной местности, как наиболее близкие к небу. К нему обращались во всех трудных случаях жизни с просьбами и заклинаниями о помощи. В отдельных случаях могли просить и о каре для обидчика. Стихийные бедствия (землетрясения, наводнения, удары молнии), как считалось, были выражением гнева верховного божества. Наилучшим временем суток для обращения к нему считались тихие предзарасветные часы⁶. Сейчас *Зал* воспринимается как синоним *Аллаха*. До сих пор у лакцев сохранились клятвы: «Ялувсса *Заннайн* хъана!» («Клянусь *Залом* над нами!»), «*Зал* дак!Нину т!ий ура» («С *Залом* в душе говорю»). От теонима *Зал* произошло, видимо, и лакское *залу* – «хозяин», «владелец»⁷. Возможно, что имеет отношение к *Залу* и тухум *Заловых* из с. Чох нынешнего Гунибского района.

¹ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 79.

² Мусаева М.К. Хваршины... С. 171.

³ См.: Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. № 4. С. 91-102; Кулер Дж. Энциклопедия символов. С. 63.

⁴ Курбанов М.Ю. Сюргинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1997 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 857. Л. 233.

⁵ См.: Халилов Х.М. Зал // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 456.

⁶ Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 2000. С. 346.

⁷ Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. С. 79.

¹ См.: Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды... С. 66.

² Керашиева Э. Этнолингвистический анализ теонимов адыгского эпоса... С. 222.

³ Умаханова А.М. Элементы архаичной пластики в хореографии... С. 132.

⁴ См.: Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. С. 350.

⁵ Там же. С. 311, 324, 335, 363, 374.

⁶ См.: Сефербеков Р.И. Номенклатура теонимов народов Дагестана. С. 167-168.

⁷ См.: Климов Г.А., Халилов М.Ш. Словарь кавказских языков... С. 290.

⁸ Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев. С. 119.

Созвездие Плеяд горцы называют *Сито* (лакцы – *Клурчлу*). По лакскому преданию, записанному Х.М. Халиловым, *Сито* – принадлежность бога *Зала*, через него он просеивает урожай, с его помощью разгоняет тучи, освобождая дорогу солнцу. Верховный бог *Зал* наделен в предании и функциями культурного героя: из его божественных семян, упавших с неба, люди выращивают злаковые растения и деревья. У него испрашивают люди небесной влаги для усиления плодородия семян, посаженных в землю¹.

По мнению Н.С. Джидалаева, более архаичным верховным божеством лакского пантеона была *Квара*. Название божества сохранилось в лакском языке в проклятии «Ина яла лавсун *Квара* ласивуй!» («Пусть тебя, взяв от нас, *Квара* возьмет!») и в благопожелании «*Квара* дулунава!» («Пусть *Квара* даст!»)². Н.С. Джидалаев, лакскому *Квара* находит параллели в урартском *квера* – «преисподняя», «небо» и в грузинском названии божества плодородия и урожая *Квириа*, идентичному урартскому божеству *Quera*³. Учитывая родство дагестано-нахских и хуррито-урартских языков такое сопоставление вполне оправданно.

По представлениям горцев восточной Грузии, *Квириа* – предводитель локальных общинных божеств, посредник между верховным богом и людьми, вершитель суда. У горцев западной Грузии *Квириа* – мужское божество плодоносящих сил природы. Ему посвящался цикл весенних праздников, в которых наглядно подчеркивалась фаллическая природа божества. В ряде песнопений горцев западной Грузии *Квириа* выступает также как высшее божество, ведающее небом и небесной водой⁴. Б. Ковалевский приводит в числе других богов сванов и *Квириа* – бога сладострастия⁵.

Возможно, имеет генетическое родство с лакским *Квара* и грузинским *Квириа* божество каратинцев *Клклира* с большим кругом функций и полномочий (божество охоты, земледелия, плодородия, походов и войн). Местом поклонения божеству (*клклирди*) была одна из вершин Богосского хребта – *Берекса*⁶.

Обычно в мифологических представлениях большинства дагестанских народов верховный бог пантеона, как правило, являлся одновременно и богом-громовержцем. Однако у лакцев эти функции дифференцированы между двумя разными богами, что свидетельствует о развитости мифологических представлений. Божество грома и молнии у лакцев был *Асс*. *Асс* живет на небесах, ездит на фаэтоне. Его постоянная дорога – Млечный путь – «*Ассал ххуллау*» («Дорога [бога] *Асса*»). Колеса фаэтона и подковы коней при езде по ухабыстым дорогам стучат, грохочут, отсюда – гром; молнии – это искры из-под колес¹. Гром также персонифицировался. Когда гремел гром, лакцы говорили: «Къув *Асс* глий дур» («Гром *Асс* говорит»)² (ср. у анадалальцев «гром – это голос *Аллаха*, а гром с градом – это голос дьявола *Иблиса*, когда он сердится на людей»; у каратинцев «гром – это звук, раздающийся, когда Всевышний играет в свой барабан, а молнии – его золотые топоры»; у хунзахцев «гром – это голос *Аллаха*» (вариант: «гром – это голос ангела *Pazlada*, молнии – его плеть, град – наказание *Аллаха* за людские грехи»); у цудахарцев при раскатах грома говорили: «Малаикле муккури ружкурбиржуле саб» («Ангел раскатывает каменный каток (для укачивания крыши)»)³; у славян «гром – далеко звучащее слово, глагол божий, раздающийся свыше»⁴; чуваша удар молнии и звук грома объясняли тем, что верховный бог *Тура* «так шумно ходит, ступая по облакам»⁵; у других народов мира «гром – это голос небесных богов, а молния – их оружие, уничтожающее змей и духовных противников и символизирующее божественный гнев»⁶).

Считалось, что, разгневавшись на обитателей земли, *Асс* бьет землю молниями, как кнутом. Поэтому погибшие от удара молнии люди у лакцев, в отличие от северокавказских народов, не считались святыми, а только лишь жертвами гнева божества⁷. В мифологии цахуров ему соответствует *Ари*⁸.

По мнению А.Р. Шихсаидова, верховным богом лезгин был *Гъуцар*⁹. В текстах обрядовых песен при вызывании дождя и солнца

¹ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 89.

² Джидалаев Н.С. К вопросу об исторической общности кавказского и переднеазиатского мира // Доклады Академии наук Азербайджанской ССР. Баку, 1976. Т. 26. № 3. С. 83-84.

³ Там же. С. 84.

⁴ Сургуладзе И.К. Квириа // Мифы народов мира. Т. 1. С. 631.

⁵ Ковалевский Б. Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. С. 111.

⁶ Любезное сообщение уроженца с. Карата Ахвахского района Магомеда Ахмеднабиева, 1953 года рождения.

¹ Халилов Х.М. *Асс* // Мифы народов мира. Т. 1. С. 115.

² Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 88.

³ Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л. 198.

⁴ Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 122.

⁵ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 392.

⁶ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 63.

⁷ Булатова А.Г. Лакцы... С. 347.

⁸ Халилов Х.М. *Асс*. С. 115.

⁹ Любезное сообщение доктора исторических наук, профессора А.Р. Шихсаидова.

сохранилось заклинание «Къабул урай *гъуцари!*» («Пусть молюбу услышат боги!»). Имелось и благопожелание: «*Гъуцар* кумек хъу-рай!» («Пусть помогут боги!»)¹.

Зафиксировал этот теоним и М.М. Ихиллов. «У лезгин, — писал он, — сохранилось название какого-то определенного языческого божества *гъуцар*, употребляемое как синоним *Аллаха*. Так, у лезгин призывают *гъуцара*, чтобы наказать несправедливого. Сохранилась фраза «*гъуцар* авурай дуван» — «Пусть осудит тебя *гъуцар*». Интересно, что один из крупных лезгинских районов Азербайджана известен под названием Кусарский с районным центром Кусары. Возможно, что в нем отражено и имя божества»².

Лезгино-русский словарь также приводит термин *гъуцар* в качестве синонима слов «бог», «Аллах»³.

Не обошел своим вниманием этот теоним и Г.А. Гаджиев, который дает ему такую характеристику: «*Гъуцар* — лезгинское языческое божество плодородия, связанное, в основном, с производственно-хозяйственной деятельностью. К *гъуцар* лезгины обращались за помощью и при засухе, и при затяжных дождях, которые наносили урон сельскому хозяйству. В песне о появлении героя лезгинских сказаний Шарвили широко представлены *гъуцар*, «способные» помочь герою в трудную минуту.

Термин *гъуцар* представляет собой форму множественного числа (с суффиксом *-ар*). В современном лезгинском языке в единственном числе не употребляется. Видимо, термин «гъуц» некогда обозначал у предков лезгин «божество». На это указывают данные фольклора. В кавказском мифологическом материале нелегко найти параллель термину *гъуц, гъуцар*⁴.

В качестве аналогии Г.А. Гаджиев обращает внимание на название осетинского божества *Уаццлла*⁵. Но эта параллель неправомерна, т.к. сложносоставной теоним *Уаццлла*, как хорошо известно, обоснованно переводится как «Святый Илья».

Как считает языковед К.Ш. Микаилов, Г.А. Гаджиев упускает из виду показания современных картвельских языков, где корень лез-

¹ Ризаханова М.Ш. Духовная культура лезгин XIX-нач. XX в. 1993 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 767. Л. 71, 72.

² Ихиллов М.М. Народности лезгинской группы... С. 227.

³ См.: Лезгино-русский словарь / Сост. Б. Талибов и М. Гаджиев. Под ред. Р. Гайдарова. М., 1966. С. 95.

⁴ Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 86.

⁵ Там же.

адского *гъуцар* хорошо сохранился (груз. *гъмерт, гъоморт — гъо-форт — гъоромот* и т.д. «бог», «всевышний»), что, на наш взгляд, вероятно. По мнению К.Ш. Микаилова, лексемы этого корня и значения, видимо, следует признать фонетико-морфологическим продолжением шумерского «бог», «всевышний»¹. Однако другой языковед К.С. Кадыраджиев считает лезгинское *гъуц* «божество» заимствованным из булгарского источника², что также маловероятно.

Таким образом, с учетом мнения А.Р.Шихсаидова, можно допустить наличие у лезгин верховного бога, дошедшего до нас в неопределенной и обезличенной форме множественного числа от слова *гъуц — гъуцар* («боги»). Можно также предположить, что некогда этот теоним — имя собственное бога (в единственном числе) стало впоследствии именем нарицательным (во множественном числе) для обозначения богов вообще. Возможно, что это божество совмещало в себе некоторые функции бога-громовержца (которые затем отошли к *Аллану?*), а также божества, управлявшего погодой, и связанного с аграрным воспроизводством.

Что касается того, что лезгинское верховное божество дошло до нас обезличенным и безымянным (без имени собственного), то в этой связи, на наш взгляд, было бы уместно обратиться к высказыванию Эриха Фромма. Он писал: «Бог не может иметь имени. Имя всегда обозначает вещь или личность, нечто конечное. Как может бог иметь имя, если он не личное существо и не вещь?»³. Следует учитывать и то, что «имена ряда мифологических божеств подверглись табуированию»⁴. Например, у чувашей среди многих эпитетов верховного божества *Тура* широкое распространение имел термин *яслати* «гром». «Такой эвфемизм объясняется табуированностью настоящего имени божества»⁵.

Необходимо отметить, что обозначение божеств только во множественном числе по типу лезгинских *гъуцар* имеет параллели и среди других кавказских народов. Таковыми, например, являются аварские *будулаал* — патроны охоты и диких животных. Г.Ф. Чурсин, давая характеристику *Ажветцаа* — божеству зверей и охоты у абха-

¹ См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 86 (прим. ред.).

² См.: Кадыраджиев К.С. Структура и генезис кумыкских мифологических элементов... С. 143.

³ Фромм Э. Искусство любви: Исследование природы любви / Пер. с англ. Л.А. Чернышевой. Минск, 1990. С.42.

⁴ Керашева Э. Этнолингвистический анализ теонимов адыгского эпоса... С. 202.

⁵ Салпин А.К. Система религии чувашей. С. 390.

зов, писал: «Термин *Ажветшиа* стоит во множественном числе и поэтому под этим именем подразумевается не один бог, а боги»¹. На подобное обстоятельство у сванов обратил внимание и Б. Ковалевский. «Замечательно, — писал он, — что на сванском языке не существует слова «бог», а слово *гертал* означает множественную собирательную форму — боги. И этих богов у сванов не мало»².

Возможно, что к этой же категории божеств, названия которых употребляются только во множественном числе, относится и табасаранский верховный бог *Умчар*, где «окончание *-ар* может быть показателем множественного числа, характерным для табасаранского словообразования. Подобное предположение — форма мн. ч. на *-ар* — по отношению к *Умчар* высказывают и Г.А. Климов и М.Ш. Халилов»³.

Богом-громовержцем у лезгин был, по всей вероятности, *Алпан*, на что указывает ряд данных. Молния по лезгински называется *цайлапан*, *алпандин цай* (букв. «огонь *Алпана*»). Сохранились проклятия «Вун *Алпанди* ярай!» («Пусть тебя ударит *Алпан!*») и «Вун *Алпандин* цу ягъурай!» («Пусть тебя ударит огонь *Алпана!*»). Все это дало основание ряду авторов⁴ считать *Алпана* богом огня, грома и молнии.

По мнению З. и Р. Ризвановых, этот теоним является составной частью многих географических названий и отразился, например, в названиях селений *Алпан*, *Алпаут*, *Алпы* в районах, населенных лезгинами в Азербайджане⁵.

По мнению М.С. Гаджиева, правомочно будет сопоставлять не только на формальном уровне фонетического сходства, но и на уровне некоторой содержательно-функциональной близости, имя древнелезгинского верховного бога-громовержца *Алпан* с греческим *Аполлон* (Ἄπολλων), фессалийским *Аллуон*, дорийским Ἀπέλλων, кипрским *а-р-е-и-ло-ни* через посредство этрусского *Арлу/Арлуи* и хетто-лувийского *Арраишада*, учитывая связи племен хетто-лувийского

и куррито-урартского круга и в контексте древних культурных и языковых ареальных контактов¹.

Интересно отметить, что наряду с *Алпаном* лезгины сс. *Усухчай* и *Каракоре* (Докузпаринский район) взывали также к карающей силе и другого бога — *Афата*. Сохранилось проклятие: «Вун *Афатди* ягъурай!» («Пусть тебя ударит *Афат!*»)»².

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, по данным языка. Сохранились благопожелания «*Умчари* кюмек туври!»³ («Да поможет *Умчар!*»), «*Умчари* кьуват туври!» («Да придаст силу *Умчар!*») и проклятия «*Умчари* йивривуз!» («Да ударит/поразит тебя *Умчар!*»), «*Умчарин* бала йивривуз!»⁴ («Да постигнет тебя кара *Умчара!*»), считающиеся в некоторых селениях (*Кувиг*, *Гарик*) самыми тяжелыми. В с. *Афна* проклинали следующим образом: «*Умчарин* нянайикк ккахъриву!» («Чтобы ты попал под проклятие *Умчара!*»). У женщин по отношению друг к другу и к детям имеется снисходительно-презрительное восклицание «*Умч!*», что предполагает бывшее существование исходной формы этого теонима в единственном числе. Примечательно, что сохранились топонимы (теотопонимы) с упоминанием имени этого бога. В 3 км к югу от с. *Ляхля* имеется покосный луг «*Умчарин* хяр» («Луг *Умчара*»), который выкашивали только общественные пастухи. В остальное время луг служит местом выпаса общественного скота. Обращает на себя внимание подчеркивание дримата общественного, что, вероятно, указывает на существовавший общеплеменной статус этого божества и посвящение ему общественного дохода. Связь с сенокосением и пастушеством наталкивает на мысль, в том числе, и об аграрной сущности *Умчара*. Недалеко от с. *Гарик* имеется пустырь, заброшенное место («*чур*»), называемое *Улчик* («У *Умча*»), что также указывает на исходную форму в единственном числе. То, что пустырь выведен из хозяйственного оборота можно, вероятно, объяснить сакральностью, табуированностью этой местности, посвящением ее этому божеству и

¹ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 77.

² Ковалевский Б. Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. С. 111.

³ См.: Климов Г.А., Халилов М.Ш. Словарь кавказских языков... С. 290.

⁴ См.: Ихилов М.М. Народности лезгинской группы... С. 224; Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С. 85; Ризванов Р.З. Из ономастики лезгин. С. 98; Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин... С. 33; Ризханова М.Ш. Духовная культура лезгин... Л. 82; Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С. 107-110.

⁵ Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин... С. 33.

¹ Гаджиев М.С., Кузнецов В.А., Чеченов И.М. История в зеркале паранауки: Критика современной этноцентристской историографии Северного Кавказа. М., 2006. С. 189.

² Ризханова М.Ш. Духовная культура лезгин... Л. 82.

³ Митаров М.М. Жизнь в узорах. Махачкала, 1978. С. 261 (На таб. яз.).

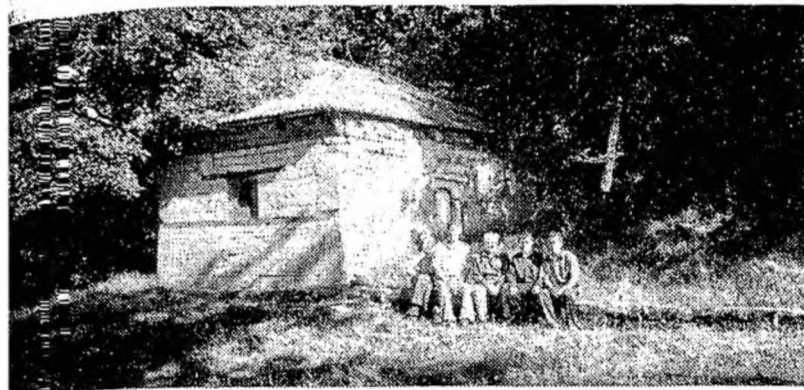
⁴ Там же.

возможностью, судя по названию, бывшего нахождения здесь капища этого бога.

С принятием ислама имя прежнего верховного языческого бога становится «одним из 99 имен Аллаха», синонимом Аллаха: «*Умчар* – *Аллагьдин* чвур ву» («*Умчар* – имя *Аллаха*»), – говорят старожилы. Сохранился двусоставной теоним «*Умчар-Аллагь*». Именно в качестве синонима слова «бог» зафиксировали теоним *Умчар* барон П.К. Услар¹ в 1870-х 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)»².

Проклятие «Да поразит тебя *Умчар!*» наводит на мысль о том, что верховный бог *Умчар* сочетал в себе и функции громовника. Проклятие, вероятно, подразумевало: «Да поразит тебя небесным огнем (молнией) *Умчар!*», ибо бог, обитающий на небесах, мог покарать человека только при помощи топора или меча-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)³ в определенной степени закрепилось и в мифологическом понятийном аппарате табасаранцев: одним из общепотребительных названий радуги является *Деркку члимир* – «Лук и стрела», а молния называется *кьюркь-лин ца* – «клубок/сплетение огня».

Таким образом, у табасаранцев олицетворяемые атмосферные явления – радуга и молния, мыслились как «лук и стрела», «клубок огня», коими бог неба поражал, карал слушников и грешников. Вероятно, среди атрибутов верховного бога у табасаранцев был и меч. Однако упоминания о нем как атрибуте бога в мифологии табасаранцев не сохранилось. Зато сохраняющийся и поныне культ меча в с. Чурдаф⁴ наводит на мысль: не являлся ли этот меч атрибутом бывшего языческого бога-громовержца, вытесненного исламом. Одно из преданий гласило, что враги обходили стороной с. Чурдаф, так как их поражали молнии (небесный огненный меч?).



«Дом меча» (*Турдин хал*) в священной роще сел. Чурдаф Табасаранского района (табасаранцы). 1998 г.

В отношении убитых молнией у табасаранцев в разных селах приводятся различные доводы: «Убитый молнией приравняется к *шагъиду* (мученику, убитому за веру), который после смерти попадает в рай» (с. Кужник, Чувек), «Убитого молнией адский огонь не коснется» (с. Харак), «Таким образом бог забирает к себе лучшего» (с. Нижний Ярак), «Молния убивает грешника» (с. Хив, Ничрас), «Если бы был хорошим человеком, молния не ударила бы» (с. Тагилъ). 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, приравняется к падали (*мурдан*), а их мясо запрещено (*гьярам*) для употребления в пищу. Тем не менее, в определенных неординарных ситуациях запрет нарушался. Так, более 20 лет назад в с. Чувек молнией были убиты два буйвола, мясо которых как лекарственное было разобрано страдающими бесплодием женщинами окрестных сел.

Повсеместно существовало мнение, что в том месте, куда ударила молния, находится железо (возможная трансформация представления о том, что молния – это кусок железа). У грузин Кахетии имело место представление о том, что «молния есть летящий кусок железа»¹. В народной медицине при грибковых заболеваниях ног реко-

¹ См.: Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание. VII. Табасаранский язык. Тбилиси, 1979. С. 932-933, 989.

² Генко А.Н. Табасаранско-русский словарь. К-Я. 1941 г. // РФ ИЯЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 48 (2). Л. 108.

³ Брагинская Н.В. Небо // Мифы народов мира. Т. 2. С. 208.

⁴ См.: Сефербеков Р.И. Из истории одного земледельческого культа табасаранцев. С. 93-96; Бобровников В.О., Сефербеков Р.И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа... С. 204-210.

¹ Чурисин Г.Ф. Культ железа у кавказских народов. С. 69.

мендовалось пройтись утром босиком по росе в том месте, куда ударила молния¹.

У каждого народа имела вера в то, что отдельные породы деревьев могут притягивать гром и молнию, а другие – способны отворачивать их². Например, у абхазов особо почитался граб³. По их поверьям, бог-громовержец *Афы* никогда не поражает молнией грабовое дерево⁴. Чуваши полагали, что «надежной защитой во время грозы служит рябина»⁵. Андалальцы считали, что молния чаще всего поражает грецкий орех (с. Ругуджа, Шулани), дикую грушу (с. Шулани, Бацада) и яблоню (с. Бацада). В с. Шулани считали, что молния никогда не ударяет дикую яблоню и ель, а «дощечки, предотвращающие град», изготовляли из древесины дикой груши⁶. У табасаранцев (как и у дагестанских азербайджанцев) способность притягивать гром и молнию приписывали дубу и грецкому ореху, поэтому эти деревья не сажали вблизи жилищ и не разрешали находиться под ними в ненастную погоду. Способность же отворачивать ливни и град приписывали иве, а в с. Ханаг – дикой айве. Из их древесины изготавливали особые дощечки, предотвращавшие град («миркклин кьулар»)⁷.

Верховные боги имелись в мифологических представлениях и других народностей лезгинской этноязыковой общности. Так, у арчинцев верховным богом был *Нал*⁸. Среди нах и ныне бытуют выражения: «*Гьал* гидан» – досл. «ради *Гьала*» в значении «ради бога»; «*Гьал* сам ххухъя» – досл. «*Гьал* разозлится»⁹.

Верховным богом цахуров был *Гыныш*, рутульцев – *Ийныш*¹⁰. А.Г. Булатова указывала, что у рутульцев сохранялось представление о верховном языческом божестве *Иныш*, *Гыныш*, которому по-

клое ялись на вершинах гор. Считалось, что грешников он поражает молниями¹.

Пантеон божеств и мифология тюркоязычных народов Дагестана (Самумыки, азербайджанцы, терекмеменцы, ногайцы) являются составной частью мифологии тюркоязычных народов², хотя, по замечанию Р.Х. Керейтова, «единой мифологии тюркоязычных народов нет»³.

Необходимо отметить, что в сибирско-центрально-азиатской мифологии существовала своя органично присущая ей система классификации божеств, в основе которой лежало трихотомическое деление макрокосма на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми распределены все живые существа, все боги и духи⁴.

Еще в орхонских рунических текстах упоминаются три божества – *Тенгри* (тюрк. «Небо»), *Умай* и *Ыдук Йер-Суб* («Священная земля – Вода»)⁵.

Термин *Тенгри* принадлежит древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии и, возможно, был представлен еще в языке хунну (III в. до н.э. и ранее). Его сближают с хуннским *чэнгэ* («небо»); предлагаются и более широкие параллели (кит. *тянь*, шумер. *дингур* – «небо»). Представления о *Тенгри* складывались на основе анимистических верований о небесном духе-хозяине, причем небо мыслилось и его непосредственным проявлением и местом его обитания. Поклонение персонафицированному светлomu божеству *Тенгри-хану* наблюдалось у западных тюрков-савиров (VII в.). *Тенгри-хан* мыслился огромных размеров, что, по всей вероятности, должно было отражать космические масштабы небесного бога, божественного самому небу, а титул «хан» указывал на главенствующее положение – во вселенной или пантеоне богов⁶. Как отмечает Т.С. Жумаганбетов, культ *Тенгри* зафиксирован в V-VIII вв. на Алтае, в Саянах, Западной Монголии в этнических культах телэ, угро-самодийцев, тюрк-кутов и других компонентов будущего каганата⁷.

¹ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 10-11.

² Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. С. 507.

³ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 49.

⁴ Шиллина Е. Абхазы. С. 59.

⁵ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 391.

⁶ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 105.

⁷ Алимova Б.М., Булатов Б.Б., Сефербеков Р.И. Из истории духовной культуры табасаранцев. С. 21.

⁸ Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. С. 130-131.

⁹ Любезное сообщение кандидата исторических наук М.М. Магомедханова.

¹⁰ Халилов Х.М. Зап // Мифы народов мира. Т. 1, С. 456.

¹ Булатова А.Г. Рутульцы... С. 253.

² См.: Басилев В.Н. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. Т. 2, С. 536-541.

³ Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев, С. 127.

⁴ Кляшторный С.Г., Султанов Г.И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. С. 158.

⁵ Там же. С. 157.

⁶ Неклюдов С.Ю. Тенгри // Мифы народов мира. Т. 2, С. 500.

⁷ Жумаганбетов Т.С. Культ Тенгри как основа государственной идеологии Древнетюркского каганата // Восток. 2006. № 2. С. 119-126.

Тенгри (Небо) предстает Владыкой Верхнего мира и верховным божеством древнетюркского пантеона. В отличие от неба — части космоса, оно никогда не именовалось *кек* («голубое небо», «небо») или *калык* («небесный свод», «ближнее небо»). Именно *Тенгри*, иногда вкупе с другими божествами, распоряжался всем происходящим в мире, и прежде всего судьбами людей: *Тенгри* «распределяет сроки (жизни)», но рожденьями «сынов человеческих» ведает богиня *Умай*, а их смертью — *Эркиг*¹.

Тенгри неявно антропоморфизован — он наделен некоторыми человеческими чувствами; выражает свою волю словесно, но свои решения осуществляет не прямым воздействием, а через природных или человеческих агентов². Культ *Тенгри-хана* занимал центральное место в мифологических представлениях хазар³ и гуннов Прикаспия⁴, сыгравших значительную роль в этногенезе кумыкского народа.

Мовсэс Каланкатуацци в «Истории страны Алуанк» повествует о миссии епископа Исраэла, посланного в г. Варачан — столицу страны гуннов Прикаспия для заключения мирного договора и обращения их в христианство. Из этого повествования особенно интересны сведения о языческих богах и посвященных им культах у гуннов: «Преданный сатане, народ этот, охваченный заблуждением древопоклонения, по северной холодной глупости своей вздорные и ложные верования, скверные языческие обряды свои считал выше [других]. Если громогласное огненное сверкание молнии, обжигаящее эфир, поражало человека или другое животное, то они считали, что это жертва, посвященная богу *Куару*, и служили ему. И еще почитаемому ими идолу какому-то, огромному и безобразному богу *Тангри-хану*, которого персы называют *Аспандиат*, приносили в жертву коней на кострах»⁵.

С принятием в результате проповедей Исраэла гуннами христианства капища их были разрушены, а епископ «повелел срубить самое большое, посвященное скверному *Аспандиату* дерево — дуб, с

¹ Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник — 1977. М., 1981. С. 131-132.

² Кляшторный С.Г., Султанов Г.И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. С. 158.

³ См.: Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962. С. 187.

⁴ См.: Гмыря Л.Б. Страна гуннов у Каспийских ворот: Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Махачкала, 1995. С. 237-239.

⁵ Мовсэс Каланкатуацци. История страны Алуанк / Пер. с древнеармян., предисл. и коммент. Ш.В. Смбабяна. Ереван, 1984. С. 124.

вой кроной, которому приносили в жертву лошадей и который расплывали кровью жертвы, а голову и шкуру ее вешали на ветви самого дерева]». Арабский автор Ибн-Русте сообщает, что на территории севернее Дербента (Хамрий) культ *Тенгри* и посвященному дереву существовали вплоть до IX — нач. X в.² Интересно отметить, что около сел. Каякент, которое исследователи отождествляют с Хамрином, находится священное дерево, именуемое местными жителями *Тенгриханом*³.

Исследования И.А. Халипаевой показали, что в мифах, космогонических представлениях, фольклоре и религиозных верованиях кумыков культ *Тенгри* занимал исключительное положение⁴. Часто в фольклоре кумыков *Тенгри* отождествлялся с *Аллахом*⁵, что, конечно же, является данью исламу. Такая же идентификация зафиксирована у ногайцев⁶. «Небо, связанное с верхом, верхним миром, будучи местом пребывания *Аллаха-Тенгри*, особо почиталось ногайцами. Вероятно неприличия и страшным грехом считалось плевать, показывать на небо пальцем или каким-либо иным способом показывать свое неуважительное отношение к нему. Ногайка не должна была находиться под открытым небом с непокрытой головой»⁷. В соответствии с космогоническими представлениями ногайцев, «молния связывается с небесным (солнечным?) божеством и является его огненной стрелой — *ясын ок*»⁸. Почитали *Тенгри* как высшее божество и терекеменцы⁹.

Существовал этот культ и у других тюркоязычных народов Северного Кавказа. Например, у карачаевцев и балкарцев *Тенгри* известен как *Тейри*¹⁰ с эпитетами *Уллу Тейри* — *Великий Тейри*, *Хан Тейри* — *Владыка Тейри*, *Тейрихан* — *Верховный Бог*, *Кек Тейрисис* или *Ыс-тыны Тейрисис* — *Бог Неба*¹¹. В их пантеоне был известен также *Чона*

Мовсэс Каланкатуацци. История страны Алуанк. С. 128.

Ибн-Русте. Книга драгоценных камней / Пер. Н.А. Караулова // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. 32. Отд. I. С. 37-51.

Халипаева И.А. Тенгри — верховное божество кумыков. С. 62.

Там же. С. 60-65.

Там же. С. 62.

Климентов Р.Х. Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры. С. 371.

Халипаева И.А. Ислам у степных ногайцев... Л. 48.

Там же. Л. 50.

Султанов Г.И. Дагестанские терекеменцы... С. 192.

Султанов Г.И. Древнетюркское верховное божество Тенгри... С. 155-171.

Халипаева И.А. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. С. 53.

– Громовержец, называемый сыном *Тейри* и вторым после *Тейри* богом¹. В этой связи интересно упоминание у Каланкатваца в пассаже о религиозных воззрениях прикаспийских гуннов (VII в.) «громогласного кладбища *Чопа* (вар. *Чопайк*), называемого Даркунанд», выступающего капищем бога-громовержца, кладбищем-рощей, расположенным на возвышенном месте и с установленными там идолами и развешенными шкурами и черепами животных². М.Д. Каракетов обоснованно сопоставил эти наименования и объекты (*Чоп*, *Даркунанд*) с зафиксированными у карачаевцев, балкарцев, осетин, кабардинцев, а также татар-кряшен, шорцев и ногайцев следами бывшего культа божества-громовержца *Чоппа* (ср.: азерб. *чопчи* – «знахарь, провидец, жрец»), имеющего, по мнению исследователя, древнетюркское происхождение³. По мнению М.С. Гаджиева, имя этого божества отложилось в известном среди аварцев и даргинцев личном теофорном имени *Чопалав/Чупалав*, образованном по той же схеме, что и имя *Хачилав/Хучилав* («Христианин», от заимствованного армянского *хач* – «крест»), и в котором суффикс *-л-* является показателем принадлежности в родительном падеже, а окончание *-ав* – показателем класса мужчин⁴.

С принятием ислама верховное божество карачаевцев и балкарцев *Тенгри* трансформировалось в один из эпитетов *Аллаха*⁵. Аналогичное отождествление *Тенгри* с *Аллахом* имело место и у казахов⁶.

У бурят и монголов, среди персонажей ранней мифологии (добрые силы, охраняющие человека) упоминаются *Вечное синее небо* – *Хухэ Мунхэн тэнгри* и его мифологическая партнерша – *Мать-земля* – *Итугэн эке*, а также громовержец *Хухэдей Мэрген* (*Меткий небесный стрелок*)⁷. Пантеон шаманской мифологии состоял из 99 небесных божеств *тэнгри*, из которых 55 – добрые западные, 44 – злые

¹ Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. С. 53; см. также: Он же. Из обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995.

² Мовсес Каланкатваци. История страны Алуанк. С. 131; The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci. Transl. by C.J.F. Dowsett. London: Oxford University Press, 1961. P. 165-166.

³ См.: Каракетов М.Д. Образ божества Чоппа в Карачае и его истоки (к постановке проблемы) // Панорама Евразии. 2008. № 4 (4). С. 48-52.

⁴ Любезное сообщение доктора исторических наук, профессора М.С. Гаджиева.

⁵ Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри... С. 171.

⁶ См.: Серикбаева А.С. Тенгризм и ислам в духовной жизни казахов // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 93-94.

⁷ Жуковская Н.Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели. С. 98-99.

очные. Во главе добрых *тэнгри* стояло мужское божество, сме-нее бабушку *Манзан Гурмэ*¹.

Таким образом, приведенный материал о мифологических и религиозных представлениях народов Дагестана свидетельствует о том, как и у других народов мира, на определенной стадии развития первобытного общества и перехода к классовому обществу, отражение формационных, социальных и этногенетических процессов², сформировался пантеон богов во главе с верховным богом, то с функциями громовержца³.

Источниками для реконструкции этих персонажей служат млексика и фразеология, фольклор, обычаи и обряды (в том числе этские обряды – бывшие взрослые обряды). Неполнота, фрагментарность информации о верховных богах и структурной соподчинности в иерархии богов пантеона объясняется многовековым влиянием ислама и его культуры, боровшегося с прежними языческими культурами, что привело к забвению большинства прежних богов. Примечательно, что, несмотря на влияние мусульманской религии, распространявшейся в Дагестане начиная с середины VII в., ис-все-таки не смог вытеснить из народной памяти имена верховных божеств языческого пантеона, которые в настоящее время сохраняются как имена – синонимы *Аллаха* (*Цоб*, *Зал*, *Гьуцар*, *Умчар*, *Тенгри*). Некоторые теонимы сохранились в виде контаминированных и двусоставных форм (*Цоб-Аллах*, *Аллах-Бечед*, *Умчар-Аллах*, *Аллах-Тенгри*). В них слиты воедино имена двух верховных богов разных (дагестанских и арабского, языческого и исламского, политеизма и монотеизма) и противоположных (если даже не враждебных) мифологических и религиозных систем. Подобная картина складывается и у других северокавказских народов, исповедующих ислам.

Анализ функций и предикатов верховных богов (-громовержцев) народов Дагестана позволяет прийти к выводу, что из них (*Бечед*, *Зал*, *Гьуцар*, *Гьал*) были только верховными богами пантеона, другие (*Цоб*, *Цалла* (?), *Умчар*, *Иниш*, *Гыныш*, *Тенгри*) – верховными богами с функциями громовержцев, третьи (*Асс*, *Адан*, *Ари*, *Чоп*) – только громовержцами. Это обстоятельство свидетельствует «о дифференциации некогда единого пантеистического

¹ Жуковская Н.Л. Бурятская мифология и ее монгольские параллели. С. 100-101.

² Фербеков Р.И. О роли этногенетических процессов... С. 77-78.

³ Фербеков Р.И. Верховные боги (-громовержцы) народов Дагестана // Вестник Института этнологии, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 4. С. 66-92.

образа божественного мира-неба, появлении отдельных богов солнца, луны, дождя, грома, рек и т.п. и «обнищания» некогда могучего верховного божества, соединявшего в себе всю вселенную»¹. С образом верховного божества-громовержца, очевидно, связаны бронзовые статуэтки «копыеносцев», находящиеся в горах Северо-Западного Дагестана и Горной Чечни, изображающие ритуально обнаженную мужскую фигуру и характерно приподнятую правую руку, датируемые раннесредневековым периодом².

Наименования божеств некоторых народов Дагестана (*Zalla / Цалла – Хозяин/Владелец/Держатель Огня – акуш.*); названия молнии – огненный топор, золотой топор (хуз.), огненный топор (хварш., мегеб.), золотой топор (карат.), огненный луч (адалал.), дождевой топор (цуд.), огонь *Аллана* (лезг.), клубок огня (таб.), огненная стрела небесного (солнечного?) божества (ног.), стрела лука, сабля, сабля *Аллаха*, сабля ангела (даг. азерб.); названия радуги – Лук бога *Цюба* (анд.), Лук, Половник-стрела (адалал.), Лук бога *Тенгри* (кум.), Лука стрела (таб.), Меч (карат.), Стрела лука, Лук, Лукообразная, Лук *Аллаха*, Лук *Хасана* и *Хусейна* (даг. азерб.)³, закрепившиеся в мифологическом понятийном аппарате дагестанцев и отражающие их миропонимание, донесли до нас атрибуты (оружие) богов-громовержцев (огонь, клубок огня, огненный луч, лук, стрела лука, огненная стрела, огненный, золотой, дождевой топор, меч, сабля), коими они поражали и карали грешников и ослушников их воли. Учитывая вышеназванные бронзовые фигурки с территории Дагестана и Чечени, можно полагать, что таковым оружием божества выступало и копьё – характерный атрибут верховных богов-громовержцев у многих древних народов Передней Азии и Средиземноморья.

Исследуя символику топора как атрибута бога *Перуна* в древнерусском язычестве, В.П. Даркевич писал: «Поверья об оружии небесных богов являются существенным элементом религиозных представлений о грозе – этом устрашающем для неразвитого мышления явления природы... Грозное явление «небесного огня» – молнии представлялось человеку полетом смертоносного оружия, разя-

щего и убивающего. Этим оружием может быть громовая стрела, молния или молот»⁴.

Необходимо отметить, что атрибуты богов-громовержцев у народов Дагестана во многом совпадают с подобными представлениями об оружии небесных богов у других народов мира. Так, например, у ингушей молния воспринималась, как священная стрела⁵, у грузин Кахетии громовый удар – это огромная «пуля»⁶, у грузин Кахетии – летящий кусок железа⁴. Хетты считали оружием бога Громопалницу или дубину грома⁵. В числе метафор, уподобляющих молнии оружию, встречаем также и блестящий меч. Скифы чтили своего молниеносного *Дива* под символом старого железного меча, брошенного в землю перед судьей⁶.

Сведения о поклонении скифов покровителю грозы и герою-топорю *Батразу* с эпитетами бог-стрела, бог-меч, и который известен у Геродота и Амиана Марцелина как греч. *Арес* или лат. *Марс*, находим и у других авторов. Так, Ж. Дюмезиль, со ссылкой на Геродота, сообщает о святилищах, посвященных *Аресу*: «Горы хвороста нагромождены одна на другую. Наверху устроена четырехугольная площадка... На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир *Ареса*. Этому мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем приносят богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду...»⁷.

Продолжая тему, следует отметить, что, согласно космогоническим представлениям древнего человека, трезубец, топор в руках богов служили тем небесным оружием, которым боги Света сражались с демонами Тьмы. «Эти виды оружия олицетворяли собой таинственные явления природы, как гром, молнию, грозу. Внешние формы его чаще всего, конечно, походят на стрелы молнии. Боги-громовержцы (*Миттер*, *Перун*) в качестве атрибутов имеют обычно колчан со стрелами. У древних народов Южной Европы в качестве символов молнии выступал топор»⁸. Выше уже указывалось на то, что *Перун* в древней Руси почитался в виде топора; его образ среди славянского

¹ Брагинская Н.В. Небо // Мифы народов мира. Т. 2. С. 208.

² См.: Гаджиев М.С. Две бронзовые статуэтки из Дагестана (к хронологии культовой пластики) // Российская археология. 1997. №2. С. 222-228.

³ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С. 96-97.

Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. С. 91.

Дюмезиль Ж. Ингушские праздники // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 15.

Джанашва Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 67.

Косин Г.Ф. Культ железа у кавказских народов. С. 69.

Козинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. С. 100.

Мачаев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 230.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 63.

Луконская Н.Л. Формы проявления культа природы... С. 109.

земледельческого населения X–XII вв. ассоциировался с летящим по небу огненным топором¹.

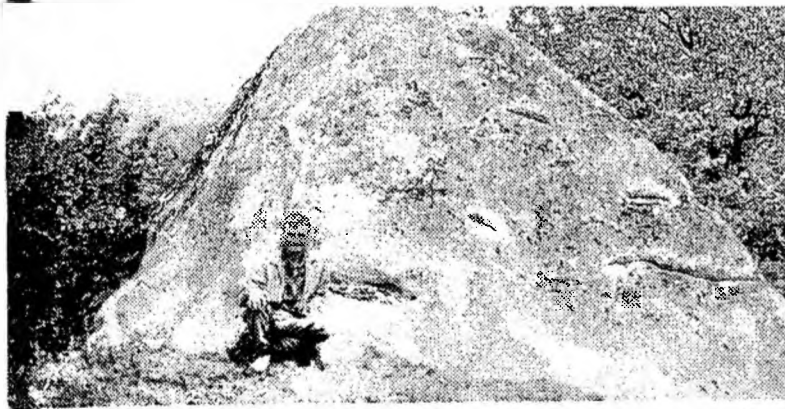
У многих народов мира символами грома и атрибутами богов неба и бури являлись не только топор, топор-молния, но и молот, барабан, трещотка и дуб². То, что барабан также являлся у некоторых народов Дагестана атрибутом бога-громовержца, подтверждается имеющейся информацией. Так, каратинцы объясняли звук грома тем, что «это Всевышний играет в свой барабан». «У аварцев Телетля, Местеруха, Ратлу-Ахваха, у бежтинцев в день первой борозды ни музыки, ни танцев, ни тем более боя барабана не разрешалось. Считалось, что последний может вызвать грозу, в то время как для сева нужна была ясная погода, а музыка и танцы при этом неуместны, так как это не обычный праздник, а моление, направленное на усиление производительных сил природы»³.

Атрибутом богов-громовержцев были и кузнечные клещи⁴, которые, например, ахвахцы выбрасывали во двор во время грома и молнии, сопровождавшихся выпадением града⁵.

Что касается дуба, который «часто бывает связан с богами-громовержцами и громом и считается эмблемой богов Неба и плодородия»⁶, то мы уже упоминали, что дуб и грецкий орех у андалальцев, хунзахцев, табасаранцев и дагестанских азербайджанцев считались деревьями, способными притягивать гром и молнию. У абхазов, как уже отмечалось, из различных пород дерева священным считался граб. В силу священности грабового дерева, по воззрениям абхазов, молния будто-бы никогда в него не ударяет⁷.

Г.Ф. Чурсин описывает предметы, оставленные паломниками в качестве жертвоприношения у корней такого священного граба и которые, по-видимому, являлись атрибутами бога-громовержца: чаша, железная стрела, пила, шлем, кусок железа, секира⁸. Интересно отметить, что подобные жертвоприношения богам и духам объектов природы зафиксированы нами в Табасаране. Так, у корней священ-

боярышника, используемого жителями с. Варта в обрядах народной медицины, находился топор без топорщица. На поверхности известняковой глыбы, почитаемой жителями с. Яргиль и используемой ими в народной медицине при лечении скота, имеется углубление, заполненное до краев кусками железа и топорами без топорщиц¹.



Магический камень для лечения скота *Улин гьарз* («Скала от сглаза») близ сел. Яргиль Хивского района (табасаранцы). 1994 г.

Топор широко использовался у дагестанцев в аграрных и семейно-бытовых обрядах, обряде вызывания солнца (для предотвращения града и ливней) и в народной медицине, а также в качестве амулета. Необходимо отметить, что символическая многогранность топора, который являлся символом, знаком, атрибутом сакральной власти, связанного с божеством-громовержцем, культом плодородия, земледелия, скотоводства, трудовой деятельности и имел ритуальное, культовое, религиозно-магическое, жертвенное, апотропейское, небесное, хтоническое значение зафиксирована и у других народов Северного Кавказа еще в древности¹.

Касаясь символики оружия у народов Северного Кавказа, отметим, что оно являлось олицетворением мужской жизненной силы,

¹ Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. С. 100.

² Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 63.

³ Булатова А.Г. Идеологические представления аварцев, нашедшие отражение в празднике первой борозды (XIX – нач. XX в.) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 96.

⁴ См.: Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 166.

⁵ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев. С. 139.

⁶ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 82.

⁷ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 49.

⁸ Там же. С. 40.

¹ См.: Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С. 17, 117-118.

² См.: Кривицкий В.В. Топор как символ божества-громовержца и плодородия в искусстве древнего Северного Кавказа // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 29.

понимаемой как активное начало, способность к борьбе, сексуальная потенция, абсолютное проявление функциональности, воля к жизни. В качестве такового оружие предстает символом военного божества, воинской идеологии и т.п. Из всех видов оружия мужчина наиболее четко ассоциировался со стрелой и мечом. Связь оружия с небесными светилами и молнией осмысливалась по аналогии: солнечный свет, молния, оружие обладают общими характеристиками – стремительностью, неудержимостью, проникающей способностью¹.

Таким образом, можно констатировать сходство номенклатуры оружия и его символики как атрибутов богов-громовержцев у народов Дагестана и Северного Кавказа, что свидетельствует о доминировании и господстве мужских божеств в пантеоне, сложившегося в эпоху разложения первобытного общества, «военной демократии» и перехода к классовому обществу.

Анализируя сходные процессы трансформаций в области идеологических представлений славян, Т.А. Новичкова пишет: «Почитание бога войны и культ меча – явление раннего славянского средневековья, когда язычество органично перерастало в более прочную опору государственности – христианство»².

Представленный материал свидетельствует, что отношение к убитым молнией у большинства дагестанцев было двойственным: в одних селах их считали святыми, избранниками Бога, в других – видимо, под влиянием ислама, грешниками, которых Бог наказал за их грехи и проступки. Эта двойственность, а также этический момент в религиозных воззрениях была присуща и другим северокавказским народам. «Понимание карающего свойства божества существенным образом отличается от понимания злого начала. Зло, в отличие от добра, в представлениях карачаево-балкарцев о нем имеет начало и конец»³, – отмечает М.Д. Каракетов. «Своих богов абхазы как бы скопировали с человека: один и тот же бог может быть и добрым и злым в отношении к данной личности, смотря по тому, насколько эта личность рачительно исполняет свои обязанности по отношению к богу. Единственное средство расположить к себе того или иного разгневанного бога, это чистосердечное раскаяние и жертвоприно-

¹ Шереметьев Д.А. Символика оружия у народов Северного Кавказа // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1998-1999 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2001. С. 119-120.

² Новичкова Т.А. Эпос и миф. СПб.: Наука, 2001. С. 11.

³ Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. С. 48.

... И благодаря множеству богов вся жизнь абхазов – сплошное, непрерывное моление и жертвоприношение богам»¹, – писал Н.С. Джанашиа.

Но гром не только слепая разрушительная сила, которой следует бегать. Он дарует земле обильные дожди, от которых зависит урожай полей, он источник плодородия и изобилия². Так, при первом громах в году «даргинцы и аварцы стучали палкой по зернохранилищу, чтобы там весь год было зерно; андийцы поднимали с земли камень в потяжелее, чтобы много масла получить от коровы за лежание». Таб асаранцы сс. Кулук, Кувиг, Чувек и др. при первых ударах молнии из раскатах весеннего грома, сопровождавшихся выпадением града, раскачивали ларь для зерна и били по нему кулаком. при говаривая: «Я, Аллагь, ризкь бул аҭин! Хьад беркетлув ивири! Та-хар аҭун тахилари ишри!» («О, Аллах, преумножь урожай! Пусть лето будет изобильным! Пусть лари будут полные зерном!»).

В с. Лака, раскачивая ларь для хранения зерна, заклинали:

*Цевлет, беркет ивири, Богатство, достаток пусть будет,
Дустар гизаф ишири, Друзей чтоб побольше было,
Душмун-ар рад (тарг) ишири! А враги – исчезли!*

В сс. Зирдаг, Уртиль били палкой по ларю, приговаривая: «Джана-нар, му-хар гизаф ишри! Аҭ, Аллагь!» («Пшеницы, ячменя чтоб побольше было! Наполни, Аллах!»). В с. Чере палкой били не по ларю, а по «канду» – плетеной корзине для хранения зерна, обмазанной снаружи и внутри глиной.

Данные обряды, вероятно, основывались на вере, что удары молнии оплодотворяют землю и способствуют плодоношению. Шум града или дождя ассоциировался с шумом засыпаемого в ларь зерна. Удары палкой по ларю или корзине для зерна, так как и раскачивание, и стук кулаком по ларю, символизировали раскаты и удары грома и молний. Примечательно и обращение к Аллаху, заменившего прежнего верховного бога или бога-громовержца⁴.

¹ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 23.

² Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. С. 97.

³ Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана... С. 70.

⁴ Сефарбеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С. 9-10.

У дагестанских азербайджанцев при раскатах грома подростки били друг друга по животам, приговаривая: «Пусть я буду сыт, пусть наши закрома будут полны зерном!»¹

Обряды, в которых прослеживается связь бога-громовержца с культом плодородия, существовали и у других народов мира. Интересную информацию в этой связи донесли до нас расшифрованные хаттские тексты. Известно, что «хетты заимствовали у предшествовавшего им хаттского населения большую группу божеств, в том числе и свою главную богиню – богиню Солнца города Аринны»². Один из таких текстов гласит: «Когда же дело к весне (и гром) гремят, то сосуд открывают (и) люди города Уристы (зерно) мелют (и) растирают... На осенних же праздниках совершали заполнение (запечатывание) сосудов»³. В текстах подчеркивалось, что служители открывали сосуды с зерном, находившиеся в храмах божеств Грозы⁴. Интересно отметить, что бог Грозы назывался также «богом Грозы Зерна»⁵.

Примечателен и другой хеттский текст: «Царь стоя кланяется богу Грозы и богу *Уасеццили*, (но) он стоя не кланяется богине Солнца и богине *Мецулле*»⁶. Его содержание однозначно подчеркивает примат бога Грозы в древнем пантеоне хеттов, что подтверждается и другим текстом: «Мне, царю, страну и владение мое вручили боги: бог Солнца и бог Грозы»⁷.

Отмечая хеттские заимствования из хаттского пантеона, известный языковед В.В. Иванов указывал, «что по своей лексике (как и по грамматике) хаттский является языком древнесеверокавказской семьи, сохраняющим многие черты, общие с западнокавказскими...»⁸. На последних, как известно, говорят абхазо-адыгские народы. У адыгов, бог-громовержец *Шибле*, начав свой путь как грозовой бог, позже выполнял и функции бога дождя, а, следовательно, и бога плодородия⁹.

Интересны обряды, исполнявшиеся адыгами при первом весеннем грома. Так, после первого весеннего раската грома они обливали водой свои плетенные зернохранилища-сапетки, чтобы в них было обильное зерно¹. Имелся и другой обряд: во время грозы адыги, взяв лопаточку, которой размешивали крутую кашу-пасту, обходили двостогама, а также окропляли стены домов первым весенним дождем².

Описываемые обряды и верования были свойственны не только кавказским народам. Например, у белорусов «сохранилось поверье, в котором прослеживается определенная связь культа льна с культом бога-громовержца. Чтобы вырастить хороший урожай, при первом грома следовало поворошить семена льна»³.

У калмыков место, куда ударила молния, становилось местом совершения обряда освящения земли и поклонения, оно кропилось молоком. Объектом поклонения становилось и дерево, пораженное молнией. Убитый молнией человек считался избранником бога, а его душа достигала неба⁴.

Как это видно из представленного материала, с верховными богами (-громовержцами) у народов Дагестана связаны космогонические и этиологические мифы, клятвы, благопожелания и проклятия, названия светил и дней недели, топонимы (теотопонимы), оронимы, ойконимы и антропонимы. Некоторые названия божеств сохранились в песенных рефренах, женской речи и детских обрядах. Довольно отчетливо видна связь верховных божеств (-громовержцев) с аграрным производством, культом плодородия, что, вероятно, является одним из доказательств стадияльного появления названных божеств в эпоху качественно нового этапа в развитии земледелия и скотоводства, производящего хозяйства, приходящегося на период широкого распространения железа, железных орудий труда, явившихся важнейшим фактором и движущей силой процесса социально-экономического развития, обусловившего переход от варварства к цивилизации, к классовому обществу и государственным формам общественной жизни. Для Дагестана этот период приходится на вто-

¹ Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы... С.343.

² Камменхубер А. Хаттский язык. С. 29.

³ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. С.25.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 26.

⁶ Там же. С.62.

⁷ Там же. С. 99.

⁸ Иванов Вяч. Вс. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским. С. 51.

⁹ Мамбетов Г.Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // УЗ Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1966. Т.24.С. 179; Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 66.

¹ Лягушева С.А. Священное в религиозном сознании адыгов // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и научн. ред. Р.А. Ханаху. Майкоп, 2002. С. 145.

² Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 64.

³ Шубина Т.Г. Лен в обрядовом фольклоре и верованиях восточных славян // ЭО. 1998. № 3. С.67.

⁴ Борджанова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков... С. 90.

рую половину I тыс. до н.э. — начало I тыс. н.э.¹ Вместе с тем, появление в языческом пантеоне бога-громовержца, не являющегося верховным богом, относится, видимо, к более раннему периоду.

Верховные боги пантеона, часто совмещающие и функции громовержцев, или самостоятельные боги-громовержцы: имелись в мифологических представлениях и других народов Северного Кавказа² и мира. Так, исследователь вайнахского пантеона Б.К. Далгат писал: «Во главе всех богов у них стал не громовержец, как у греков и римлян, и не небо, как у многих других народов, а *Дэла*, Бог, постепенно воспринявший в себя атрибуты христианского и магометанского Бога»³. *Диелли // Диела // Дела // Дяла // Дали* с эпитетами «бог богов или верховный бог», «главный и древнейший бог нахского пантеона богов»⁴, «верховный и единственный бог ингушей и чеченцев в древности»⁵, «верховный бог солнца и неба», «бог» вообще в современном значении этого слова⁶, общеплеменной главный бог⁷ упоминается многими авторами.

По мнению С.М. Джамирзаева, нахский *Дали* разлагается на следующие элементы: *да* — «отец», *али/ел* — «божество» или «владыка». Вторую часть этого слова можно сравнивать с первым компонентом древнеперсиднеазиатского *ал* — первоначально «божество», а в дальнейшем — «злой дух», «чудовище»⁸. Он также считает, что историко-лингвистический анализ названия верховного бога чеченцев (*Дела* ← *Дали* ← *Да* «отец» + *али* «владыка» — ?) дает основание считать, что оно употреблялось ранее VII тыс. до н.э.⁹ Но с исторической и археологической точек зрения это мнение неприемлемо, т.к. указанное время приходится на мезолитическую эпоху, предшествую-

щую эпохе неолита — периоду возникновения и становления производящего хозяйства¹.
Как представляется, прав Б.А. Калоев, который относит появление пантеона горцев верховного божества (*Деала* у вайнахов, *Ху-осетин*) к более позднему времени, как результат, отражающего идеологию классового общества².

Так же считал и Б.К. Далгат, который писал: «Последнюю ступеньку в развитии чеченского пантеона, венцом их народной мифологии является Верховный или Высший Бог, царь всего творения и отец всех прочих богов. Чеченцы называют его *Дэла*, *Дяла* или *Дэй-ла*. Слово это ни от кого не заимствовано и ... употребляется и для наименования других божеств, в виде приставки к имени их; оно встречается у чеченцев с незапамятных времен. Придерживаясь идеи постепенного развития религиозной мысли вообще, следует, конечно, думать, что *Дэла*, как Высший Бог, явился в религии чеченцев прежде других богов; несомненно, сначала они должны были почитать низшие божества, которые впоследствии подчинены Высшему Богу, как дети его или подчиненные»³. С принятием вайнахами ислама названия *Аллаха* и *Диелы* стали синонимами⁴.

У родственных чеченцам и ингушам кистов Панкиси главным и великим богом был *вокх-дээл*. Он являлся богом солнца и неба, отцом всех богов, которые обращались к нему по всем вопросам. Решал он и все людские дела⁵.

Богом молнии и грома, которого Б.К. Далгат и М.Б. Мужухоев считают также и богом неба⁶, был *Сиели*. В различных источниках имя этого бога звучит по-разному: *Сиели // Сели // Стиели // Стели // Сяли*. Полную и образную характеристику этого божества привел Б.К. Далгат: «Культе богов природы со всею силою и полнотою развился у чеченцев в почитании бога неба, или грома и молнии. Громовержец *Сели* и до настоящего времени остается могущественней-

¹ Гаджиев М.С. Древний город Дагестана... С. 205-212.

² См.: Сефербеков Р.И. Верховные боги народов Северного Кавказа (сравнительно-сопоставительный анализ общего и особенного) // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2006. № 1. С. 72-76.

³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 46.

⁴ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 322.

⁵ Куркиев А. ТЮАХБАБ — Ерда: Интерпретация названия храма Тхаба-Ерды // Ахриев Ч.Э. избранное / Сост., ств. ред. и авт. науч. прим. Абу Мальсагов. Назрань, 2000. С. 294.

⁶ Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков... С. 70.

⁷ Мужухоев М.Б. Из истории язычества вайнахов... С. 101.

⁸ Джамирзаев С.М. Древняя история чеченцев (нохчий): (К древней истории нахских племен III-I тыс. до н.э.). М.: «Альтекс», 2002. С. 116.

⁹ Там же. С. 105.

¹ См., например: Амирханов Х.А. Чохское поселение: Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М.: Наука, 1987.

² См.: Калоев Б.А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи // КЭС: Вопросы исторической этнографии Кавказа. М.: Наука, 1989. С. 151.

³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 83-84.

⁴ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 322; Мужухоев М.Б. Из истории язычества вайнахов... С.101.

⁵ Маргошвили Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией... С. 223-224.

⁶ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 81; Мужухоев М.Б. Из истории язычества вайнахов... С. 104.

шим и наиболее почитаемым богом из всех богов чеченцев. В горах Кавказа, стране гроз, этот бог нашел для себя подходящую почву. Он представляется человекоподобным богом, отделенным от самого явления природы. Это самый страшный бог, но в то же время он справедлив и карает лишь тех, кто заслуживает этого. Отсюда та громадная роль, какая принадлежит *Сели* в деле руководительства народной нравственностью. Он является карателем всякого, кто совершил или намерен совершить преступное, недоброе дело, по мнению народа; это – самый справедливый судья, называемый чеченцами «золотой силою».

Как бог огня он передал свое имя радуге (*Сели* ат, т.е. лук *Сели*) и молнии (*Сели*-хашк, т.е. головешка *Сели*). Убитого молнией считают блаженным. По верованиям ингушей, если оплакивать такого покойника, то цвет трупа его изменится: из белого он делается черным. Место, где убит молнией человек и даже животное, считается священным, и туда ежегодно отправляются совершать жертвоприношения могущественному *Сели*. Похороны убитого молнией отличаются от обычных похорон¹.

Упоминает это божество и Чах Ахриев. Он писал: «Верования в силу *Сели* простираются до того, что убитого молнией считают блаженным и погребают совершенно отлично от других покойников. Оплакивать убитого молнией строго воспрещается. Ингуши верят в то, что если плакать над покойником, убитым священной стрелой, то покойнику будет это до того неприятно, что цвет трупа его изменится: из белого делается черным; хоронят его в склепе, сделанном из тесаного камня; внутри склепа ставят стол и стул; на столе ставят бутылку водки, стакан и целого сваренного барашка, а на стул сажают покойника, одетого наподобие жреца. Место, на котором убит человек или животное молнией, служит для ингуша священным местом, куда ежегодно отправляются с жертвоприношениями»².

В календаре вайнахов и кистин имелся период *Сиели*-бутт – месяц божества грома (апрель, май)³. Ему был посвящен также праздник, который отмечали в летнее время⁴.

Занимаясь этимологией и семантикой названия ингушского средневекового культового сооружения *Тхаба-Ерды* («храм бога

И.Ю. Алироев пишет: «Божество *Тхъа*, по-видимому, некогда стало такой же роль, как *Дела* и *Цлу*. Являясь верховным божеством нахского пантеона богов, оно имело довольно обширный пантеон на Северном Кавказе»¹. «Нахский *Тхъа* имел своего собрата в адыгской мифологии»². Вероятно, он имел в виду *Тха* – верховного божества адыгского пантеона, характеристику которого можно встретить у многих авторов.

«У адыгов существовало представление, что творцом всего сущего был бог – *Тха*, нередко характеризуемый как Великий бог – *Тхъэшхуэ*. Он сотворил мир и людей. Мир создан им из огня, воды, земли и воздуха. *Тха* не имеет ни начала, ни конца, ни пола. *Тха* вездесущ, главенствует над всеми другими богами, а не только над людьми... *Тха* не принимает непосредственного участия в действиях богов и людей, а служит лишь «высшей инстанцией» при редких спорах и недоразумениях между божествами и подвластными им героями и людьми»³.

Таким образом, можно сделать вывод – *Тха* в адыгском пантеоне – начало и конец мира, он творец, давший жизнь всему сущему, он – бог, вознаграждающий и карающий⁴. Все языческие ритуалы начинались и заканчивались его именем, оно олицетворяло небо⁵.

Кабардинцы обращались к Великому богу *Тхашхо* (*Тхъэшхуэ*) – «перед началом пахоты с молениями о помощи и урожае, во время свадебного обряда – о благополучии молодых и т.д. Праздник в честь него совершался после уборки хлебов, в августе»⁶. Даже с принятием адыгами ислама «верующие и в настоящее время, когда молятся, наряду с именем *Аллаха* произносят и *Тхъэ*... или молятся без *Аллаха*, только *Тхъэ*»⁷. С его именем связано и проклятие: «Да будешь ты проклят *Тха!*»⁸.

Ареал влияния этого божества охватывал не только адыгские народы (кабардинцы, черкесы, адыгейцы и др.), но и родственных им абхазов. Так, например, Ш.Д. Инал-Ипа указывал, что адыгский

¹ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 293.

² Там же. С. 325.

³ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 21.

⁴ Ахохова Е.А. Природа теонима «Тха» («Бог»): базовые гипотезы // Мир культуры адыгов. С. 116.

⁵ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 74.

⁶ Дадов А.А. К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев. С. 291.

⁷ Хацуква М.Х. Понятия «Бог», «Дух», «Душа» в адыгском Логосе // Мир культуры адыгов. С. 117.

⁸ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 77.

¹ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 81-82.

² Ахриев Ч. Ингушевские праздники. С. 15.

³ Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 45; Маргошвили Л.Ю. Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией... С. 241-242.

⁴ Ахриев Ч.Э. Ингушевские праздники. С. 15.

верховный бог *Тха* присутствует в составе целого ряда древнеабхазских мужских и некоторых фамильных имен и топонимических названий¹.

В арсенале язычества адыгов были также *Шыблэ* – бог грозы, *Уацхъуэ* – бог неба и др.² В мифологии всех народов мира божество нередко выступает на первый план: с его именем связаны наиболее совершенные мифы и легенды, а в равной степени и всевозможные весьма сложные культовые церемонии. Это и понятно, так как гром и молнии были одними из первых явлений природы, которые поразили человека. И если веру в богов порождает страх, то вполне естественно, что в мифологии адыгских народов бог молнии и грома *Шыблэ/Шибле* появился одним из первых³. Страх перед этим божеством адыги выразили в словах: «Если бог *Шибле* рассердится, то вряд ли *Тхацхуа* найдет себе место, куда бы укрыться»⁴. Обряд почитания *Шибле* всегда сопровождался «*Шибле* уджем» (танец в честь *Шибле*)⁵. Жертвоприношение в честь *Шибле* адыги связывали с козой – древнейшим символом плодородия⁶. Имя *Шибле*, как и имена некоторых других богов (*Тха*, *Тлени*) употреблялось в проклятиях: «Да ударит тебя *Шибле!* Да поразит тебя *Шибле!*»⁷.

Богом неба считался *Уацхъуэ* (букв. «Небо синее») ⁸. Имя этого божества встречается в заклинаниях и клятвенных формах обращений, в сказках, легендах, нартском эпосе. Именем *Уацхъуэ* клялись в основном женщины⁹. Ш.Д. Инал-Ипа, анализируя часто употребляемое абхазами как выражение самой сильной и верной клятвы или заверения словосочетание «Уашхуа макъапсыс», считает, что в лице *уацхъуэ*, вероятно, мы имеем какие-то ранние представления о гневном боге неба и грозных явлений¹⁰. «Во всех абхазо-адыгских языках и дигорском диалекте осетинского языка, – пишет он, – интере-

сующий термин – абхазское «уашхуа макъапсыс» употребляется в основном как наистрожайшая клятвенная формула, реже как «бог» (адыгск.). «бог клятвы» (кабард.), «небесный свод» (адыгск.), «гром и молния» (убыхск.) и вообще как некая сверхъестественная, ныне не совсем ясно создаваемая сила. *Уацхъуэ* – это божество, имя которого нельзя было произносить все никому»¹.

Представление о верховном боге не было чуждо и абадзехам. Божество это они называли *Ахын*. Приносить ему жертвы они собирались к священным дубам, где резали священную корову и при этом старики призывали *Ахына* помочь народу избавиться от того или иного бедствия. Жертвенная корова делилась на части и поедалась. Кроме *Ахына* абадзехи почитали *Шибле* – бога грома².

У абхазов главным или «первым богом» являлся *Ан-ца* – «создатель неба и земли, вернее, владыка земли и неба»³. В несколько иной форме написания этого имени и с эпитетами «верховный бог *Анцэа* (или *Анцва*)»⁴, «глава абхазского языческого пантеона *Анцва*»⁵ его упоминают и другие авторы.

Богом грома и молнии, а также всех вообще атмосферных явлений у абхазов был *Афы*⁶. В честь этого бога в Абхазии совершались самые торжественные моления. Как отмечал Г.Ф. Чурсин: «Все пораженное молнией становится в глазах абхаза достоянием божества. Если молния поразит домашнюю скотину, ее поднимают с особыми церемониями и укладывают на деревянный помост, где и оставляют на съедение птицам»⁷. В противном случае, если *Афы* не будет умиловивлен жертвою, надо ожидать повторения его посещения⁸. Труп же человека, сраженного громовым ударом, кладут в гроб, ставят на вышку и оставляют его там до тех пор, пока от него не останутся одни кости; тогда гроб снимают и хоронят, совершив над ним обыкновенный погребальный обряд, справив установленные обычаем поминки»⁹.

¹ Инал-Ипа Ш.Д. Об абхазо-адыгской общности // Культура и быт адыгов (Этнографические исследования). Майкоп, 1991. Вып. 8. С. 19.

² Хацуква М.Х. Понятия «Бог», «Дух», «Душа» в адыгском Логосе. С. 117.

³ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 58.

⁴ Сталь К.О. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. 21. С. 111.

⁵ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 58.

⁶ Там же. С. 73.

⁷ Там же. С. 64.

⁸ Керашева З. Этнолингвистический анализ теонимов адыгского эпоса... С. 199.

⁹ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 40.

¹⁰ Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми: Изд-во «Алашара». 1976. 146-147, 153.

¹ Инал-Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. С. 152.

² Дьячков-Тарасов А.Н. Абадзехи... С. 24.

³ Гулиа Д. История Абхазии. Тифлис, 1925. Т. 1. С. 223.

⁴ Крылов А.Б. Абхазское святилище Дыдрыпш: прошлое, настоящее и устная традиция // ЭО. 1998. № 6. С. 18.

⁵ Зухба С.Л. Модель мироздания в абхазской мифологии. С. 83.

⁶ Званба С.Т. Этнографические этюды / Под ред. и с предисл. Г.А. Дзидзария. Сухуми, 1955. С. 66.

⁷ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 55.

⁸ Джанашивили М. Абхазия и абхазцы. С. 51.

⁹ Там же. С. 52; см. также: А-ъ. Религиозные верования абхазцев. С. 16-17.

В жертву *Афы* приносили козла. Существовало проклятие: «Да ударит тебя *Афы*»¹.

В соответствии с религиозными представлениями грузин, *Гмерти* – единое общегрузинское верховное божество неба, отец богов, господь Вселенной, великий творец мира. Он выковал небо, основал земную твердь и воды и озарил их светом. Он создал богов и людей. У горцев восточной Грузии *Гмерти* – бог правосудия и охранитель мирового порядка, великий провидец будущего, сообщавший людям знамения через своих «детей». При владыке неба находились его верные «псы» или «есаулы» – волки или собаки, которых он посылал в помощь, или насылал под водительством божества *Квирае* на провинившихся перед собой людей для их наказания.

Первоначально *Гмерти* был покровителем отдельных общин и общинных союзов. Помимо календарных храмовых праздников, в его честь справлялись обряды, приуроченные ко времени стрижки овец и начала сенокоса. Зооморфной ипостасью *Гмерти* был баран².

Последнее обстоятельство имеет свою аналогию у ботлихцев, у которых М.Р. Халидовой записана следующая информация: «До принятия ислама в с. Миарсо поклонялись белому как снег, без единого пятнышка козлу. В какой бы дом или сад он не заходил, никто не смел тронуть его и пальцем, говоря: «Это наш бог». После смерти козла-бога, выбирали другого козла»³.

В этой связи интересно отметить, что адыги жертвоприношение в честь бога грома и молнии *Шибле* связывали с козой – древнейшим символом плодородия⁴. «Посвящение же животного известному божееству, изображение этого последнего в его сопутствии служит одним из весьма веских доказательств, что божество некогда само представлялось в образе данного животного»⁵.

У сванов *Гермет* или *Гербет* – бог неба-вселенной, впоследствии слившийся с христианским богом, также как бог града *Элия* сросся с грозным пророком *Ильей*⁶.

По мифологическим представлениям осетин, во главе их пантеона стоял *Хуцау* – «бог богов»⁷, единый великий бог, творец земли.

земли, небожитель, невидимое божество¹. Как и у других народов приобретение этим богом статуса верховного бога пантеона отразилось на глубинные социальные процессы, происходившие в осетинском обществе. На это в свое время указывал Г.Ф. Чурсин. Он писал: «Соединение отдельных родовых групп в племя привело затем к появлению общеплеменного бога, признаваемого всеми осетинами. Этим «единый» бог носит название *Хуцау*. Так как родовой строй до сих пор в силе среди осетин, то родовые, местные боги и теперь ближе осетину, чем *Хуцау*, представляющий нечто далекое и отвлеченное. Имя *Хуцау* постоянно произносится в пожеланиях, благословениях и проч., но дальше это почитание не идет»². Как отмечает известный этнограф Л.А. Чибиров, «лишь *Уастырджис* удостоился чести, что в молитвах его имя было поставлено рядом с именем *Хуцау*. С молитвами об *Уастырджис* начиналось и кончалось осетинское праздничное застолье; имя его было окружено ореолом непостижимого обожания»³.

В большей мере осетины почитали *Уациллу*, которого одни авторы наделяют эпитетами «страшный громовержец, повелитель бурь, покровитель земледелия»⁴, другие – называют его богом грома и молний, покровителем хлебных злаков и плодородия⁵. А.Х. Магомедов считает *Уациллу* (*Елия*) аграрным божеством более развитого культа: «Он не только покровитель хлебных злаков, но и всего земледельческого труда, а также стихийных сил природы – грома, молнии и дождя. К нему обращались с мольбами, чтобы хорошо урождался хлеб»⁶.

В честь *Уациллы* (*са. Илья*) устраивали наиболее значительные и богатые праздники. Вот как их описывает В.Л. Пожидаев, исследовавший культуру и быт северокавказских народов в 1920-х гг.: «Празднества в честь этого святого совершаются через две недели после Троицы и продолжаются целую неделю. Центр этих празднеств – селение Ламур-Дон (Дергавское ущелье). На эти торжества собирается население гор и плоскостей Осетии (все больше мужчины

¹ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 62.

² Бардавелидзе В. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти. С. 302-303, 304, 305.

³ Халидова М. Поклонение козлу // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 162.

⁴ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 73.

⁵ Харузин Н. Этнография... С. 378.

⁶ Ковалевский Б. Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. С. 111.

⁷ Домезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 12.

¹ Каюев Б.А. Хуцау // Мифы народов мира. Т. 2. С. 609.

² Чурсин Г.Ф. Осетины... С. 47.

³ Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. С. 212; Он же. Традиционная духовная культура осетин. С. 62.

⁴ Домезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 13.

⁵ Каюев Б.А. Моздокские осетины (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1995. С. 200-202; Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 63.

⁶ Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа: Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе: Изд-во «Ир», 1968. С. 476-477.

ны), целую неделю горят костры, жарят и варят баранов, горы хлеба, выпиваются и разливаются ведра и бочки араки и пива»¹.

Согласно мифологическим представлениям осетин, удар молнии приписывали *Уацилле*, поражавшего тех, кто навлек его гнев. Убитого молнией нельзя было оплакивать, чтобы не разгневать грозного *Уациллу*. Убитый молнией хоронился с особыми церемониями и не так, как обыкновенный покойник, а сажался на стул и зарывался в могилу на том месте, где его постиг удар. Если что-нибудь загоралось от удара молнии, тушить было нельзя, иначе *Уацилла* мог разгневаться. В честь убитого устраивали хоровод с песней «Цоппай». «Цоппай», в то же время, — обрядовое хождение с песней, устраиваемое во время засухи (у балкарцев и карачаевцев известен в форме Чоппа)². По мнению Г.Ф. Чурсина, ясно, что *Чоппа* — это имя божества, и притом божества грома и молнии³. «Предками осетин почиталось божество грома и молнии под именем *Цоппай* (*Чоппа*)»⁴, — заключает он. «Божество это, под тем же именем, известно предкам абхазов⁵, кабардинцев, карачаевцев и балкар. Под влиянием христианства, народное божество грома и молнии было вытеснено библейским пророком *Ильей*, который утвердился с именем *Уац-илла...*»⁶.

Ряд исследователей сопоставляет наименование священной горы лакцев Вацилу с осетинским *Уациллой*⁷. Л.А. Чибиров пишет в этой связи, что «функциональные и обрядовые действия, связанные с Вацилу и *Уациллой*, существенно схожи и однотипны, нет основания сомневаться в том, что речь идет об одном и том же аграрном покровителе, о заимствовании аланского культа плодородия соседним народом — лакцами»⁸.

Как считает И.Ю. Алпиров, «верховный бог осетин *Хуыцау*, которого они называют также «богом богов», обиталищем которого

...от небеса, лингвистически близок к одному из верховных богов — *Цы* // *Цыу* // *Цыво* // *Цыу*. Это слово в вайнахских языках входит в состав названий божеств, которым были посвящены вайнахские святилища: *Гурметцы* — «бог рая», *Цунакорта* — «один из главных богов» и др. С нахским божеством *Цы* можно связать и название осетинского «бога урожая, небесного грома и молнии» — *Уацилла*, где «цилла» сближается с названием одного из священных мест у вайнахов, связанных с божеством *цы* и сохранившимся в древней нахской семидиде — «Цулла» («цлу» + «алла» < «алу» — «хмель») — «название дня на четвертый день вперед»¹.

При описании номенклатуры верховных богов (громовержцев) народов Кавказа (в рамках исторических категорий — «северокавказская цивилизация», «историко-культурная и этнокультурная общность людей — северокавказцы», восходящих к VI-III тыс. до н.э. — времени существования прасеверокавказской этноязыковой общности) закономерно возникает вопрос: а имелось ли верховное божество, общее для большинства кавказских народов? На основании имеющихся у нас данных, с известной долей вероятности, на этот вопрос можно ответить утвердительно.

Если принять во внимание, что охота — наиболее древнейшее занятие человека еще со времени палеолита, а божество-патрон охоты — наиболее архаичное божество времен культуры природы, то логично предположить, что *Дал*, общекавказское понятие «божество», «всемогущий», «всевышний»³, — являлся общим божеством народов Северного Кавказа и некоторых народов Грузии. Основа *дал* фиксируется в названиях божеств охоты и диких животных у многих народов Дагестана. Так, у андалальцев они называются *Будалаал* или *Будалал*⁴, у дидойцев и гидатлинцев — *Будалаал*⁵, у койсубулинцев — *Будулаал*⁶, у хваршин — *Будалла*⁷, у генухцев — *Будулай*⁸, у чамалалов —

¹ Пожидаев В.П. Горцы Северного Кавказа: ингуши, чеченцы, хевсурсы, осетины и кабардинцы: Краткий историко-этнографический очерк. М.: Л., 1926, С. 92.

² Чурсин Г.Ф. Осетины... С. 55-57.

³ Там же, С. 57.

⁴ Там же, С. 58.

⁵ См.: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 61-62.

⁶ Чурсин Г.Ф. Осетины... С. 58.

⁷ См.: Лавров Л.А. Археологические разведки в Дагестане 1947 и 1950 гг. // Сборник музея антропологии и этнографии. М.: Л., 1953, Т. 14, С. 258; Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. С. 314-316.

⁸ Чибиров Л.А. К осетино-дагестанским этнокультурным связям // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2007, № 4, С. 58.

¹ Алпиров И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 147.

² Бокарев Е.А. Введение в сравнительно-историческое изучение дагестанских языков. С. 17-18; Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде. С. 90; История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 43.

³ Котович В.М. Некоторые данные о связях населения Дагестана... С. 9.

⁴ Аларов М.А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган... С. 36-42.

⁵ Данилина К.Г. Дидои (цеза): Этнографический очерк. 1926 г. Л. 34, 36; Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 72-73.

⁶ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей койсубулинцев. С. 65-66.

⁷ Мусеева М.К. Хваршины... С. 167, 174-175.

⁸ Ризаханова М.Ш. Генухцы... Л. 128-129, 189.

Будуал или Будунал¹, у багулалов – Адали, Будали, Мудунал², у даргинцев-цудахарцев – Авлигуне³, у лакцев – Авдал⁴, у цахуров – Абдал⁵.

Как писал А.М. Дирр, у сванов Дал, Дали – покровительница охотников, туров и диких коз⁶. Б. Ковалевский также отмечает у сванов Дал – женское божество охоты, леса, пастыря туров, владычицу зверей и птиц, а также Ал – повелителя гор⁷. Повествует об этом мифологическом персонаже сванов и А.И. Стоянов. Он писал: «В каждом лесу водятся лесные женщины (дал) и лешие (дав или хей). Рассказывают, например, что одного человека из окрестностей похитила лесная женщина. Брат пропавшего пустился его отыскивать, встретил лесную женщину и за соль выменял у нее труп брата...»⁸.

Примечательно, что упоминание о богине Дал встречается в детском фольклоре ногайцев⁹.

Е.Б. Вирсаладзе соотносит сванскую Дал, Дали с Дале (по чеченски «бог»), Dale (у цова-тушин – «бог»). Арчинцы зовут бога Hal¹⁰. Он прослеживает несомненную этимологическую связь между Дал и грузинским дила, упоминающимся в многочисленных рефренах хоровых песен – Дила, Дела, Делиа, Эрио Дила, Нана Дила, Дивли Далале и др.¹¹ На такой же точке зрения стоит и Ш.И. Микаилов, провоздвигший этимологическую связь между шумерским dingir («бог»), «всевышний», «небеса») и песенным рефреном популярной аварской детской песни «Дингир-Дангарчу». Он «исходил из того же не вызывающего возражения положения, что кавказские песенные рефрены, как правило, представляют собой обращение к верховному божеству или к одному из персонажей политеистического пантеона:

шумерское дала-лай, грузинское ари-арало, орида-ориарале и т.д.»¹. Существует и иная точка зрения. По мнению К.С. Кадыраджиева представляется несомненной связь между шумерским дингир и тюркским тенгири² – верховным божеством древнетюркского и тюркского пантеона. Следует отметить, что термин DINGIR – «бог» зафиксирован также и в хаттском языке, а из него, вероятно, попал в хаттский язык³. Мы уже приводили мнение известного лингвиста В.В. Иванова о том, что «хаттский является языком древнесеверокавказской семьи, сохраняющим многие черты, общие с западнокавказскими...»⁴.

Итак, можно предположить генетическую и этимологическую связь между сванской богиней охоты, покровительницей диких животных Дал, Дали (возможно, и Ал – повелителя гор), вайнахским верховным богом Диелли // Диела // Дьяла // Дали и дагестанскими божествами охоты и диких животных Будалаал // Буадалал // Будунал // Будали // Авдал // Абдал // Авлигуне. Возможно к этой же категории божеств относятся верховный бог арчинцев Hal/Гьал, верховный бог даргинцев Zalla/Цалла, верховный бог лакцев Зал, а также встречающийся у дагестанских и иных народов демон-антагонист рожениц Ал (Албасты, Алпаб)⁵.

Таким образом, приведенный теонимический материал названий, функций, предикатов и атрибутов верховных божеств и громовержцев у народов Кавказа позволяет нам с достаточной уверенностью говорить об их этногенетическом родстве⁶, и, в частности, рассматривать Дал как верховное божество северокавказской этнической общности эпохи древности – до распада в эпоху ранней бронзы северокавказского этнокультурного единства.

Отметим, что верховные боги (-громовержцы) пантеона имелись и у многих других народов мира. Так, у славян персонификацией грозного неба с громом и молнией был Перун⁷. Довольно образно и метафорично поклонение славян небесным громам и молниям описал А.Н. Афанасьев: «Торжественно-могучее явление грозы, несущей

¹ Гаджиев Г.А. Чамалалы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1988 г. // РФ ИИАЭ, ф. 3. Оп. 3. Д. 693. Л. 176-177.

² Гаджиев Г.А. Багулалы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1991 г. // РФ ИИАЭ, ф. 3. Оп. 3. Д. 787. Л. 336.

³ Смаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С. 122-123.

⁴ Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. С. 78-79.

⁵ Дирр А.М. Божество охоты и охотничий язык у кавказцев. С. 7.

⁶ Там же.

⁷ Ковалевский Б. Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. С. 111, 134-135, 136.

⁸ Стоянов А.И. Путешествие по Сванетии. С. 318.

⁹ См.: Абакарова Ф.З. Отражение мифологических воззрений... С. 128.

¹⁰ Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. С. 130-131.

¹¹ Там же. С. 132.

щейся в воздушных пространствах, олицетворялось ими в божественном образе *Перуна-Сварожсича*, сына прабога Неба; молнии были его оружие – меч и стрелы; радуга – его лук; тучи – одежда или бо-рода и кудри; гром – далеко звучащее слово, глагол божий, раздающийся свыше; ветры и бури – дыхание; дожди – оплодотворяющее семя»¹.

Главным богом удмуртского пантеона являлся *Инмар*, который рассматривался в мифологии как неантропоморфное, непersonифицированное небесное божество. К *Инмару* обращались с просьбами и благодарственными молитвами. О нем известно, что это источник всего доброго и хорошего, творец людей и всего мира, сам он настолько добр, что его не боятся. Примечательно проклятие, которое характеризует его как божество, могущее наказать человека за недостойное поведение: «Пусть тебя *Инмар* поразит [молнией]». Слово «*Инмар*» употреблялось удмуртами в трех случаях: как собственно само небо, как личное имя главного небесного бога, олицетворявшего собой светлое небо, как нарицательное наименование, означающее понятие «бог»².

У чувашей верховным богом пантеона, жилищем которого было небо, был *Тура*. Он являлся творцом всего и держателем Вселенной³.

У нганасан создателем вселенной считался *Нильты'а нгуо*, обитающий в верхнем мире. Жену его зовут *Нгуо немы*. *Коу* – солнце – является сподручным *Нильты'а нгуо*, исполнителем его воли. Сподручный *Нгуо немы* – хозяин луны *Тисяро*, помогающий деторождению⁴.

Во главе божеств арабского пантеона стоял *Эл* (*Ил*, *ал-Илах*, *ал-Лак*), большим почтением пользовались женские божества *ал-Лан* (форма женского рода от *ал-Лак*), *ал-Узза* («великая») и *Манат*, воплощавшая в себе идею неотвратимости судьбы⁵.

В греческой мифологии *Зевс* – верховное божество, отец богов и людей, глава олимпийской семьи богов, с эпитетами «громовержец, насылатель ветров, дождей и ливней». *Зевс* – исконно греческое божество; его имя чисто индоевропейского происхождения и означает

«светлое небо». Локализовался на горе Олимп. Атрибутами *Зевса* были эгида, скипетр, иногда молот¹. Его считали всевластным, тучевладельцем и громовержцем, ясноблещущим и высокогремящим².

У индийцев старейшим богом был *Дьяус*, называвшийся также *Индрием* *Дьяус* (*Дьяус-Питар*). В «Ригведе» он ассоциируется с небом в различных образах и проявлениях последнего. В связи с грозой и молнией *Дьяуса* именовали мычащим и разъяренным быком. Женой его была *Земля* (*Притхиви*), и оба они воспевались как прародители мира, прародители богов и людей³. Громовым богом индусов был небесный бог *Индра*, лук *Индры* – радуга. *Индра* мечет свои перуны, он разит своих врагов, побивает тучи драконов, и дождь льется на землю, и солнце блещет вновь⁴. Он был самым популярным богом ведийского пантеона. В доиндийский период *Индра* был у ариев богом света и тепла, сокрушающим мощь зимы. В субтропических областях Индии первоначальное представление заменяется новым – бог тепла превращается в бога бурь и дождей, в мощного борца с демоном засухи, чудовищным змеем *Вритрой*, в утробах которого томятся пленники – небесные коровы-облака и небесные воды⁵.

В китайском пантеоне Богом грома был *Лэй гун*, а Богиней молнии – *Дян му*⁶.

Заключая, отметим, что анализ теонимии народов Дагестана приводит к выводу о том, что верховным богом-громовержцем аваро-андо-дидойской и нахской языковых групп был *Цоб*, верховным богом аварцев являлся *Бечед*; у даргинцев верховным богом-громовержцем был *Zalla/Цалла*; у лакцев верховным богом (с функциями культурного героя) был *Зал* (ранее – *Квара*), а богом-громовержцем – *Асс*; у лезгин верховным богом являлся *Гъуцар*, а громовержцем – *Алпан*; у табасаранцев богом-громовержцем был *Умч/Умчар*; у рутульцев богом-громовержцем являлся *Ииниш/Иниш/Гъиниш*; у цахуров верховным богом был *Гъиниш*, а божеством-громовержцем – *Ариш*; у арчинцев верховным богом являлся

¹ Лосев А.Ф. Зевс // Мифы народов мира. Т. 1. С. 463, 466.

² Гусманов И.Г. Греческая мифология. Боги. С. 71.

³ Мергаутова Э., Мергаут Б. От вед к брахманизму. С. 18.

⁴ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С. 400.

⁵ Мергаутова Э., Мергаут Б. От вед к брахманизму. С. 19.

⁶ Попов П.С. Китайский пантеон // Сборник музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб., 1907. Т. 6. С. 78.

¹ Афанасьев А.Н. Жива вода и вещее слово. С. 122.

² ШUTOVA Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции... С. 224-227.

³ См.: Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 386-396.

⁴ Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования / Отв. ред. Г.Н.Грачева. Ч.М.Таксами. Л.: Наука, 1984. С. 60.

⁵ Большаков О.Г. История Халифата. Ислам в Аравии. 570-633 гг. М.: Наука, 1989. С. 41-42.

Най/Гъал. Верховным богом тюркоязычных народов Дагестана был *Тенгри*, а богом-громовержцем – *Чон/Чонай*.

Верховным божеством северокавказской этноязыковой общности эпохи древности, по всей видимости, выступал *Дал*.



Антропоморфный надмогильный памятник XI-XIII вв.
Сел. Чувек Хивский район (табасаранцы). 1991 г.

ГЛАВА 4.

РЯЖЕННЫЕ И КУКЛЫ В ПРАЗДНИКАХ И ОБРЯДАХ

§ 1. Ряженые в праздниках и обрядах

Важное место в обрядовой культуре народов Дагестана занимают ряженые. Они принимали участие в большинстве календарных, семейно-бытовых и общественно-бытовых праздниках и обрядах. Особенно наглядно это можно проиллюстрировать на примере обрядности народностей аvaro-андо-дидойской этнической и языковой общности.

Обязательными персонажами праздников первой борозды *Оу* (*«Запряжение быка»*) и первого дня зимы *Хасел чун сордо* (*«Ночь наступления зимы»*), свадеб и выступлений канатоходцев у *унзахцев* были ряженые. В большинстве сел ряженный назывался *чид* (*«волк»*), в с. Тануси – *бацил тлагъур* (*«волчья шапка»*), в с. Харахи – *цидул тлагъур* (*«медвежья шапка»*), в с. Ахалчи – *деглен* (*«козел»*).

Ряженный надевал на голову лохматую папаху, а на лицо – тряпичную или войлочную маску с прорезями для глаз, рта и носа. В некоторых случаях лицо ряженого чернилось сажей. Он был одет в шубу, вывернутую мехом наружу. Сзади к одежде пришивали хвост, подобие волчьего. Обязательными атрибутами ряженого были палка и привешенные к поясу мешочки с мукой и золой, которыми они бросались в детей.

Основной задачей ряженого на праздниках, свадьбах и других зрелищных мероприятиях было поддержание веселья. Их присутствие на свадьбе объясняли и тем, что они не давали взглянуть жениха и невесту, а на выступлении канатоходцев – самих канатоходцев, отвлекая на себя «дурной глаз». Ряжеными бывали как местные мужчины (с. Харахи), так и приглашенные из соседних сел (с. Цада). Они старались быть неузнанными, но присутствующие по их поведению и шуткам обычно догадывались, кто это. Все свои действия ряженный производил молча.

На выступлениях канатоходцев ряженный собирал деньги, подшучивая над теми, кто не платил за представление. Плату за свои услуги ряженые не получали. На их шутки и проказы, которые часто переходили всякие границы и были непристойными, было принято не обижаться. Все это лишь вызывало общий смех.

В послесвадебном обряде вывода невестки к роднику, сопровождавшие ее женщины шутки и веселья ради переодевались в мужскую одежду, а мужчины – в женскую. Они также чернили лицо сажей. Эти ряженые назывались *гьалбал* («гости»). Они тоже всячески веселились, бросали в детей и друг в друга мукой, обливались водой и т.п. (с. Харахи)¹.

У андалальцев ряженые принимали участие в празднике первой борозды *Оу бай*, на свадьбах и выступлениях канатоходцев, а также на мусульманском празднике *Ураза-байрам*. В с. Кудали ряженный назывался *байл* («волк»), в сс. Чох и Ругуджа – *хлама-байл* («осал-волк»), в с. Бацада – *глангур-байл* («шакал-волк»).

Ряженые надевали на голову разнообразные, но однотипные по форме, маски с прорезьями для глаз, рта и носа из шкуры волка, но с пришитыми ослиными ушами (с. Ругуджа), из шкуры барана, но с волчьими ушами (с. Шулани), из шкуры козла, но с ослиными или волчьими ушами (с. Кудали), а также маски из войлока с ушами осла или козла (с. Бацада) или же с рогами (с. Мегеб). Ряженые облачались в шубы, вывернутые мехом наружу.

В с. Шулани вплоть до 1950-х гг. во время праздника *Ураза-байрам*, который, вероятно, с принятием ислама заменил собой какой-нибудь местный календарный праздник, один из уважаемых мужчин села наряжался в маску из бараньей шкуры с пришитыми к ней волчьими ушами, и в шубу, вывернутую мехом наружу. Рано утром в таком виде он ездил верхом по селу, бил в барабан и громко кричал: «Тот, кто должен поставить мясо варить, вставай! Тот, кто должен тесто ставить, чуть-чуть подожди! А у кого есть буза, меня пригласи!».

В с. Бацада ряженных на свадьбе бывало двое – мужчина и «женщина» (переодетый мужчина). Они всячески веселили публику. Их обливали водой. Мужчины в шутку обнимали ряженую «женщину» и танцевали с ней. В с. Ругуджа во время свадьбы, наоборот, женщина переодевалась в мужскую одежду и танцевала «мужской танец» (*чи рисани*). В сс. Чох и Кудали ряженые позволяли себе вольности с женщинами, что было совершенно исключено в обычное время².

Интересно отметить, что ряженые присутствовали на празднике *Ураза-байрам* и у каратинцев. В день этого праздника дети в масках

с приклеенными бородами и усами, в шубах наизнанку ходили по дворам селения и собирали продукты¹.

У койсубулинцев ряженный также принимал участие в празднике первой борозды, на свадьбах и выступлениях канатоходцев. В большинстве сел он назывался *деген-байл* («козел-волк»). Ряженный неожиданно появлялся в разгар свадьбы, одетый в войлочную маску, палашу и вывернутую мехом наружу шубу, с вымазанным сажей лицом. Присутствующие на свадьбе гости не всегда знали, кто был ряженный. Им, как правило, бывал близкий родственник или друг жениха. Были и такие, кто постоянно выступал на свадьбах в этой роли. Ряжеными могли быть мужчины и женщины, юноши и девушки. Иногда женщина рядилась в мужскую одежду и приделывала усы. В некоторых случаях, наоборот, мужчина переодевался в женщину. Бывало, что публику веселила пара ряженных разного пола. Ряженые всячески проказничали, бросались в толпу мукой и золой, пачкались сажей. На их шутки не обижались. Их угощали едой со стола жениха и невесты².

Как и у других аварцев, у гидатлинцев на празднике первой борозды *Ос бай*, на свадьбах и выступлениях канатоходцев обязательно участвовали ряженые. Ряженный мужчина, участвующий в названных празднествах и обрядах, назывался *кьохьо бер* («кожный глаз»), а ряженая женщина, участвующая только на свадьбах – *кочло бахларе* («мини-невеста»). В с. Тидиб ее еще называли *чиртил бахларе* («тряпичная невеста»), а в с. Гента – *гьаракло*.

Название ряженого *кьохьо бер* («кожный глаз») является редкостным и пока не объяснимым. В связи с этим названием напрашивается невольная аналогия с материалами по этнографии удмуртов. У них в прошлом лицо покойника могли покрывать кожаной маской, ибо сохранилось выражение *сурон бам* («кожаное лицо»)³.

Мужчина-ряженный надевал бурку, а на голову – маску с войлочными рогами и прорезьями для глаз. Маска женщины-ряженой также скрывала лицо выступавшей в этой роли. Иногда ради забавы женщины рядились в одежду мужчин, приделав усы и обмазав лицо сажей для того, чтобы не быть узнаваемыми. Ряженных обычно не зна-

¹ Лузуев С.А., Магомедов Д.М. Каратинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1991 г. // РФ ИИАЭ, ф.3. Оп.3, Д.733. Л.165.

² Алиев М.О., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев. С.112-113.

³ Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – нач. XX в.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Ижевск, 1985. С.133.

¹ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С.69-72.

² Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С.105-106.

ют, но так как в этой роли выступали одни и те же люди, присутствовавшие по их говедению, догадывались кто это. Женщину-ряженую обычно не узнавали. Ряжеными бывали люди среднего и пожилого возраста, а женщина-ряженая – обычно вдова, но могла быть и замужняя женщина. Все действия мужчины-ряженный производил молча, а женщина-ряженая в одних селах молча танцевала с каждым выходящим танцевать (с. Гента), в других – пела и танцевала (с. Урада, Тиди⁶).

М.А. Дибиров считает уникальным явлением присутствие на традиционной гидатлинской свадьбе ряженных женщин, имитирующих живых кукол. По его мнению, ряженный мужчина, помимо функций шута, выполнял и роль стража «живых кукол», оберегая их от прикосновений присутствующих¹.

Атрибутами мужчины-ряженого были палка («Хунс») и кожаная сумка, наполненная золой (повсеместно) и опилками (с. Мачада). Его сопровождал испак, на которого также надевали маску. Ряженные били провинившихся палкой, обсыпали зрителей золой и опилками, обливали водой (с. Глях), обжигали пучком крапивы (с. Мачада), но на них не обижались. За исполнение этой роли на празднествах ряженные плату не получали. Их угощали едой со стола жениха и невесты. Во время выступления канатоходцев ряженные всячески подшучивали на теми, кто не давал денег за представление, за что канатоходец («палгъан»), специально нанимавший ряженных, платил им².

У ахвахцев в дни праздника *Цциру чичлеаб ралъа* («Время прихода зимы»), который приходился на зимнее солнцестояние, вечером молодежь, мальчики и юноши с песнями и шутками, в вывороченных наизнанку тулупах и войлочных масках, ходили по дворам и поздравляли хозяев с праздником, выражая им добрые пожелания³.

Ряженный, принимавший участие в свадебном торжестве ахвахцев, назывался *ши* («медведь»). Их бывало несколько. Обычно это были местные молодые мужчины, которые рядились в вывороченные наизнанку тулупы и в маски с рогами. К тулупу привязали различные металлические предметы, которые при ходьбе производили шум. Вместо волос надевали своеобразный парик из шерсти. Этот «костюм» дополняют прикрепляемый к одежде сзади коровий хвост.

¹ Дибиров М.А. Традиционные обряды и обычаи в современной гидатлинской свадьбе // Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. Махачкала, 1988. С.125-127.

² Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С.71.

³ Лузуев С.А. Ахвахцы., С.296.

лица ряженные чернили сажей либо обмазывали растительными маслами черного или красного цвета. Иногда ряженный надевал на голову лисью шкуру с мордой, лапами и хвостом. В руках он держал палку. Ряженный носил сбоку особую торбу, наполненную золой, мукой и мелкими камешками («чабахи»), которыми он бросался в детей и женщин. Ряженные танцевали и кувыркались. Все свои действия они производили молча и старались быть неузнанными. На свадьбах иногда мужчины для смеха переодевались в женскую одежду и наоборот.

Ряженный на представлении канатоходцев у ахвахцев назывался *мелки гъвала* («нижний канатоходец»). Их бывало двое, и это были местные мужчины. Основной задачей ряженных на свадьбах и выступлениях канатоходцев, помимо поддержания атмосферы праздника и веселья, было отвлечение внимания на себя «дурного глаза» от основных персонажей этих мероприятий¹.

У каратинцев с. Карата ряженный, принимавший участие в свадьбах и выступлениях канатоходцев, также назывался *си* («медведь»). В с. Тукита его называли *си-бдила* («медведь-волк»). Он носил войлочную маску с усами, ушами и рогами. Сзади его костюм дополнял хвост. Атрибутами ряженого были палка и мешочки с мукой и золой, которыми они бросались в окружающих их зрителей. Обычно ряженными бывали местные мужчины. На свадьбе ряженных было двое: один изображал медведицу, другой – медведя. Ряженные танцевали, кувыркались. Девушки старались их толкнуть. Все свои действия ряженные производили молча, либо говорили, но измененными голосами.

Иногда на свадьбе мужчина переодевался в женскую одежду, и целый день танцевал в таком виде. И только под вечер присутствующие узнавали, что это был переодетый мужчина. Бывало и наоборот: женщина ради смеха переодевалась в мужскую одежду и в таком виде танцевала на свадьбе.

На свадьбе ботлихцев также присутствовали ряженные – *Дарлокобалъи*, которые выступали с шуточными номерами. Они обильно обмазывали лица сажей, стараясь быть неузнанными. Одеждой для них служила вывернутая наизнанку шуба. На голову они валивали чабанскую папаху. Вместо пояса использовали грубую ве-

¹ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев. С.141-142.

ревку. На свадьбу они приходили обычно по приглашению хозяина торжества¹.

Примечательно, что в ботлихской свадьбе роль ряженого *хлхлокъ* могла исполнять и женщина, вопреки бытующему мнению (Е.Н. Студенецкая) о табу на участие в театральных сценках женщин на Северном Кавказе, кроме как у горских евреев².

Кульминационным моментом свадьбы у гуззибцев был приход невесты в дом жениха. Он сопровождался всеобщим весельем, песнями и танцами. Своего апогея это веселье достигало вступлением в круг танцующих ряженных – *махсарачин*. Изменив при помощи масок свой облик до неузнаваемости, ряженные имитировали повадки изображаемых ими животных (волка, медведя, зайца, осла и др.), гонялись за женщинами и детьми. Веселье усиливалось, когда в круг танцующих вводили осла, нагруженного приданным невесты, среди которого обязательно находились специально связанные для жениха узорчатые носки – *цинда*. Сопровождая свои действия ужимками и смешными выходками *махсарачин* примеряли все вещи из приданого на себя и бросали их, говоря, что они плохи и не подходят жениху. Это продолжалось до тех пор, пока они не находили носков, предназначенных жениху. *Махсарачин* примеряли их и хвалили, после чего с шутками преподносили жениху³.

У багулалов ряженные на свадьбе назывались *хлхлунча*. Ими были как мужчины, так и женщины. Они обмазывали лица сажей и надевали шубы наизнанку. Ряженные без устали танцевали, обсыпали зрителей золой, мукой, толокном, обмазывали сажей, обливали водой⁴.

До начала XX в. бежтинцы отмечали один из календарных праздников *Лилмас водо* – день встречи зимы, который проводился 19-20 декабря. Вечером, от дома к дому, напевая шуточные куплеты и поздравляя хозяев с праздником, ходила ряженная молодежь с факелами. Их одаривали лепешками, колбасой, орехами и прочим. Возглавляли процессию двое ряженных, один из которых был в маске козла – *тliga*, другой изображал козу – *шами*. Напевая и приплясы-

¹ Алимova Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы... С.119.

² Бартыханов Г.М. Образно-выразительная система аварского обрядового театра (На материалах свадьбы) // Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1980-1981 гг. (тезисы докладов). Махачкала, 1982. С.56.

³ Ризаханова М.Ш. Гуззибцы... С.107.

⁴ Гаджиев Г.А. Багулалы... Л.206.

вая, они время от времени импровизировали подобие похотливых *циденок*, что в этот день считалось допустимым¹.

Интересен обряд с ряженым, относимый М.Р. Халидовой к тематическим обрядам и культу медведя, который в описываемое ею время видоизменился и перешел в разряд зимних скотоводческих праздников. Показателен в этом отношении обряд (празднество) «Встреча чабанов», проводившийся у аварцев-глярятинцев с. Хотлоб после завершения земледельческих работ, во время перегона с гор скота в селение (конец декабря). Главным действующим лицом в обряде выступал ряженный – *цидул тлунчI* («медвежонок»), олицетворявший дух плодородия. В день возвращения чабанов, исполняя медвежий танец, их встречал «медвежонок», одетый в вывернутую наизнанку овчину шубу. Он веселил публику, прибегал даже к эротическим действиям. Во время празднества «медвежонку» было дозволено все. Ворвавшись в стадо овец, он мог похитить самую упитанную овцу. Чабан делал вид, что отгонял его палкой. «Медвежонок» падал – словно умирал. «Умершего» «медвежонка» со смехом скатывали с горки. Как только жертвенное мясо овцы, похищенное «медвежонком» было готово к употреблению, «умерший» оживал. Вскочив, «медвежонок» хватал вареное мясо и убежал. Участники празднества с шумом отнимали мясо у «медвежонка». После общего употребления жертвенного мяса чабан раздавал присутствующим хинкал и овечий сыр. Считалось, что проведение обряда ограждало овец от болезней и делало их плодовитыми².

Как это видно, данный обряд (празднество) имеет многоаспектное содержание и сложную структуру. В нем причудливо переплелись отголоски многих архаических обрядов, верований и культов – тотемизма, промыслового культа и зоолатрии (культ медведя, звериные пляски, сюжет умирания и воскрешения зверя), календарный (зимний) и аграрный (скотоводческий) праздники и культ плодородия.

Особенно значимой фигура ряженого была при проведении аграрных праздников и обрядов, связанных с весенним календарем. Так, по описанию А.Г. Булатовой, во время проведения обряда первой борозды, во многих аварских селениях одним из необходимых компонентов праздника, а именно той его части, которая содержала ритуальные действия, выполняемые на борозде, был особый ряженный, называвшийся по-разному: *гизмадул бацI* («шуточный волк»)

¹ Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы... С.180.

² Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С.181-182.

(с. Гергебиль), *си-бацла* («медведь-волк») (с. Тукита), *си* («медведь») (с. Карата), *хьохьокли* («шут») (с. Ботлих), *хъхълунча* («шут») (с. Тинди, Акнада) и т.д. Он надевал вывернутый наизнанку тулуп и вывернутую же папаху, на руки иногда надевались вязаные носки. На голове у него бывала маска из овчины с вырезанными отверстиями для глаз и рта. Усы и бороду изображала длинная шерсть, пришитая на то место, где они должны быть. На теменную часть иногда пришивались рога. У большинства ряженных был устрашающий вид, что усугублялось и тем, что изъяснялись они непонятными звуками, не своими голосами, а чаще действовали молча. Действия их в некоторых случаях имели эротическую окраску, иногда довольно откровенного характера, как, например, у тиндинцев. Они толкались, осыпали зрителей золой, которая также была одним из атрибутов ряженого, могли делать вид, что обнимают какую-нибудь из женщин, что кроме ряженого никому и никогда не позволялось, здесь же не вызывало обиды, а воспринималось всеми присутствующими как нечто должное¹.

Ряженный принимал участие во многих праздниках и обрядах и у даргинцев. В частности у мегебцев ряженные *бецла кьянне* («волчьи шапки») были обязательными участниками праздников первой борозды, *Ураза-байрам*, свадеб и выступлений канатоходцев. Они являлись в маски с прорезями для глаз, носа и рта из телячьих или бараньих шкур, или же из войлока с прикрепленными к ним рогами. Ряженные были одеты в шубы, вывернутые мехом наружу. В качестве ряженных выступали как мужчины, так и женщины. На праздниках, свадьбах и других зрелищных мероприятиях ряженные всячески веселили публику, бросались в детей и женщин мукой и золой. Зачастую их шутки переходили всякую границу, но на них не обижались².

Большая роль отводилась ряженным на празднике первой борозды и у цудахарцев. В с. Кулпла ряженого называли *кьянлу бецл* («замаскированный волк»), а в с. Хаджалмахи – *кьянлу кьяца* («замаскированный козел») ³.

Описание маски ряженого и его поведение на этом празднике даргинцев приведено А.Г. Булатовой: «Во время танцев мужская часть молодежи наряжалась в маски, изготовленные из шкуры мехом внутрь. На них были отверстия для глаз и рта, на темени – рога.

¹ Булатова А.Г. Идеологические представления аварцев... С.90-91.

² Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г. К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев. С.119-120.

³ Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев... С.10.

маска называлась «кьяца» («козел») и закрывала голову и шею ряженого «хьярчи». Ряженные разговаривали измененным голосом на диалектном шутовском языке, толкали танцующих, посыпали присутствующих мукой, кувыркались и т.п. В некоторых селениях (например, Ванашимахи) ряженный присутствовал и при ритуальной вспашке, катаясь и кувыркаясь на борозде... Думается, что ряженный на празднике первой борозды у даргинцев в прошлом был персонажем, функции которого связывались с обеспечением плодородия¹. Ряженные с подобными же функциями являлись компонентом аграрной обрядности и у некоторых народов Северного Кавказа².

Ряженные в масках – *хъучни*, *хьярчи* принимали участие в праздниках и у буркун-даргинцев³. У харбукцев после уборки урожая отмечали своеобразный цикл праздников осени – *гезмунти*, во время которых выбирали *шаха* участников игр и *кьоучли* – ряженого, развлекавшего публику⁴.

Не менее активной была роль ряженных на свадьбе даргинцев. Так, на свадьбе у цудахарцев присутствовало две категории ряженных – уже упомянутые *кьянлу буйле* и *кьянлу кьяцне*, а также – *мургалла дарчи гьахурсне* («переодетые в мужскую одежду женщины»).

Первыми бывали только мужчины, одетые в вывернутые наизнанку старые, рваные шубы. На голову они надевали конусовидные войлочные маски с прорезями для глаз и рта. К маске прикреплялись усы и нос. На ногах ряженные носили войлочные сапоги, кончики которых были загнуты вверх. Ряженные веселили публику, пугали детей. В руках у них были палки, которыми они били друг друга и зрителей. Последних они обсыпали мукой и мазали сажей. На их шутки и проказы не обижались. Вместе с *тирхьхьачибе* («люди с палками») ряженные следили за порядком в танцевальном кругу.

Женщинами-ряженными обычно бывали сестры, золовки или тети жениха в возрасте от 25 до 40 лет. Они передевались в мужскую одежду, приделывали усы и привешивали к поясу кинжал. Лицо чернили сажей или на него накладывали маску из теста. Своими действиями женщины-ряженные подражали мужчинам. Их шутки

¹ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.185.

² См.: Студенецкая Е.Н. Маски народов Северного Кавказа // Народный театр. Л., 1974. С.83-100; Шортанов А.Т. Культ Диониса и Ажагафэ // Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М., 1978. С.130-134.

³ См.: Курбанов М.Ю. Буркун-Дарго... Л.63.

⁴ Магомедова М.А. Календарные обряды даргинцев (XIX – нач. XX в.); Дис... кандидата исторических наук. 1986 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.625. Л.147.

иногда были грубы, а действия – непристойны: например, они обнимали молодых девушек, насильно затаскивали их в танцевальный круг и т.п.

Присутствовавшие на свадьбе старались угадать личность переодетой, но это не всегда удавалось, так как в соответствии с установленным порядком, все свои действия она производила молча. Женщины-ряженые участвовали только на свадьбе жениха, где разжигался свадебный костер. В отличие от них ряженые мужчины присутствовали и на свадьбе невесты. Во время танцев ряженые поддерживали костер, подбрасывая в него пни и коряги, а также плетенки для сушки абрикосов («ххарбе») и корзины («чупре»), чтобы пламя поднималось выше и сыпались искры¹.

У харбуццев заключительный день свадьбы завершался ритуальным «Охотничьим танцем» («ГГярла делхъ»). В этот день появлялись ряженые *хъарчне*. Лицо одного из них было выкрашено в белый цвет, другого – в черный. Они символизировали добро и зло. Ряженые не только веселили публику, особенно детей, но и следили за порядком при проведении ритуального танца². Участие ряженых именно в день проведения ритуального «Охотничьего танца» наводит на мысль о том, что в прошлом они могли символизировать животных, на которых проводили охоту, либо являлись персонализациями божеств – патронов охоты.

Ряженые *къарччи* были обязательными персонажами свадеб и у кайтагцев³.

По мнению Ф.О. Абакаровой и Ф.А. Алиевой, обязательный персонаж кубачинской свадьбы *нялтар*, наполнявший свадебный церемониал весельем и фарсовыми сценками, берет начало в древнем театрализованном обряде «Гулала акъ булкун»⁴, который исполнялся до 1927 г. и описан Е.М. Шиллингом⁵.

Последний, описывая маски персонажей мимического представления кубачинцев и в частности обычай раскрашивания этих масок белыми полосами и разводами, связывал его с пережитками татуи-

рования¹, ссылаясь при этом на А.М. Дирра². На наш взгляд, подобная параллель вполне допустима и обоснована. Она может быть предметом научного исследования, тем более что феномен татуирования, как «один из способов манипулировать человеческим телом»³ неплохо описан в этнографической литературе Кавказа⁴.

Следует отметить, что у даргинцев, как и у других дагестанцев, ряженный на праздниках, свадьбах и других зрелищных представлениях старался быть неузнанным (в этом ему помогала маска и костюм), а все свои действия производил молча (магия молчания). Имея в виду эти обстоятельства, зафиксированные им у акушинцев, Г.И. Исмаилов пишет: «Носитель маски на время ритуальных действий (на «празднике первой борозды», на свадьбе, в день выставления «солнечных кукол» во время проливных дождей) в с. Гапшима не имел права разговаривать ни с кем. Его главная задача – быть неузнанным. Его имя не произносится никем. Другими словами, имя «козлиного» персонажа было табуировано»⁵.

У лакцев ряженный являлся обязательным персонажем довольно хорошо сохранившихся календарных праздников и обрядов, а также свадеб и выступлений канатоходцев. Так, во время праздника начала весны – *Интни ху* («Ночь весны») или *Инт дейдху* («Начало весны») был обычай обхода всех домов села ряженными *кьяури* («козлы») в овчинных шубах, надетых наизнанку, в масках, изображавших козлов. Кроме того, в руках они держали палки, на которые были насажены сконструированные из тряпок головы козлов. Иногда ряженые мужчины переодевались в женскую одежду⁶.

К осеннему циклу календарных обрядов приурочены ритуалы и обряды, связанные с обмолотом и первым хлебом. К этому периоду в лакских селениях молодежь прибегала к обряду *ккарччив дуккан* («удалить зубы»). Слово сочетание *ккарччив дуккан* в лакском языке

¹ Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура... С.161.

² См.: Дирр А.М. Заметки о татуировке в Дагестане // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып.44. С.23-24.

³ Медникова М.Б. К вопросу о позитивном и негативном восприятии татуировок в древности // ЭО. 2008. № 5. С.93.

⁴ См.: Волкова Н.Г. Обычай татуировки и раскраски тела на Кавказе // СЭ. 1981. № 5. С.113-116; Булатова А.Г. Женская татуировка в Горном Дагестане. С.102-103; Исмаилов Г.И. Феномен женской татуировки в Дагестане // ЭО. 2008. № 5. С.96-114.

⁵ Исмаилов Г.И. Даргинская вышивка... С.56.

⁶ Мирзаханова И.С. Обряды и развлечения лакцев в весеннем цикле календарных праздников // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып.1. С.242.

¹ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Брак и свадебные обряды даргинцев-цудахарцев селения Куппа. С.15-16.

² Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбуццы: История и культура. С.276.

³ См.: Алимова Б.М. Кайтаги... С.167.

⁴ Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. Махачкала, 1999. С.30.

⁵ См.: Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура: Историко-этнографические этюды. М.: Л., 1949. С.159-172.

в переносном значении означает «назойливо приставать». Заключался обряд в том, что группа подростков и молодых людей обходила селение со смехом и шутками, стучала в ворота и двери, хором повторяя одно и то же требование – «Тюглил бутIа булара» («Отдайте долю Тюг!»). Хозяйка, вышедшая на этот шум, по традиции должна была обругать всю группу в целом и участников в отдельности, высмеять их и поклясться, что ничего они от нее не получают. Однако после всего этого хозяйка сыпала в общий мешок один совок зерна. Мешок носил по селению один из участников процессии, одетый в шубу наизнанку, маску с козлиной бородой и с пришитыми к папахе тряпичными рогами. Он больше всех кривлялся и бесновался, пытался схватить хозяйку за руку, обнять ее за талию, дразнил ее неприличными жестами. Хотя этот персонаж за время обхода селения не произносил ни слова, в Кумухе и близлежащих селениях он назывался *шортIучи*, т.е. «брехло», «пустомеля». Скорее всего, здесь мы имеем дело с трансформацией древних представлений о божестве-покровителе плодоносящего начала¹.

В более краткой форме этот обряд приводит и Л.Б. Панек: «Осенью, когда заканчивают резать баранов, чтобы коптить их на зиму, молодые люди ходят с песнями по аулу и собирают мясо, устраивая потом пирушку. Также есть в обычае, что молодежь наряжается в войлочные маски с рогами и бубенчиками, надевает овчинные шубы наизнанку и ходит по деревням с музыкой, собирая, что подадут»².

Особенно красочны и зрелищны, богаты древними обычаями и обрядами праздники зимнего цикла лакцев. Особое место среди них занимает хорошо описанный в этнографической литературе обряд «Ходить козлами». Довольно полное его описание приведено А.Г. Булатовой: «В первый день зимы, вечером по домам ходили группы ряженых в вывернутых наизнанку шубах, в масках из овчины, в папах, надетых на маску и низко надвинутых на лоб. В некоторых случаях вместо головного убора надевалась рогатая маска, изображавшая козла. В селениях Вицхинского этнографического района обходы домов ряжеными назывались *кьяцрейх букваву* («хождение козлами»), в районе селений Вихли и Цыйша – *лу ляххаву* («надева-

¹ Булатов Б.Б., Лузуев С.А. Духовная культура народов Дагестана... С.101; Они же. Очерки истории духовной культуры горцев Центрального Дагестана в XVIII-XIX веках. Изд-е 2-е, доп. Махачкала, 2004. С.106.

² Панек Л.Б. Лаки // Панек Л.Б., Шиллинг Е.М. Сборник очерков по этнографии Дагестана. С.20.

ние овчины»), у лакцев с. Кумух – *алиягьахъей букваву* («игра, изображение»).

Ряженые ходили с длинными палками в руках, не разговаривая, чтобы их не узнали. Их обычно сопровождала толпа детей, просивших для них продукты и топливо для костра, который они затем разжигали на сельской площади. Войдя в дом, ряженые начинали танцевать, а хозяева должны были дать им продукты и сласти. Если с этим случалась задержка, танцевавший ряженный падал, а сопровождавшие его молодые люди и дети кричали: «Козел умер! Козел умер!». Хозяйка быстро выносила что-нибудь из продуктов или готовой еды, ряженный вставал, и все присутствующие кричали: «Козел ожил! Козел ожил!». Кумухские ряженые во время обхода дворов пели коляду следующего содержания: «Пусть зерном наполнится дом, рисом наполнится ларь, насест будет полон курами, а крыша – кизяком; у дающего да родится сын, у недающего да родится дочь!». К началу XX в. этот обряд превратился в детскую зимнюю игру¹.

Считаем необходимым привести и другой вариант этого обряда, записанный фольклористом Х.М. Халиловым. Он в частности пишет: «У лакцев Вицхинского магала вплоть до 40-х гг. XX в. сохранялся обряд встречи зимы. Он носил название *Кьяцрейх букваву* («Ходить козлами»). Обычно этот обряд проводился в начале зимы после окончания молотьбы всеми жителями аула. К этому времени назначали из числа бойких, проворных юношей людей, которые должны были шить и надеть войлочные маски козлов, шубы шерстью наружу. Из толстого войлока шили маску с бородой и рогами, оставляя для глаз и рта отверстия. В назначенный день, примерно в декабре, группа парней с «козлами» ходила по дворам. «Козел» не должен был говорить, чтобы его не узнали. Он блеял, бодался, подпрыгивал, гонялся за детьми и, особенно за женщинами и девушками, допуская при этом непристойности.

Процессия ходила по дворам с песней, в которой содержалось пожелание хозяину хорошего урожая и приплода скота. Хозяева одаривали участников обряда продуктами. Однако, проявляя свободу действий, один из «козлов» мог забраться на балкон и прихватить сушившийся там круг колбасы, тушу барана или курдюк. По просьбе хозяина их обменивали на бузу. Если хозяин не спешил одарить процессию чем-нибудь, один из «козлов» падал на пороге дома «замертво». Народ выражал возгласами свое сожаление по этому пово-

¹ Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000. С.321-322.

ду. Подарок хозяина дома «воскрешал» «козла». Он вставал и танцевал вокруг хозяина, благодаря за подношение. Процессия затем направлялась в другой двор, пока не обходила все село. Собранные в ходе обряда продукты коллективно поедались»¹.

Несомненно, имеет одну генетическую природу, отличаясь по форме и в некоторых деталях, зимний праздник одной из этнических групп лакцев, описанный С.А. Лугуевым. Он, в частности, пишет: «Аштикулинские лакцы ряда селений (Цовкра, Цыйша, Сумбатль, Хойми, Кая, Кули и др.) еще до 20-х гг. XX в. отмечали дни наступления, прихода зимы (примерно с 23-25 декабря по 4-6 января). Дни эти были известны как «время совы» («исул ч’ун»), «дни совы» («исул кьинирду»), «сутки совы» («ясул гьантри»). К тому времени этот календарный праздник носил молодежный характер, преимущественно детский и юношеский, отчасти девичий. Во второй половине первого дня праздника мальчики, подростки, парни, возглавляемые двумя-тремя ряженными, с шумом, гамом, с прибаутками, шутками обходили хозяйства селения. Ряженные были в войлочных масках с прорезями для носа и глаз, с пришитыми к маскам тряпичными рогами, в шубах наизнанку, с длинными палками в руках. Один из них нес на длинной палке жгут сена из прошлогодней травы – «ису» («сова»). У ворот или дверей дома процессия останавливалась, мальчики и подростки нараспев произносили традиционные благопожелания, адресуя их обитателям жилища, ряженые молча кривлялись, «сражались» на палках, кувыркались, скакали на этих же палках и т.д. Хозяева выносили из дома хлеб, сыр, яйца, сушеное мясо, сухофрукты, орехи и прочее. Парни из процессии все это собирали в мешки. Обойдя селение, процессия выходила за его пределы, взбиралась на какую-либо возвышенность. Здесь, в разведенном большом костре, «ису» сжигали под выкрики, свист, хохот, шум всех участников процессии. После этого собранные в селении продукты сортировались и коллективно, без остатка съедались. Шутливая драка, борьба, гвалт, шум после этого возобновлялись с новой силой. В селение компания возвращалась поздним вечером, где, собравшись у кого-либо дома, веселье продолжалось до утра»².

¹ Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев. С.11-13; см. также: Он же. Календарно-обрядовая поэзия // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С.125-126.

² Лугуев С.А. Отголоски былого распространения христианства в лакской среде // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2007. № 1. С.91.

У лакцев «ряженный, шут был непременно участником и свадного торжества. Свои функции ряженые выполняли главным образом в день перевода невесты в дом жениха. Родители жениха приглашали обычно к себе в дом перед свадьбой одного или нескольких молодых людей из числа наиболее веселых и остроумных в селении. Им просили взять на себя обязанности шута, но довольно часто вежливо отказывались себе костюмом, который состоял обычно из овчинной шапки, остроумные мужчины занимались этим добровольно. Они заранее готовили себе наизнанку; к рукавам, подолу и поясу привязывались разноцветные тряпочки или что-нибудь из металлической и деревянной посуды для произведения шума. На голову, закрывая ее целиком, надевалась маска, шитая из овчины или войлока. К ней приделывались матерчатые рога, а также усы и борода из овчины, на месте глаз вырезались отверстия. Иногда к шубе сзади пришивался хвост. Существовал и другой способ маскирования – путем смазывания сажей (иной раз белой глиной) лица и остальных открытых частей тела.

Ряженный на свадьбе назывался у лакцев *кьяца* – козел. В исследуемое время целью ряженья было развлечение публики, присутствующей на свадьбе. Шут наводил «порядок», осыпая присутствующих золой, мукой, мог танцевать с ужимками, кривляньями, кувыркаясь по земле и т.д. Обычно шут действовал молча, жестами, а если иногда и говорил, то изменял голос до неузнаваемости, разговаривал невнятно»¹.

В некоторых лакских селениях (Аракул, Верхний Катрух современного Рутульского района) в этот день устраивали представление охоты на тура. Одного из присутствующих молодых людей наряжали туром («ов»), надев ему на голову маску козла с рогами, на тело – вывороченную мехом наружу шубу. Ряженный должен был бегать по горе на виду у «охотников», которые стреляли в него холостыми патронами. Через определенное время «сраженный» очередным выстрелом «ов» падал и начинался спор, чья пуля его убила. Наконец, «охотники», придя к соглашению, вели «тура» на «верблюде» на свадьбу, где «шах» награждал «меткого охотника» деньгами или новым платком из штрафных средств². «Таким образом, – заключает А.Г Булатова, – ...можно заметить, что здесь явно выделяется более

¹ Булатова А.Г. Лакцы... С.282-283.

² Там же. С.280.

древний пласт, генетически связанный с идеей плодородия, и более новый, чисто смеховой»¹.

Следует отметить, что ряженный в козла являлся непременным участником не только календарных праздников и свадеб, но и выступлений канатоходцев. Особенно значительным являлся этот персонаж в знаменитом лакском ауле канатоходцев Цовкра.

«Выступали цовкринцы группой, в которую входил сам канатоходец, ряженный *кьяца* («козел») – своего рода коверный, зурнач и барабанщик. *Кьяца* играл в представлении важную роль: до выхода канатоходца он своими прыжками, кувырками и шутками развлекал публику, затем представлял ей канатоходца и во время выступления последнего продолжал развлекать присутствующих своими проделками, разряжая напряжение, вызванное опасными трюками канатоходца. *Кьяца* имел на голове маску с рогами, изображающую козла, на тело он надевал рваную одежду или шубу мехом наружу»². Вот как описывает действия ряженого Б.Бутаев: «И тогда в кругу появился *кьяца*. Как всегда, он не только развлекал зрителей, но и напоминал им, чтобы они не скупались. В одном кармане *кьяца* держал муку, в другом – сажу. С шутливой угрозой он подступал к зажиточным зрителям, личность которых цовкринцы устанавливали заранее. Обещая каждому или обелить или очернить, *кьяца* требовал от них щедрой платы за выступление пехлевана»³.

Таковыми же обязательными участниками наиболее значимых календарных, семейно-бытовых и общественно-бытовых праздников и обрядов были ряженные и у народностей Южного Дагестана. Одной из особенностей этого региона в отличие от Горного Дагестана, было отсутствие у населяющих его народностей зимних праздников⁴. Однако этот недостаток с лихвой компенсировался более ярким и зрелищным празднованием праздника начала весны, который отмечали в день весеннего равноденствия. «Ареал праздника начала весны охватывал большую часть Дагестана, сохраняясь, однако, в своей более древней, можно сказать, первоначальной форме у лезгин, народов лезгинской группы и лакцев... Никакими обрядовыми действиями не отмечался день весеннего равноденствия на основной тер-

¹ Булатова А.Г. Лакцы... С.284.

² Рамазанова С.К. Цовкра I. Вторая половина XIX-XX в.: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1998. С.48.

³ Бутаев Б. Канатоходцы. Махачкала, 1978. С.23-24.

⁴ См.: Гаджиева С.Ш., Трофимова А.Г., Шихсаидов А.Р. Старинный земледельческий календарь народов Дагестана. С.9.

ритории Аварии и Даргинии, не знали его совершенно и предгорные районы и даргинцы»¹.

У лезгин праздник начала весны известен как *Яран сувар*. Описание основных персонажей и обрядовых действий на этом празднике впервые было дано А.Г. Трофимовой. Она писала: «С утра 22 марта во многих лезгинских селениях устраивали ряженье. Группа молодых людей и мужчин наряжали двух человек в разное тряпье и маску с рогами – *цельг* («козел»). Эта группа с *цельг* в сопровождении цовкринца и барабанщика обходила свой квартал, а то и все селение.

Перед каждым домом ряженные затевали борьбу. Когда один из них падал, другой спрашивал: «Чего хочешь?» Упавший отвечал: «Яиц пошу». Хозяева дома обычно выносили ряженным яйца, орехи, сушеные фрукты и другое традиционное угощение. После обхода квартала селения собранные продукты делились между всеми участниками шествия, и начиналась игра в разбивание яиц (чье яйцо скорее разобьется при ударе о чужое, тот проигрывал)... В некоторых селениях в этот день устраивали шествие «Яранских лисиц» («Яран лисица»). Дети и молодежь (мужчины) одевали одного из участников перевернутую мехом **вверх** шубу. Ряженный изображал лисицу. «Лисица» подходила к **каждому** дому и под песни, музыку, шум сопровождающей толпы **ложилась** на землю и требовала у хозяев какого-либо лакомства, которое затем также делилось поровну между участниками шествия»².

Ряженные принимали участие и в свадебных торжествах лезгин. Известны данные о том, что вплоть до 20-30-х гг. XX в. на второй день свадьбы ряженный, облаченный в медвежью шкуру, исполнял «Медвежий танец» (*сев кьугьурун*)³. Как сообщает М.Ш. Ризаханова, во время свадьбы устраивались ночные танцы (*дел*) с участием молодежи села. «Они проходили весьма оживленно, особенно когда в парадный круг вступали ряженные мужчины, переодетые женскими нарядами. Партнерами им служили другие мужчины, одетые в обычный наряд. При этом мужчины вели себя с «женщинами» весьма развязно – дергали за руки, делали попытки обнять их, т.е. позволяли себе действия, совершенно недопустимые с партнерами-женщинами. Переодетые в женский наряд мужчины в низко опущенных на лоб

¹ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.175.

² Трофимова А.Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. № 1. С.144; см. также: Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.144; Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин... С.162-163.

³ Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С.49.

платках вели себя несколько необычно – жеманичали, иногда толкали партнера и т.д. В селениях Зрых, Кака, Джаба, Гдынк и др. в мужскую одежду рядились девушки. Приделав усы, бороду, низко опустив на глаза папахи, девушки вступали в танцевальный круг и приглашали на танцы девушек. При этом вели себя скромно, как и подобает горским мужчинам по отношению к женщинам. Протанцевав довольно долго, переодетые девушки пытались незаметно скрыться, но тут их подстерегали юноши, которые пытались сорвать с них усы и бороду. Но грубостей при этом не допускали. Особый восторг собравшихся вызывал танец быка – ряженого в бычью шкуру и бычью маску мужчины. «Бык» бодал зрителей, гонялся за молодыми мужчинами и детьми»¹.

Не обходилось без ряженого и другое зрелищное представление лезгин – выступление канатоходцев. Как отмечают З. и Р. Ризвановы, «во время представления канатоходцев кто-нибудь, надев маску козла, смешит и пугает толпу, отвлекая внимание людей от канатоходцев»². По свидетельству Г.А. Гаджиева, «ряженный у канатоходцев имел свой костюм: на голове колпак до шеи с отверстиями для глаз и рта. Во время исполнения канатоходцем крутых и опасных номеров на канате ряженный отвлекал внимание зрителей от исполнителя трюков, чтобы отвлечь возможный слез и колдовские меры. Ряженный (*кваса*, *кьабачи*) осыпал зрителей золой и мукой»³.

Такую же важную роль играли ряженые в праздниках и обрядах табасаранцев. В особенности это касалось праздника начала весны *Эбелцан*. Как считала А.Г. Булатова, в знаково-символической системе обрядов весеннего цикла ряженным у табасаранцев отводилась роль вестников весны. «За 10-12 дней до начала праздника табасаранские селения посещались группами ряженных иносельцев – *гьямлар*, которых сопровождали музыкант и барабанщик. Обычно они приходили из горного Табасарана (сс. Ничрас, Тураг, Юхари Ярак, Хив). Спускаясь все ниже, они стремились посетить как можно больше селений. В своих селениях, за редким исключением, в этот праздник табасаранские ряженые не функционировали: туда приходили *гьямлар* из других табасаранских или лезгинских (Куг. Кашкент и др.) селений.

¹ Ризванова М.Ш. Лезгины... С.153.

² Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин... С.35.

³ Гаджиев Г.А. Духовная культура народов Южного Дагестана (XVIII – нач. XX в.). 1995 г. // РФ ИИАЭ. Ф.З. Оп.3. Д.819. Л.112.

Прибыв в село, они начинали обходить улицы и дома с музыкой, песнями, танцами, за ними шли толпой дети, женщины. Они были одеты в старую рваную одежду, к которой сзади пришивался коровий хвост, маску из конопляной ткани, в руках у каждого из замаскированных тоже был хвост. Они смешили публику всевозможными проделками, вываливались в грязь и старались замазать ею зрителей, посыпали их мукой. Когда у ряженных кончалась заготовленная для этой цели мука, им не возбранялось зайти в любой дом и там насыпать себе полные карманы муки. Коровий хвост, который ряженный держал в руках, он использовал как хлыст, замочив и запачкав его предварительно в луже. Они гонялись за детьми и женщинами, били их этими хлыстами. Женщины в долгу не оставались в этом случае и старались стащить с них маски. Все это создавало предпраздничное оживление, суматоху, в которой никто ни на кого не обижался. Ряженных одаривали кто чем мог: продуктами, сухофруктами, орехами, кусками тканей»¹.

Следует отметить, что во время праздника *Эбелцан* в маски рядились не только *гьямлар*. Существовала традиция ночного обхода дворов молодежью села для сбора продуктов. Группа юношей с факелами в руках, одетых в шубы, вывернутые мехом наружу, и обряженные в маски, изображающие козла или медведя, ходила по селу и, останавливаясь у ворот каждого дома, исполняла ритуальную песню. Хозяева домов одаривали юношей вареными яйцами, орехами, халвой, пирогами. Завершив обход, молодежь собиралась в одном из домов, где устраивался пир, на котором коллективно поедались собранные продукты².

Помимо праздника *Эбелцан* шуты-*гьямлар* участвовали также в свадьбах и выступлениях канатоходцев³.

Аналогична была роль ряженных в календарных праздниках и у рутульцев. В новогодний праздник встречи весны *эр*, который рутульцы отмечали 18-20 марта, по домам ходили подростки и дети, возглавляемые ряженными. Ряженые входили в дом и начинали там танцевать, а колядующих хозяйка одаривала продуктами, из которых затем готовили еду для пиршества⁴.

В дни этого праздника на посиделках юношей и девушек (*ямаг-быр*) разыгрывались театрализованные представления, игры, состязания

¹ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.145-146.

² Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.96-97.

³ См.: Алимova Б.М. Табасаранцы... С.147.

⁴ Булатова А.Г. Рутульцы... С.234.

зания, шуточные свадьбы, в которых принимали участие и ряженые: в брачных играх роль сватов и жениха играли переодетые в мужскую одежду девушки¹.

У агулов ряженые были обязательными персонажами праздника начала весны и нового календарного года *Эрен ца* («Новогодний огонь»), *Кьет-кьетай*, *Хидин оьш* («Весенняя ночь»), *Эвельцап* и свадьбы. В с. Тпиг их называли *апкьунар*, в с. Буршаг – *кьяп-кьяп*, в с. Буркихан – *кьатлаар*, в с. Рича – *маргьутар*².

«На головах у них были маски из войлока, закрывавшие голову полностью, к ним пришивались изготовленные из войлока рога, напоминавшие козлиные; в войлоке вырезались отверстия для рта и глаз, которые обшивались красной шерстяной ниткой; нос мастерили из того же материала (войлока, как правило), что и сама маска. На тело ряженые надевали обычно шубы мехом наружу, но могли одеть на себя и старую бурку, накидку из войлока или набросить на плечи кусок старого паласа. В некоторых селениях мужчины рядились в женскую одежду, женщины – в мужскую, а лицо замазывали сажей. Кто-нибудь из ряженных мог въехать в место сбора верхом на осле задом наперед.

Обычные действия ряженных заключались в обсыпании присутствующих золой или мукой, которые были у них в перекинутых через плечо сумках, мазали лица сажей. В руках у них были палки, с которыми они гонялись за теми, кто пытался убежать от них, чтобы не замазаться, за детьми и чересчур любопытными взрослыми, пытавшимися сдернуть с них одежду или маску, чтобы выяснить, кто скрывается под ней...

Действия *апкьунар* были направлены на то, чтобы смешить публику, поэтому, танцуя, они кривлялись, падали, прыгали, а одетые женщинами, выпячивали отдельные гипертрофированно показанные части своего тела. Говорили и пели они, изменяя голоса, или переговаривались с присутствующими, издавая отдельные звуки, чтобы их не узнавали³. Таким же образом вели себя ряженые и на свадьбе⁴.

Ряженые были обязательными персонажами праздников и обрядов не только в Горном и Южном Дагестане, но и у населяющих равнину и нижнее предгорье тюркоязычных народов. В частности, как писала С.Ш. Гаджиева, «у кумыков в новогодний праздник вес-

Наеруз или *Янгы йыл* («Новый год») вечером по домам ходили ряженые – *доммай*, *кьярчи*. Это были молодые люди (чаще юноши), которые в основном посещали дома своих родственников и близких соседей. Надев на себя шубы и папахи наизнанку, войлочную маску, ряженые изображали козлов, зубров или медведей. Изменив голоса, они прыгали, танцевали, катались по полу, порою пели песни, поздравляли хозяев. Иногда ряжеными выступали женщины. Они наряжались в какие-нибудь старые костюмы, красили лицо, устраивали в домах драматические инсценировки, танцы, пели песни. Однако такие развлечения устраивались лишь в домах, где не было старых людей, и можно было веселиться вдоволь.

Хозяева домов по традиции встречали ряженных с радостью, шутками, юмором и, конечно, щедро одаривали. Иногда юноши-ряженые надевали на себя женский костюм, а девушки – мужской. Изображение козла, быка и других животных было, по-видимому, связано с культом животных и плодородием¹.

Ряженые у кумыков принимали активное участие и в свадебном торжестве. Об этом пишет ряд авторов. Так, С.Ш. Гаджиева отмечала, что у кумыков «для увеселения публики на свадьбе выступали *доммайлар*, которые в масках исполняли всевозможные шуточные номера»². Б.М. Алимова также указывает, что одними из наиболее интересных персонажей свадьбы кумыков были ряженые *домбайлар* (у северных кумыков), *кьярчилар* (у южных). Они могли явиться на свадьбу и без приглашения. Часто в них передевались близкие родственницы жениха, причем они так искусно меняли свой облик, что их никто не узнавал. Ряженые получали на свадьбе подарки и знаки уважения³.

¹ Булатова А.Г. Рутульцы... С.237-238.

² Булатова А.Г., Исламгагомедов А.И., Мазанавев Ш.А. Агулы... С.130, 208, 209-210.

³ Там же. С.130-131.

⁴ Там же. С.139-140.

Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С.62; Она же. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. Кн.2. С.265.

Гаджиева С.Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX – начале XX в. // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1959. Т.6. С.268.

Алимова Б.М. Брак и свадебные обычаи в прошлом и настоящем (Равнинный Дагестан). Махачкала, 1989. С.46.

зания, шуточные свадьбы, в которых принимали участие и ряженые: в брачных играх роль сватов и жениха играли переодетые в мужскую одежду девушки¹.

У агулов ряженые были обязательными персонажами праздника начала весны и нового календарного года *Эрен ца* («Новогодний огонь»), *Кьет-кьетай*, *Хидин оьш* («Весенняя ночь»), *Эвельцап* и свадьбы. В с. Тпиг их называли *апкьунар*, в с. Буршаг — *кьяп-кьяп*, в с. Буркихан — *кьатлаяр*, в с. Рича — *маргьутар*².

«На головах у них были маски из войлока, закрывавшие голову полностью, к ним пришивались изготовленные из войлока рога, напоминавшие козлиные; в войлоке вырезались отверстия для рта и глаз, которые обшивались красной шерстяной ниткой; нос мастерили из того же материала (войлока, как правило), что и сама маска. На тело ряженые надевали обычно шубы мехом наружу, но могли одеть на себя и старую бурку, накидку из войлока или набросить на плечи кусок старого паласа. В некоторых селениях мужчины рядились в женскую одежду, женщины — в мужскую, а лицо замазывали сажей. Кто-нибудь из ряженных мог въехать в место сбора верхом на осле задом наперед.

Обычные действия ряженных заключались в обсыпании присутствующих золой или мукой, которые были у них в перекинутых через плечо сумках, мазали лица сажей. В руках у них были палки, с которыми они гонялись за теми, кто пытался убежать от них, чтобы не замазаться, за детьми и чересчур любопытными взрослыми, пытавшимися сдернуть с них одежду или маску, чтобы выяснить, кто скрывается под ней...

Действия *апкьунар* были направлены на то, чтобы смешить публику, поэтому, танцуя, они кривлялись, падали, прыгали, а одетые женщинами, выпячивали отдельные гипертрофированно показанные части своего тела. Говорили и пели они, изменяя голоса, или переговаривались с присутствующими, издавая отдельные звуки, чтобы их не узнавали³. Таким же образом вели себя ряженые и на свадьбе⁴.

Ряженые были обязательными персонажами праздников и обрядов не только в Горном и Южном Дагестане, но и у населяющих равнину и нижнее предгорье тюркоязычных народов. В частности, как писала С.Ш. Гаджиева, «у кумыков в новогодний праздник вес-

¹ Булатова А.Г. Рутульцы... С.237-238.

² Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанав Ш.А. Агулы... С.130, 208, 209-210.

³ Там же, С.130-131.

⁴ Там же, С.139-140.

Наврүз или *Янгы йыл* («Новый год») вечером по домам ходили ряженые — *доммай*, *кьярчи*. Это были молодые люди (чаще юноши), которые в основном посещали дома своих родственников и близких соседей. Надев на себя шубы и папахи наизнанку, войлочную маску, они изображали козлов, зубров или медведей. Изменив голоса, они прыгали, танцевали, катались по полу, порою пели песни, поздравляли хозяев. Иногда ряжеными выступали женщины. Они наряжались в какие-нибудь старые костюмы, красили лицо, устраивали в домах драматические инсценировки, танцы, пели песни. Однако такие развлечения устраивались лишь в домах, где не было старых людей, и можно было веселиться вдоволь.

Хозяева домов по традиции встречали ряженных с радостью, шутками, юмором и, конечно, щедро одаривали. Иногда юноши-ряженые надевали на себя женский костюм, а девушки — мужской. Изображение козла, быка и других животных было, по-видимому, связано с культом животных и плодородием¹.

Ряженые у кумыков принимали активное участие и в свадебном торжестве. Об этом пишет ряд авторов. Так, С.Ш. Гаджиева отмечает, что у кумыков «для увеселения публики на свадьбе выступали *доммайлар*, которые в масках исполняли всевозможные шуточные номера²». Б.М. Алимова также указывает, что одними из наиболее интересных персонажей свадьбы кумыков были ряженые *домбайлар* (у северных кумыков), *кьярчишар* (у южных). Они могли явиться на свадьбу и без приглашения. Часто в них переодевались близкие родственницы жениха, причем они так искусно меняли свой облик, что их никто не узнавал. Ряженые получали на свадьбе подарки и знаки уважения³.

¹ Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С.62; Она же. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. Кн.2. С.265.

² Гаджиева С.Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX — начале XX в. // УЗ ИИЯЛ, Махачкала, 1959. Т.6. С.268.

³ Алимова Б.М. Брак и свадебные обычаи в прошлом и настоящем (Равнинный Дагестан). Махачкала, 1989. С.46.

Интересные подробности о костюме, атрибутах и действиях ряженого на свадьбе сообщает С.Ш. Гаджиева: «Ряженные или шуты *доммайлар* были одеты в вывернутые наизнанку шубы, большие войлочные сапоги и широкие штаны из мешковины, на голове – войлочные маски с рогами; к маске были пришиты шерстяные борода и усы. Чаще всего ряженные имитировали действия козла, медведя, зубра, волка и других животных. К ремненным поясам у них были привязаны мешочки с мукой и золой. Они задевали присутствующих, в том числе невесту, плисали, по-особому кувыркались, скакали на деревянных палках, имитирующих коней, осыпали участников свадьбы мукой или золой; иногда дрались между собой, играли. Однако никто на них не должен был обижаться»¹.



Ряженный на представлении канатоходцев в сел. Зиль Табасаранского района (дагестанские азербайджанцы). 2005 г.

Как отмечает А.М. Умаханова, «ряженные всегда вели себя вольно, в танце и песне они могли подшутить над любым из гостей. Пляска и куплеты *доммаев* являлись своего рода составной частью программы свадебного торжества. В технологическом плане пляски *доммаев* были довольно сложны и включали не только виртуозные движения танца, но и акробатические трюки»².

Такое же участие в календарных, семейно-бытовых и иных праздниках и обрядах ряженные принимали и у других тюркоязычных народов Дагестана. У дагестанских азербайджанцев ряженный был обязательным персонажем весеннего праздника *Навруз-байрам*, свадеб и выступлений канатоходцев. В с. Зиль ряженный назывался *канбабай*, в с. Ерси – *гямбебю*, в сс. Арак и Цанак – *гямп* (ср.: у табасаранцев – *гьямп*). На голову ряженный на-

девал войлочную маску (с. Арак) или маску из козьей шкуры с проделанными для рта и глаз (обведенными красной краской), с прикрепленными рогами и висячими ушами из войлока (с. Цанак), или же маску с рогами, бородой и усами (с. Арак). Ряженный носил овчинную безрукавку мехом наружу. Дополнял его костюм пришитый к хвосту коровий (с. Зиль) или козий (с. Цанак) хвост. Обязательным атрибутом ряженого была палка.

Ряженными обычно бывали пожилые мужчины. Иногда на свадьбах шутки и веселья ради девушки или женщины рядились в старую одежду (с. Ерси) мужскую одежду. Основной задачей ряженных являлось поддержание веселья на различных общественных мероприятиях. С этой целью они кувыркались, танцевали, осыпали зрителей мукой. На их шутки и проказы, которые иногда были непристойными и эротическими, не обижались. Все свои действия ряженный производил молча и лишь на выступлениях канатоходцев они разговаривали (с канатоходцем)¹.

Интересные, не отмеченные нами подробности и особенности в облике и поведении ряженных у дагестанских азербайджанцев приводит С.Ш. Гаджиева. Она, в частности, писала, что в некоторых азербайджанских селениях в дни весеннего праздника *Навруз* дети «надевали маски из кожи, имитирующие головы козлов, старую одежду. Такие ряженные назывались *кьямп*»². В день *Наврюза* «большое место отводилось представлениям с участием ряженных. Последние выступали в различных масках, имитирующих козла, быка и других животных»³. Ряженные и шуты *ююн обазлар* выступали для увеселения в сельских свадьбах. Они надевали на себя большие шубы, большие папахи, войлочные маски и т.д.⁴

Интересно отметить, что тюркское название ряженных (*доммайлар*, *домбайлар*) в несколько измененной форме встречается и у горских евреев. У последних, по данным И.Ш. Анисимова, они были участниками выступлений канатоходцев. Он же сообщает интересные сведения о костюме и поведении ряженных на этом представлении: «Внизу под канатом бегают туда и сюда двое, одетые в шубы наизнанку и также в папаху *джубой* (комики), лица которых бывают закрыты шкурою с отверстиями для глаз, рта, и с усами и бородой...

¹ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С.99.

² Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы... С.89.

³ Там же. С.236.

⁴ Там же. С.270.

Представления эти оживляют *думбон* своими остротами, писклявыми голосами и циничными движениями, при которых все поднимают дикий смех, бьют в ладоши и кричат «ура, ура!» Больше всего издеваются *думбон* над молодыми женщинами¹.

Описание и характеристика ритуального ряженья на различных праздниках и в обрядах народов Дагестана приводятся и другими авторами².

Ряженые принимали участие в обрядовой культуре и у других народов Кавказа и мира. Так, в канун Нового года *Керлашио* у вайнахов по дворам начинали ходить сельских клоуны в масках с песнями, желая сельчанам счастья и изобилия, взамен получали подарки³. У чеченцев они назывались *жухкарг*, у ингушей — *джужкарг*.⁴ Как отмечают исследователи, ряженые играли большую роль в общественной жизни нахских народов. По сведениям З.М. Дзараховой, все значительные мероприятия в жизни ингушей (прием гостя, окончание совместной трудовой деятельности, свадебный обряд, рождение сына, календарные, религиозные и светские праздники) заканчивались увеселительным мероприятием *ловзар*, на которых присутствовал шут — *жужкарг*⁵. Одевался он с чужого плеча, как правило, несурно. Одежду компоновал из элементов женского и мужского костюмов. Им вызывал смех. *Жужкарг* мог облачиться и в козью шкуру. Присутствие на свадьбах *жужкарг* создавало веселое настроение. Ряженого могли пригласить, но он мог явиться и без приглашения. Он замечал незнание присутствующими этикетных обязанностей и мог через добрый смех устранять их. На его шутки не положено было обижаться⁶.

Кабардинцы отмечали окончание пахоты большим весенним праздником. В центре внимания на этом празднике был ряженный *ажыгыгафэ* — «танцующий козел», изображавший своими действиями

¹ Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы. С.144-145.

² См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана... С.263; Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана... С.32-34, 39-40.

³ Алиров И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С.294.

⁴ Там же. С.357.

⁵ Дзарахова З.М.-Т. Значение увеселительных мероприятий «ловзар» в этнокультуре ингушей // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2006, № 26, С.60; Она же. Национальное самосознание ингушей: этнокультурные факторы. Назрань, 2007. С.83, 89, 125.

⁶ Тариева Л.У. К вопросу об ингушских жужкаргах // Мурад Базоркин и ингушская историческая наука. Магас, 2002. С.87-93.

умирающего и воскресающего бога¹. У карачаевцев и балкарцев ряженный в образе козла — *теке* также играл важную роль в обрядах, связанных с культом плодородия².

Как отмечают исследователи, у осетин маски ряженных — *арс* («медведь»), *саг* («колень»), *сагъ* («коза»), *уасаг* («петух»), *маймули* («обезьяна») и т.п. зафиксированы в новогоднем праздничном цикле *Нозбон*, в весеннем празднике *Балдаран*, в осеннем празднике в честь *Уастырджис*; некоторые элементы обрядового ряжения отмечены в свадебной и похоронно-поминальной обрядности. Маски изготавливались, как правило, из различных кусков войлока, а также выделанных шкур диких и домашних животных³. По свидетельству Л.А. Чибирова, ряжение в маску козла во время народных праздников у осетин имело особый ритуально-обрядовый смысл⁴.

У грузин главным персонажем весеннего аграрного праздника возрождения природы *Берикаоба* был ряженный в зооморфной маске (в основном в облике козла), олицетворявший божество плодородия. Участники праздника также рядились в козьи или овечьи шкуры, привязывали копыта и рога, красили лицо в черный цвет или надевали черную войлочную маску.

У армян в ночь под *Рождество* по домам ходили ряженые. Обычно это были дети и молодые люди, причем последние изображали различных персонажей, например, «деда» или «жениха», «невесту», «арапа». Кто-то наряжался «козлом», на ком-то был вывернутый наизнанку тулуп, а на голове — конусообразная шапка из козьей овчины с пришитыми к ней рогами из войлока, на вымазанном сажей лице — усы и борода из козьей шерсти, на ногах — лапы. Распевая *аветисы*, они гурьбой заходили в дом, пели, плясали, разыгрывали шуточные представления, перевозноса детей хозяев и пребывая подношений. Хозяева одаривали их сладостями и фруктами. На следующее утро все собранное во время колядования относили в деревь и там раздавали нищим⁶.

¹ Иамбетов Г.Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием. С.170-172.

² Басташева З.Б. Роль и значение культа козла в генезисе карачаево-балкарского театра // Завровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С.118.

³ Гаджиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин... С.95-96.

⁴ Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С.187.

⁵ Рухадзе Д.А. Берика // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл.ред. Е.М.Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С.92.

⁶ Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С.547-548.

Ритуальное ряженье, особенно до принятия христианства, имело место и в обрядовой культуре славян. Оно, в частности, зафиксировано у них во время праздника в честь *Волоса* – бога пастухов, скота, богатства и музыки¹. Вот, что пишет о нем исследователь славянской мифологии И.Р. Киреевский: «Этот щедрый бог, помимо всего прочего, способствует обогащению людей, улучшая их благосостояние. А те, осчастливленные им, в свою очередь, в конце *просинца* (первая половина января) устраивают в его честь большой праздник, выпекая к Волосову дню особое печенье в виде фигурок домашних животных. В этот день они рядятся в звериные маски, надевают на себя вывороченные тулупы и с веселыми песнями ходят по улице, прославляя любимого бога»².

У русских ряженье практиковалось и во время святок (19 декабря – 19 января)³. По свидетельству современников, «на святки всячески наряжаются, кому как вздумается, и надевают маски, сделанные из бумаги или бересты»⁴. С.А. Токарев усматривает в обычае святочного ряжения обрядовое воспроизведение «небесных зверей», пережитки тотемических обрядов, остатки ритуалов тайных союзов, изображение предков⁵. Рядились в различные маски и костюмы и скomorохи на русских свадьбах⁶.

Ряжение имело место и у европейских народов. Например, албанцы на последней неделе поста перед *Пасхой* устраивали карнавальные шествия, в которых принимали участие ряженые, разыгрывавшие смешные сценки на тему свадьбы и другие бытовые сюжеты⁷.

Военные, пантомимные и тотемические пляски ряженных в масках, драматические представления в свадебных и похоронных обрядах с плясками в масках, шаманские священнодействия и обряды плодородия с ряжением в маски, обряды при посвящении и обряды размножения тотема с проявлениями драматического искусства с переряживанием и маскированием, а также исполнение мужчинами

¹ Киреевский И.Р. Мифы древних славян... С.38.

² Там же. С.39-40.

³ См.: Народный театр / Сост., вступит. ст., подг. текстов и коммент. А.Ф. Некрыловой, Н.И. Саушкиной. М.: «Советская Россия», 1991. С.23-42.

⁴ Энциклопедия суеверий. С.187.

⁵ Токарев С.А. Заключение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX – нач. XX в.: Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С.334.

⁶ См.: Новичкова Т.А. Эпос и миф. С.59-82.

⁷ Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи. С.234.

азиатских ролей и наоборот зафиксированы исследователями у многих народов мира в прошлом¹.

Исходя из приведенного материала, можно отметить сравнительно многообразие наименований ряженого у народов Дагестана. Обобщенно номенклатуру названий ряженого у дагестанцев можно представить в следующем виде: у хунзахцев – *бацI* («волк»), *бацIил* («волк»), *Магъур* («волчья шапка»), *цидул тIагъур* («медвежья шапка»), *деглен* («козел»); у андалальцев – *бацI* («волк»), *хIама-бацI* («осел-волк»), *гIянгур-бацI* («шакал-волк»); у койсубулинцев – *деглен-бацI* («козел-волк»), *гизмадул бацI* («шуточный волк»); у гидатлинцев – *хъохъ бер* («кожный глаз»), *кIочIо бахIаре* («мини-невеста»), *Ирттил бахIаре* («тряпичная невеста»), *гъаракIо*; у ахвахцев – *ши* («медведь»), *гекъи гъвала* («нижний канатаходец»); у каратинцев – *си* («медведь»), *си-бацIа* («медведь-волк»); у тляртинцев – *цидул тIинчI* («медвежонок»); у ботлихцев – *хIохIокIи* («шут»); у гунзибцев – *махсарачин*; у багулалов и тиндинцев – *хIухIунча* («шут»); у даргинцев-мегебцев – *бецIла къяпа* («волчья шапка»); у цудахарцев – *къяпIу бецI* («замаскированный волк»), *къяпIу къяца* («замаскированный козел»); у буркун-даргинцев – *хъучни*, *хъярчни*; у харбукцев – *къоучли*, *хъярчне*; у кайтагцев – *къярчни*; у кубачинцев – *пIятар*; у лакцев – *къяца* («козел»), *шортIучи* («брехло», «пустомеля»), *ов* («штур»); у лезгин – *цегъ* («козел»), *яц* («бык»), *сицI* («лиса»), *сев* («медведь»), *кваса*, *къабачи*; у табасаранцев – *гъямпI*; у агулов – *тIкъунар*, *къяп-къяп*, *къатIаяр*, *маргъутар*; у кумыков – *доммай*, *домбай*, *къярчни*; у дагестанских азербайджанцев – *канбабай*, *гямбе-лю*, *гямп*, *къямп*, *оюн обазлар*; у горских евреев – *думбой*.

При изучении названий ряженого у некоторых субэтносов и этноязыческих групп аварцев обращают на себя внимание отдельные комбинированные и синкретические наименования – *хIама-бацI* («осел-волк»), *гIянгур-бацI* («шакал-волк») у андалальцев, *деглен-бацI* («козел-волк») у койсубулинцев, *си-бацIа* («медведь-волк») у каратинцев. Такое же сочетание разнородных, противоречивых, а порой и несовместимых элементов наблюдается в маске и костюме ряженого: маска из шкуры одного животного, рога – другого, уши – третьего, а хвост – четвертого. Отмеченные комбинированность и синкретизм имеют аналогии в древних наскальных рисунках. Мы имеем в виду изображение «синкретического зверя» (козел-волк, лиса, кабан-козел, зубр с лапами хищника и огромными прямыми

¹ См.: Харузина В.Н. Примитивные формы драматического искусства // Этнография. 1927. № 1. С.57-85; № 2. С.284-300; 1928. № 1. С.23-43; № 2. С.4-31.

ми рогами и т.п.), встречающегося в древних писаницах на территории Дагестана (Чипна-Хитга, Чувал-Хвараб-нохо и др.)¹.



Наскальный рисунок «синкретический зверь» – тотемический первопредок (?) в местности *Хьюрцлин мугар* («Грачиные гнезда») близ сел. Хурсатиль Хивского района (табасаранцы). 1994 г.

Подобное же изображение зафиксировано нами на скалах в местности «Хьюрцлин мугар» («Грачиные гнезда») близ с. Хурсатиль (Хивский район)². Оно имеет большие древовидные рога, распростертые крылья и широко расставленные ноги со шпорами и сочетает в себе некоторые фитоморфные, зооморфные и антропоморфные черты. Исследователи символики, рассматривая так называемые «сказочные животные», отмечали, что «комбинация различных характеристик предполагает наличие у них необычных потенциальных возможностей. Чудища, объединяющие в себе облик нескольких различных зверей, являются символом первоначального хаоса или ужасающих сил природы»³. Б.А. Рыбаков, изучая знаки и орнамент трипольских сосудов IV–III тыс. до н.э., обратил внимание на изображение людей с птичьими лапами, точнее, существ с человеческим обликом, но в то же время близких к миру птиц. По его мнению, в представлениях земледельцев энеолита эти существа, вероятно, осуществляли «связь земли с небом и водой»⁴. Интересную характеристику синкретичным и полиморфным мифологическим образам

времен культа природы дал А.Н. Афанасьев, который писал: «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 исчезновения богов, принадлежащая им как воплощениям стремительных стихий, обыкновенно уподоблялась полету»¹. В.М. Котович склонна рассматривать изображения «синкретического зверя» как «тотемического первопредка» населения, обитавшего в древности на территории Дагестана².

Подобные представления на определенной стадии развития были свойственны большинству народов мира. Первобытный человек объединял и поклонение зверю, и образ мифического первопредка одним общим представлением – тотем. Тотемические первопредки, например, у австралийцев мыслились «одновременно и людьми и животными или растениями»³. «Тотемические предки, – указывает 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)»⁴. Если учесть то, что животное-предок «подготавливает путь предкам в человеческом образе»⁵, то изображения «синкретического зверя-тотемического первопредка» можно рассматривать и как синкретический фито-зоо-антропоморфный праобраз божества охоты и плодородия времен культа природы.

Таким образом, комбинированные и синкретические названия, маски и костюм ряженого у некоторых народов Дагестана, имеющие прямые аналогии и общую генетическую природу с одним из сюжетов наскальных рисунков («синкретический зверь») могут рассматриваться, на наш взгляд, и как пережиточно сохранившиеся образы тотемических первопредков, божеств охоты и плодородия.

Изучая семантику проникнутых идеей плодородия традиционных карнавальных образов украинцев (древнейшие обрядовые маски, в первую очередь зооморфные – Коза, Бык (Тур), Олень, Конь, Журавль и др.) в сфере хозяйственных и семейно-брачных отноше-

¹ См.: Котович В.М. Путешествие в тысячелетия. С.103-104, 108-109.

² См.: Сафербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С.52.

Сафербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С.78.

³ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 301.

⁴ Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. С.21.

Афанасьев А.Н. Древо жизни. С.132.

Котович В.М. Путешествие в тысячелетия. С.109.

Анисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии. С.44.

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

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

ний, А.В. Курочкин связывает их появление «с доземледельческими типами хозяйства, стадией охоты и приручения животных. С переходом к земледелию, определившему на долгие века жизненный уклад славянских народов, происходит семантическая перекодировка древних обрядовых символов и тотемов, часть которых получает новое аграрное осмысление. Сопоставление ритуальных функций зооморфных персонажей в системе ряженья и в широком фольклорном контексте позволяет интерпретировать их как зверей-покровителей, посредников между миром реальным и потусторонним, появление которых в сакрально маркированные периоды сулило людям добро: урожай, плодovitость скота, здоровье, семейное благополучие и т.д.»¹.

Анализируя феномен возникновения и динамику развития зооморфных богов, относящихся к наиболее архаичным вариантам мифологического создания мира, А.Е. Наговицын пишет: «Зооморфизм богини или бога – типичный признак появления данного персонажа в мифологической системе еще до эпохи земледелия, когда охота была основой жизнеобеспечения племени, и зарождался культ тотемических предков, кто дает жизнь в период максимального голода (засуха, зимний период). В данном случае животное или растение, связанное с преодолением такого значимого для жизнеобеспечения племени периода, как голод, могло соотноситься с идеей спасителя, защитника, тотема племени и даже сопоставляться с прародителем – Первопредком, тем более, если оно имело качества, значимые для племени и его адаптации к соответствующей окружающей среде»².

С.А. Токарев указывал, что во многих случаях «в практике обрядового маскирования отразились идеи, связанные с магией плодородия»³. А.Г. Булатова также считала, что «название и смысл этих масок уводят в глубокую древность к первобытной магии, тотемизму, к которым восходят корни культов плодородия»⁴.

Подытожив приведенный материал, можно сделать вывод, что названия ряженого, его зооморфные (в большинстве случаев) маски и костюм, подражательные и пантомимные действия в различных

праздниках, обрядах и ритуалах народов Дагестана могли быть инсценировками тотемических праздников, обрядов умножения зверя, зооморфных плясок, где зооморфные маски являлись пластическими изображениями облика мифологического существа, тотемического Первопредка, патрона охоты, а также зверя, на которого устраивали охоту. С дальнейшим развитием религиозных представлений отдельные маски (козел, бык) становятся органической составной частью календарно-аграрной и семейно-бытовой обрядности и культа плодородия.

Анализ приведенной номенклатуры названий ряженого у народов Дагестана показывает, что наиболее часто встречающимися наименованиями этого персонажа (с учетом синкретических и атрибутивных названий) у дагестанцев были «волк» (у хунзахцев, андалальцев, койсубулинцев, каратинцев, мегебцев, цудахарцев), «медведь» (у хунзахцев, ахвахцев, каратинцев, тляртинцев, лезгин), «козел» (у хунзахцев, койсубулинцев, цудахарцев, лакцев, лезгин). В ряде случаев маски и действия ряженных имитировали облик и поведение указанных (и других) животных (например, у лезгиноязычных и тюркоязычных народностей), даже если ряженный прямо не назывался ими.

Многие исследователи указывают на детерминированность в выборе ряженным маски и костюма и их связи с древними культурами и ранними формами религии. В частности Ю.И. Семенов писал по этому поводу: «Надев шкуру и маску тотемного животного и воспроизведя его движения, человек верил, что он реально преобразуется в свой тотем, уподобляется ему»¹. «Костюм должен был способствовать превращению человека в тотемное животное»², — отмечает З.П. Соколова. «Выбор той или иной маски животного определялся, возможно, ролью животного в крестьянском хозяйстве или его потенциальными возможностями плодородия»³, — указывает Л.В. Покровская.

Как уже отмечалось, у многих субэтносов и этнических групп аварцев⁴ и даргинцев ряженный назывался «волк». То, что ряженого

¹ Семенов Ю.И. Как возникло человечество. С.343.

² Соколова З.П. Культ животных в религиях. С.98.

³ Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С.75.

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

называли «волком», можно объяснить культом этого грозного хищника, которого почитали и в то же время опасались¹. В мифологиях народов мира этот зверь символизировал «зло, всепожирающую страсть и ярость. Волки и вороны часто оказывались близкими друзьями примитивных богов мертвых»². Волк одновременно и объект охотничьего промысла. Несмотря на то, что волка опасались как хищника, его дерзостью и отвагой восхищались. «Волк – самый почетный зверь в понятиях горцев, – писал П.К. Услар. – Волк идет на более сильного, чем сам. Недостаток силы возмещает отвагой, дерзостью, ловкостью»³.

У табасаранцев, у которых культ волка сохранился в довольно яркой и устойчивой форме, бытовала примета: если упомянешь волка – встретишь его («жанаврикан гьулхиш – алавхьуру»). «Называя имя, мы привлекаем к себе носителя этого имени. Отсюда запрещение называть по имени опасных и вредных животных»⁴, – писал Г.Ф. Чурсин. Страх перед волком как грозным хищником и отношение к нему как объекту промысла породили подменные названия, восходящие к условному охотничьему языку⁵. Длительное табу на произношение имени волка и подмена его эвфемизмами, привели к полной утрате общедагестанского (и шире – дагестано-нахского) слова *барцI* («волк») у табасаранцев и других представителей лезгинской языковой группы⁷, у которых этот зверь, вероятно, был тотемным. Исконное название забыто, а употребляется персидское *жанавар*

¹ См.: Сефербеков Р.И., Татиева З.Б. Верования, связанные с животными у дагестанцев и вайнахов // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления. Оренбург, 1-5 июля 2009 г. Оренбург, 2009.

² Купер Дж. Энциклопедия символов. С.43.

³ Услар П.К. Этнография Кавказа: Чеченский язык. Тифлис, 1888. Т.2. С.82.

⁴ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С.110.

⁵ См.: Сефербеков Р.И. Условный охотничий язык и некоторые охотничьи обряды табасаранцев // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып.1. С.267; Сефербеков Р.И., Магомедов И. Когда охотник вышел прогуляться: Условный охотничий язык табасаранцев // Родина. 2009. № 6. С. 115.

⁶ См.: Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков. М.: Наука, 1971. С.150; Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков.. С.10-11; Климов Г.А., Халипов М.Ш. Словарь кавказских языков... С.225.

⁷ 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.

«зверь»¹. Кстати, также обстоит дело с наименованием лошади. Употребляется арабское *гьайван* («животное»), а исконное утрачено.

Между прочим, у табасаранцев не разрешалось, находясь в лесу, срезать или иметь в руках ивовую палку – «волков привлечешь». Вероятно, в прошлом ивовая палка являлась атрибутом божества-патрона волков², по типу *Тутыра* – пастуха волков у осетин³. Примечательно, что у даргинцев существовал запрет на употребление слова *бецI* «волк», обозначавшего в прошлом, вероятно, тотемного животного. В разговорной речи табуированное слово *бецI* «волк» заменялось семантически адекватным эквивалентом *жанавар* «зверь», имея в виду именно волка⁴.

Изучая волчью символику в культуре горских народов Кавказа, Ю.Ю. Карпов пишет: «В космогонической модели мира волк наделялся чрезвычайно неординарными свойствами. Связь с тотемическим, солярным, аграрным культурами выводила его из общего ряда представителей животного мира. Наконец, волк обладал функциями покровителя мира мужчин со всеми подразумеваемыми и сопутствующими представлениями, отразившимися в обрядовой сфере»⁵. Ю.Ю. Карпов соотносит культ волка с обрядовой и социальной практикой мужских объединений, «члены которых на время тех или иных акций облачились в звериные маски и особые костюмы, переплощались в волков, воинов-псов»⁶.

Еще С.А. Токарев высказывал предположение, что ряженые являются пережиточно сохранившимися персонажами мужских объединений⁷. Наличие последних, например, у кубачинцев (*гулалла акь бужун* – «собрание группы молодых/неженатых», *гулалла хьал* – «молодых/неженатых дом») подробно описано Е.М. Шиллингом⁸. «При утрате мужскими объединениями прочих социорегулирующих функций их позднейшие модификации сохраняли за собой прерогативу отправления календарных обрядов, т.е. весьма активного воз-

¹ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С.34-35.

² Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.29.

³ См.: Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С.186.

⁴ Исаев М.-Ш.А. Зооним *бецI* «волк» как компонент структуры фразеологической единицы даргинского языка (этнолингвистический аспект) // Отраслевая лексика дагестанских языков: названия животных и птиц. Махачкала, 1988. С.63-64.

⁵ Карпов Ю.Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С.167.

⁶ Там же. С.281.

⁷ См.: Токарев С.А. Маски и ряжение. С.190.

⁸ См.: Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура... С. 147-189.

действия на ход и ритм жизнедеятельности социума»¹, — пишет Ю.Ю. Карлов, имея в виду роль и значение ряженого как реликта былых мужских союзов при проведении праздников и ритуалов.

С таким же почтением и в то же время с опаской дагестанцы относились к медведю. Как отмечала З.П. Соколова, «в почитании медведя переплетаются черты тотемического и промыслового культа. Это видно на примере подставных имен медведя»², сохранившихся у отдельных дагестанских народностей³. Сохранились мифы о происхождении медведя от человека (в основном — от женщины) и их супружеских взаимоотношениях⁴.

Интересно отметить, что у табасаранцев существовал запрет на свист в лесу — навлечешь на себя гнев разозленного медведя⁵. У славян, напротив, «свист в лесу очень нравится лешему»⁶, любимым животным которого являлся медведь⁷. Если медведь встретится в лесу с женщиной, зверь якобы практически всегда нападает на человека. Если же с медведем повстречается женщина, то для того, чтобы он не напал, необходимо напомнить о родстве с ним, так как, например, «у табасаранцев и поныне бытует поверье, будто медведица произошла от заблудившейся в лесу женщины»⁸. С этой целью табасаранка показывала медведю прядь своих волос (с. Чувек), снимала с головы платок (с. Нижний Ярак), обнажала грудь (с. Фурдаг, Кулик) и трясла ею (с. Думуркиль). Старожилы с. Чурдаф поведали нам о случае, происшедшем еще в советское довоенное время, когда жительница их селения Айханум Магомедова, встретив в лесу медведя, обратилась к нему со следующими словами: «Эй, бабушка, я такая же, как и ты! Не трогай меня, иди своей дорогой!» Сказав это, она

¹ Карлов Ю.Ю. Джигит и волк... С. 277.

² Соколова З.П. Культ животных в религии. С.67.

³ См.: Сефербеков Р.И. Условный охотничий язык и некоторые охотничьи обряды табасаранцев. С.266; Сефербеков Р.И., Магомедов И. Когда охотник вышел прогуляться: Условный охотничий язык табасаранцев // Родина. 2009. № 6. С. 115.

⁴ См.: Абдурахманов А.М. Тотемические воззрения в обрядах и преданиях о животных // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С.18-19; Халидова М.Р. Легенды // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С.284; Она же. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С.181; Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. С.58-59; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С.32-33.

⁵ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.101.

⁶ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. С.415.

⁷ Афанасьев А.Н. Жива вода и вещее слово. С.223.

⁸ Курбанов М.М. Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала, 1996. С.91.

прядя с головы платок и показала ему прядь своих волос, после чего медведь скрылся в лесу¹.

Сходные обращения при встрече с медведем применяли и другие дагестанские и северокавказские народы. Так, «женщина-рутулка при встрече с медведицей в лесу, снимала платок, распуская 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»². 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 позволю пройти своей»³. Чеченки в таких случаях говорили: «Ты медведица и я медведица, ты женщина и я женщина, у тебя соски и у меня соски»⁴. У абхазов при встрече человека с медведем, человек произносил: мать, мать, мать, и медведь будто бы не трогал его⁵. 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»⁶.

Как и другие народы Кавказа⁷, дагестанцы использовали части тела медведя (как заместителей реального зверя) в качестве оберегов от злых духов, сглаза и проч.⁸ Несмотря на запрет ислама на употребление в пищу мяса плотоядных животных и птиц⁹, сало, жир и мясо медведя употреблялись в пищу в некоторых неординарных ситуациях. Так, табасаранцы вплоть до 1970-х гг. на праздник *Эбелцан* готовили ритуальную халву («каварша») из медвежьего сала и жира¹⁰. Эти же продукты, а также медвежье мясо считались у дагестанцев целебными и употреблялись в народной медицине при лечении рев-

¹ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С.33.

² Халидова М.Р. Предания // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С.291.

³ Там же.

⁴ Мадаева З.А. Магия в системе религиозных верований вайнахов (по этнографическим материалам) // Актуальные проблемы археологии и этнографии народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1990. С.89.

⁵ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С.132.

⁶ Чурсин Г.Ф. Осетины... С.64.

⁷ См.: Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. С.12.

⁸ См.: Гаджиев Г.А. Амулеты и талисманы народов Дагестана. С.22-23; Сефербеков Р.И.

⁹ Амулеты и талисманы табасаранцев. С.118, 120, 122.

¹⁰ См.: Зайцев И.В. Запретные животные в исламе // Восточная коллекция. М., 2006. № 4. С.85-93.

¹¹ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.101.

матизма¹. Как писал по этому поводу В. Вундт, «в тех случаях, когда разрешается есть мясо тотемного животного, его считают *целебным*»². «Большинство тотемов – это употребляемые в пищу животные и растения»³, – отмечал Д. Фрээр.

Если исходить из того непреложного факта, что на «определённой, и притом ранней ступени исторического развития тотемизм в той или иной форме был знаком всем народам»⁴ и что наибольшее поклонение вызывал «наиболее сильный и страшный зверь местной фауны»⁵, то резонно предположить, что медведь, по всей вероятности, являлся первым и главным тотемом дагестанцев. Именно с этим зверем явственно 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»⁶, – отмечает Ю.И. Семенов.

Анализ главного праздника табасаранцев *Эбелцан* (культ медведя, проявляемый в особых приуроченных к празднику приметах – «в этот день просыпается от зимней спячки медведь» и вербальных формулах; в ряжении *гъямлгар* в вывернутые мехом наружу шубы и подражании ими движениям медведя (то есть уподоблении тотему); в ритуальной охоте жителей сс. Лака и Хоредж, известной как «медведя потревожить пойти»⁷, и связываемой нами с обрядом-мистерией об умирающем и воскресающем звере; в контаминации образов медведя и божества *Эбелцан* и т.д.) позволяет рассматривать его и как тотемный праздник с элементами зоофагии (тотемоядения) и теофагии (богоядения), где тело бога в образе животного символически замещалось ритуальной халвой *аварша*, изготавливаемой из медвежьего сала и жира⁸ («масло наряду с салом является одним из

символов, заменяющих живые жертвенные существа»¹). Довольно рано и выпукло культ медведя проявлялся и в описанном выше обряде (празднестве) тляратинцев.

Как уже указывалось, наиболее часто ряженный у народов Дагестана, Северного Кавказа и др. рявился в маску козла. Следует отметить, что козел, как объект охоты, излюбленный сюжет наскальных рисунков, росписи сосудов, орнамента ковров, вышивки и мифологических представлений народов Дагестана, а также Кавказа и Передней Азии, известен с древнейших времен. Так, по данным Х.А. Амирханова, остеологический материал Чохского неолитического поселения представлен безоаровым козлом, а также овцой домашней, коровой, благородным оленем, медведем и др. с несомненным преобладанием костей домашних животных над дикими². Наскальные рисунки и петроглифы Дагестана донесли до нас образы козлов, оленей, быков, лошадей, ослов, собак, птиц, змей³. Хорошо известны бронзовые статуэтки горных козлов, происходящие из различных археологических памятников Дагестана, которые, по мнению М.С. Гаджиева, возможно, выступали одной из зооморфных ипостасей божества плодородия⁴.

В зооморфной тематике расписных сосудов раннеземледельческих племен Средней Азии, Ирана, Ближнего Востока в большом количестве встречаются изображения козла, в которых В.М. Массон усматривает отражение тотемических представлений⁵.

Изображение козла встречается в орнаментах ковров⁶ и на вышивках народов Дагестана⁷. По мнению Б.А. Рыбакова, культ козла играл заметную роль и в период первого крупного общественного разделения труда. Он писал: «Связь коз и козлов с земледельческим плодородием общеизвестна; возможно, что она является отголоском

¹ См.: Сефербеков Р.И. Рационализм в методах традиционной народной медицины табасаранцев // Тезисы докладов международной конференции «Традиционная этническая культура и народные знания». Москва, 21-24 марта 1994 г. М., 1994. С.109-110.

² Вундт В. Миф и религия. С.235.

³ Фрээр Д.Д. Золотая ветвь... С.27.

⁴ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С.388.

⁵ Харузин Н.Н. Этнография... С.145.

⁶ Семенов Ю.И. Как возникло человечество. С.329.

⁷ См.: Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана. С.26-27.

⁸ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.100-101; Он же. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С.34.

¹ Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. С.137.

² Амирханов Х.А. Чохское поселение... С.153.

³ См.: Котович В.М. Зооморфные образы древнеземледельческого культа плодородия в Горном Дагестане // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Махачкала, 1986. С.7; Хан-Магомедов С.О. Дагестанские лабиринты: К проблеме автономности и топонимии. Архитектура Дагестана. Вып.3. М.: «Ладья», 2000. С.102-161; Дебилов П.М. История орнамента Дагестана... С.228-229, 242, 250, 318, 325; Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С.77-78.

⁴ Гаджиев М.С. Две бронзовые статуэтки... С. 224.

⁵ См.: Массон В.М. Средняя Азия и Древний Восток. М.: Л., 1964. С.384, 392-393.

⁶ См., например: Гусейнов К.М. Ковровый промысел аварцев. С.108-112.

⁷ См., например: Исмаилов Г.И. Даргинская вышивка... С.56.

той отдаленной эпохи, когда почти одновременно произошли приручения козы и первые опыты земледелия»¹.

Мифологические представления о козле подчеркивают, прежде всего, его исключительную сексуальность и плодовитость. Отсюда его связь с божествами и другими мифологическими персонажами, олицетворяющими эти качества². Наиболее прямо и наглядно эту связь можно проиллюстрировать на примере мифологических представлений чеченцев и ингушей. У них козел олицетворял бога *Тамыж-ялды*, храм которого находился на горе Будур-лам. Самого *Тамыж-ялды* представляли в виде маленького человека, сидевшего верхом на лошади величиной с козленка³.

Подчеркивая связь, которая существовала между козлом и его плодовитостью в мифологических представлениях народов, основным занятием которых было земледелие, В.Я. Пропп писал: «Козлу, начиная с античности, в земледельческих религиях приписывалась особая плодовитость и соответствующая ей сила. Здесь достаточно вспомнить козлоногих *фавнов*, покровителей лесов, полей и стад, и посвященные им разгульные праздники римских *луперкалий*, которые совершались 5 декабря. Плодовитость и силу животных старались передать земле. Между плодовитостью животных и плодородием существенной разницы не делали»⁴. Дагестанские этнографы и фольклористы также неоднократно обращали внимание на связь образа козла с культом плодородия в верованиях народов Дагестана⁵.

Таким образом, как это видно из приведенного материала, наиболее часто встречающиеся названия ряженных у дагестанцев – «волк», «медведь», «козел» – имеют мифологические параллели и одну генетическую природу с аналогичными персонажами у других народов Северного Кавказа и мира, восходящую к ранним формам религии – тотемизму, промысловому культу, зоолатрии, культу плодородия. Ряженных в данном контексте можно рассматривать в качестве олицетворений почитаемых животных и как жрецов культа плодородия.

¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С.156.

² Топоров В.Н. Козел // Мифы народов мира. Т.1. С. 663; см. также: Купер Дж. Энциклопедия символов, С.137.

³ Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник: Приложение к Терскому календарю на 1894 г. Владикавказ, 1893. Вып.3. Кн.2. С.102, 103.

⁴ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники... С.112.

⁵ См., например: Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований... С. 38-39; Гаджиев Г.А. Доисламские верования... С. 101; Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос... С. 40-41.

Пантомимные представления ряженных в календарных обрядах некоторых народов Дагестана (аварцы-трыратинцы, лакцы, лезгины), а также адыгов довольно явственно донесли до нас сюжет мифа об умирающем и воскресающем звере, боге. Следует отметить, что мотив «умирающего и воскресающего зверя»¹ и земледельческим мифом об умирающем и воскресающем боге². Магические и умилостивительные обряды древних охотников и земледельцев были направлены на производство промыслового зверя и урожайность полей. С.А. Токарев отмечал, что сравнение этих двух мифов «показывает, что охотничий миф гораздо древнее, т.к. он вырос на почве первобытно-присваивающего хозяйственного уклада. При сопоставлении охотничьего комплекса умирающего и воскресающего зверя с земледельческим комплексом умирающего и воскресающего бога выделяются три основных элемента в каждом из них: а) почитаемое существо; б) его смерть; в) его воскресение. Если в охотничьем комплексе мифологичен только один элемент – воскресение, а первые два – зверь и его смерть – вполне реальны, то в земледельческом комплексе мифологичны все три элемента»³.

В контексте приведенного следует подчеркнуть, что анализ календарной обрядности дагестанцев, у которых эти сюжеты присутствуют, свидетельствует, что имеют место (в наименованиях ряженного, его маске и костюме, имитациях действий) как рудименты охотничьего мифа, так и отголоски земледельческого мифа.

Следует отметить, что миф об умирающем и воскресающем звере, боге занимал важное место в мифологии народов Древнего Египта и Передней Азии. На это указывал и Д.Д. Фрэзер, который писал: «Народы Египта и Западной Азии представляли ежегодное увядание и возрождение жизни, особенно растительной жизни, которую они отождествляли с каким-то богом – *Осирисом*, *Таммузом*, *Адонисом* и *Аттисом*, – ежегодно умирающим и вновь возрождающимся»⁴. В наиболее яркой и образной форме у древних египтян этот сюжет отражен в мифе об *Осирисе*⁵. Одной из версий мифа об умирающем и воскресающем боге является миф о *Телетинусе* – главном персонаже цикла хаттских и хеттских мифов об исчезающем и возвращающемся

¹ См.: Токарев С.А. Умирающий и воскресающий зверь // Мифы народов мира. Т.2. С.548.

² См.: Гринцер П.А. Умирающий и воскресающий бог // Там же. С.547-548.

³ Токарев С.А. Умирающий и воскресающий зверь. С.548.

⁴ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С.364.

⁵ См.: Матье М.Э. Древнеегипетские мифы. С.52-53.

ся боге¹. По данным А. Тер-Саркисянц, протоармянский (хайасский) пантеон возглавлял «бог подземного царства и потустороннего мира Угур, который был, по всей видимости, умирающим и воскресающим божеством»². Бытовал этот миф и у других народов мира³.

Таким образом, можно сделать вывод, что отдельные пагномимные представления ряженых в календарных обрядах некоторых народов Дагестана, в которых присутствует сюжет «умирания» и «воскрешения», являются инсценировкой известного охотничьего мифа об умирающем и воскресающем звере и земледельческого мифа об умирающем и воскресающем боге, где самих ряженых можно рассматривать в качестве персонафикаций образов зверя, бога. То, что данный мифологический сюжет сохранился в календарной обрядности народов, населяющих Южный, Центральный и Западный Дагестан свидетельствует о том, что в прошлом он, вероятно, был распространен у большинства дагестанцев.

Как неоднократно отмечалось, ряженный в большинстве случаев был облачен в шубу, вывернутую мехом наружу, которая у всех народов Дагестана символизировала плодородие, густые всходы, обильный урожай⁴. Комментируя это обстоятельство, С.А. Токарев писал: «Простейшая, часто встречающаяся по всей Европе форма ряжения — это когда люди надевают вывернутую наружу овчинную или иную шубу, тулуп. При этом мы можем вспомнить, что тулуп шерстью наружу не просто делает человека похожим на зверя — мех выступает как символ плодородия (например, в свадебных обрядах). Так что первоначально изображается, видимо, не обычный зверь, а дух природы, податель изобилия»⁵.

Описывая маски и костюм ряженого, нельзя не отметить, что практически у всех народов Дагестана во время праздников и обрядов имел место ритуальный травестизм с переодеванием женщин в мужскую одежду и наоборот. В рассматриваемое время к травестии прибегали для усиления смехового компонента ритуальной обрядности. В мифологиях народов мира травестизм символизирует «иден-

тичность носильных вещей с качествами первоначального владельца»⁶, возврат к изначальному хаосу. Ношение женских или материнских одежд символизирует возвращение в утробу»¹.

Как отмечают исследователи, «одним из самых известных культурных способов организации праздничного хаоса является инверсия основной оппозиции общества»². Одним из вариантов указанной инверсии, которую можно выразить в виде бинарных оппозиций космос—хаос, будни—праздник, профаническое—сакральное, мужской—женский, король—шут, тамада—ряженный) и является, на наш взгляд, ритуальный травестизм. Феномен травестии, инверсия полов в ритуальном переряживании особенно актуализируются и в связи с нашим основным тезисом: «ряженные — персонафикации божеств». В связи с этим, рассматривая основные тенденции при смене гендерных ролей в мифологических системах, А.Е. Наговицын пишет: «Вопреки сложившемуся мнению, что изменение пола божества в мифологических системах происходит только с женского на мужской, имеются случаи и обратной перемены»³.

Мы считаем, что ритуальный травестизм в обрядовом ряжении у народов Дагестана был и своего рода реакцией на жесткую регламентацию гендерных ролей в традиционном горском обществе.

Что касается «побочного продукта праздника»⁴ — ритуального смеха⁵, который в противоположность молчанию являлся «универсальным признаком живого»⁶, то на его всеобъемлющие и разносторонние функции указывают многие исследователи. Одна из функций смеха — «обнажать, обнаруживать правду, раздевать реальность от докров этикета, церемониальности, искусственного неравенства, от всей сложной знаковой системы данного общества»⁷. «Что смех подымает жизненные силы и жизнеспособность, замечено уже давно. На заре человеческой культуры смех входил, как обязательный элемент, в состав некоторых обрядов»⁸, — отмечал В.Я. Пропп. Он же

¹ См.: Гютербок Г.Г. Хеттская мифология // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Отв. ред. В.А. Якобсон, предисл. И.М. Дьяконова. М.: Наука, 1977. С.164-170; Иванов В.В. Теллепинус // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С.534.

² Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С.95.

³ См.: Купер Дж. Энциклопедия символов. С.341; Религиоведение: Энциклопедический словарь / Колл. авт.: Аверченко И.В., Забияко А.П. и др. М.: Академ. проект, 2006. С.1096.

⁴ Чурсин Г.Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. С.58-59.

⁵ Токарев С.А. Маски и ряжение. С.189.

¹ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 331.

² Абрамян Л.А., Шагоян Г.А. Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // ЭО. 2002. № 2. С.38.

³ Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах. С.163.

⁴ Абрамян Л.А. Смех как побочный продукт и движущая сила праздника // Смех: истоки и функции. СПб., 2002. С.62.

⁵ См.: Религиоведение: Энциклопедический словарь. С.994.

⁶ Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири... С.162.

⁷ Пихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С.16.

⁸ Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С.135.

указывал на ритуальный земледельческий характер смеха, на его связь с плодородием¹. Как отмечала А.Г. Булатова, элемент смеха в прошлом был присущ всем праздникам народов Дагестана, в числе и календарным. Смеховая часть календарных ритуалов у народов Горного Дагестана выражалась главным образом в действиях ряженных. Смеховой компонент в календарной обрядности имел не только рекреативную функцию, но и более архаический смысл, связанный с идеей продуцирования².

Мы уже указывали на связь праздника с сюжетом творения, которое, как известно, является «прямой» функцией одного из базисных персонажей мифа – культурного героя. Действия культурного героя направлены на создание или добывание для людей огня, орудий труда, культурных растений и др.; он обучает людей приемам добычи пищи, ремеслам, строит первый дом, лодку, мост, вводит правила, организующие социальную сферу жизни коллектива; устанавливает запреты и предписания³. Однако поведение постоянного персонажа многих архаических праздников и обрядов дагестанцев – ряженого яркий пример преднамеренного нарушения всевозможных предписаний и табу. Его поведение и действия больше присущи комическому двойнику культурного героя, плуту и озорнику – трикстеру. Впрочем, по справедливому замечанию А.К. Байбурина, «для наиболее архаических мифов характерно совмещение в одном лице функций культурного героя и трикстера. В дальнейшем происходят отделение образов и их «специализация»⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что образ ряженого вообрал в себя и отдельные черты и характеристики трикстера, что, вероятно, было связано с реакцией на жесткую регламентацию поведения в традиционном горском обществе.

Описывая поведение ряженого на различных праздниках и в обрядах, мы неоднократно отмечали, что зачастую он вел себя непристойно, позволял себе вольности с женщинами, имитировал похот-

ные сценки, допускал неприличные шутки, переходившие иногда за грань, что было совершенно исключено в обыденное время. Впрочем, на период проведения ритуальных действий, когда «Космос обыденной жизни ввергается в Хаос праздника»¹, на поведение ряженого не принято было обижаться. Безусловно, что подобное поведение было обусловлено еще и тем, что лицо и тело ряженого были скрыты маской и костюмом, а действия были направлены на то, чтобы быть неузнанным. В числе многих магических свойств маски исследователи указывают на «защиту, сокрытие, трансформацию, «обогтее»². «Маска ряженого давала свободу таким действиям, которые в иное время без масок воспринимались бы как распущенность, «вынужденность»³, – отмечал В.Я. Пропп. На эту особенность при описании зимних календарных обрядов и праздников русских обращал внимание и В.И. Чичеров. Он писал: «Изменение внешности участников игр ставило их вне сложившихся в новое время норм поведения. Ряженные в ряде случаев оказывались хранителями архаических элементов новогодних обрядов, пережиточных форм поведения, исключаящих обычные в повседневном быту понятия «допустимого» и «пристойного»⁴. Вероятно, это вульгарное поведение ряженого при проведении праздников и обрядов, как и ритуальный эротизм и сквернословие, можно отнести к приемам продуцирующей магии.

Одним из способов маскирования ряженных у некоторых народностей Дагестана (хунзахцы, койсубулинцы, гигаглинцы, ахвахцы, ботлихцы, багулалы, цудахарцы, харбукцы и др.) было чернение лица сажей. Участвуя в праздниках и обрядах, ряженные в ходе представления также мазали зрителей сажей, обсыпали их мукой и золой (опозиции: белое – черное, жизнь – смерть), что интерпретируется исследователями как «прием продуцирующей магии»⁵. Следует подчеркнуть, что дым, угли, сажа, зола, как производные огня с древнейших времен признавались сакральными, наделялись очистительными функциями и использовались в качестве оберегов⁶. Во многих древних и средневековых захоронениях археологи находят угольки и

¹ См.: Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. С.176-204; см. также: Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири... С.162.

² Булатова А.Г. Смех в календарных праздниках народов Горного Дагестана (XIX – нач. XX в.) // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1984-1985 гг. Махачкала, 1986. С.21-22.

³ Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира. Т.2. С.25-28.

⁴ Байбурин А.К. Трикстер // Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1991. Вып.4. С.135; см. также: Религиоведение: Энциклопедический словарь. С.1078.

Абрамян Л.А., Шагоян Г.А. Динамика праздника... С.37.

Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 198.

Пропп В.Я. Русские аграрные праздники... С.118.

Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря... С.194.

Дюкоровская Л.В. Земледельческая обрядность. С.80.

См.: Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. С.217.

золу¹. «Собственно говоря, золу по праву можно назвать мертвым огнем, имеющим ту же силу, что и Солнце загробного мира»². — считают В. и А. Тменовы. С золой, как с мертвым огнем, ассоциирующейся с потусторонним миром, у народов Дагестана связана и определенная табуация. Например, у дагестанских азербайджанцев вечером не следовало выгребать и выбрасывать во двор очажную золу. Существовала вера, что если выгрести золу и оставить ее перед очагом, то она может стать пристанищем нечистой силы, в том числе и домового. Если была необходимость выгрести на ночь золу, то в ней обязательно оставляли тлеющие угольки как обереги³. В народных представлениях турок зола также связывалась с нечистой силой⁴.

Наряду с золой — мертвым огнем, определенную связь с потусторонним миром имеет и сажа. Мы уже отмечали ее продуцирующие и апотропейные символику и свойства. Однако здесь важно учитывать и символику цвета, а черный цвет у большинства народов мира — «цвет смерти, иного мира»⁵. Например, у племени ндембу, проживающей в Замбии, черный цвет символизировал зло, дурные вещи; отсутствие удачи, чистоты или белизны; страдание или несчастье; болезни; ведовство или колдовство; смерть; половое влечение; ночь или тьму⁶. По мнению С.А. Токарева, прием чернения лица ряжеными, возможно, — «простейшая маска предка»⁷.

Имеет связь с потусторонним миром и культ предков и другая особенность в поведении ряженных на различных зрелищных мероприятиях: все свои действия (у гидатлинцев, ахвахцев, каратинцев, акушинцев, лакцев, кумыков, дагестанских азербайджанцев и др.) он

¹ См.: Бакушев М.А. Погребальный обряд населения Дагестана... С. 121-128.

² Тменов В., Тменов А. Зола (мертвый огонь) в фольклоре и этнографии народов Кавказа // Материалы международной научной конференции «Археология и этнология Кавказа». Тбилиси, 2002. С.288.

³ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С.100.

⁴ Стеблева И.В. Очерки турецкой мифологии: По материалам волшебной сказки. М.: «Вост. лит.» РАН, 2002. С. 49.

⁵ Токарев С.А. Маски и ряжение. С.189; Дмитриев С.В. Цвет в траурной обрядности народов Средней Азии (К постановке проблемы) // Гуманитарная наука в России: сорские лауреаты: Материалы всероссийского конкурса научно-исследовательских проектов в области гуманитарных наук 1994 г. М., 1996. С.345; Самарина Л.В. Цвет в женской субкультуре (Северный Кавказ, Дагестан) // Там же. С.378-384; Шамлиди Л.Ю. Символика цвета в жизни и искусстве // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. Пятигорск, 1997. № 1-2. С.58.

⁶ Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С.83.

⁷ Токарев С.А. Маски и ряжение. С.189.

производил молча или, в крайнем случае, говорил, но измененным голосом. Известно, что «немота — в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых»¹. С другой стороны, молчание, как знак наполненной чудесами изнанки повседневной жизни, каким-то образом увязывалось с ожиданием изобилия и богатства². Впрочем, о функциях ряженого, связанных с обеспечением плодородия, мы уже писали. Видно, осознавая связь ряженных с потусторонним миром, ими взрослые зачастую пугали детей³. Например, андалальцы и хунзахцы пугали детей следующими словами: «Ряженный придет и заберет!»⁴.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод, что, изменив до неузнаваемости свой облик (посредством маски и костюма) и поведение (вплоть до непристойного), оставаясь немым, говоря измененным голосом или издавая ритуальный хохот, ряженым на праздниках (в архаической мифопоэтической традиции — временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, мифическим временем, сюжетом творения; антитеза, антиструктура будничного, профанического⁵) и в обрядах создавалась иллюзия установления прямого контакта между мифическим и реальным миром.

У некоторых народов Дагестана обрядовая сторона и атрибутика праздников, в которых принимали участие ряженные, имела некоторые особенности. Так, например, у табасаранцев во время праздника весны *Эбелцан*, символизирующего начало нового сельскохозяйственного года, было принято наносить визиты в соседние аулы. Происходило это следующим образом: «Мужское население одного поселения с зурначами и *гьямплами* — шутами в масках и с припшитыми хвостами, шли в другой аул. Шествие сопровождалось танцами, играми, шутками. Шуты совершали всевозможные проказы, порой задевавшие людей, но народ не сердился. Все это вызывало только смех. Так карнавал шел от двора ко двору под музыку и хлопки. Причем, как это было принято по традиции, каждый держал в руках

¹ Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С.48.

² См.: Богданов К.А. Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998. С.188-214.

³ См.: Сефербеков Р.И. Бранные выражения и формулы запугивания... С.115-116.

⁴ Алигаджиева З.И., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 106; Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С.71.

⁵ См.: Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. Т.2. С.329-331.

разукрашенную узором ивовую палку»¹. Эту палку – *цару маргъ* («узорчатая/пятнистая палка») изготавливали не только из древесины ивы, но и орешника (фундук). На ней ножом вырезали причудливый узор. Эти палки держали в руках ряженные *гьямпар*, а также мужская часть населения, принимавшая участие в празднике *Эбелцан*. Анализ содержания этого праздника, его мифологической составляющей, основных персонажей, игр, обычаев, обрядов, атрибутики, ритуальной пищи, текстов песен с явной персонализацией привел нас к выводу, что название *Эбелцан* донесло до нас имя божества весны, нового сельскохозяйственного года у табасаранцев, вневшего в качестве неперемного атрибута посох – «пятнистую палку». С течением времени, вероятно, эта палка-посох стала олицетворять и замещать само божество². Сам ряженный *гьямп*, выступавший центральной фигурой в обрядовом действе, как можно полагать, в далеком историческом прошлом представлял собой жреца данного божества весны (и шире, божества плодородия). В таком контексте его неперемный обрядовый атрибут – палку *цару маргъ* – можно рассматривать как жреческий посох – символ сакральной власти.

Подобные олицетворения наблюдались, например, у шапсугов. У них «патроном земледелия считался *Созереш*. В каждом доме имелось изображение *Созереша* – палка с обрубленными суками; по некоторым сведениям, число суков равнялось семи»³.

Следует отметить, что «пестрая палка» (*ала-таяк*) фигурирует и на празднике *Навруз-байрам* у северных кумыков. Для ее изготовления брали ветку вербы, очищали винтообразными подрезами полоски коры, затем слегка обжигали на костре. После этого снимали и оставшуюся часть коры. Получалась черно-белая пестрая палка с винтообразными узорами. Этой палкой на празднике отбивались от собак⁴.

По мнению Н.А. Криничной, палка (батог, посох, трость, жезл) – это «одновременно и эманация божества, и атрибут посредника между ним и людьми», она «потому и является сакральным атрибутом, что через него действует заключенный в этом предмете дух (не слу-

чайно он нередко маркируется определенными сакральными узорами)»⁵.

У даргинцев-цудахарцев во время свадьбы палки в руках имелись не только у ряженных, но и у особых помощников тамады – *тицхьхьачибе* («люди с палками»). Они помогали наводить порядок за столами и в танцевальном кругу, а также «проводили в жизнь» наказания и штрафы тамады. Нарушителей порядка они били палками и довольно сильно, за что на них не следовало обижаться².

Сходные персонажи и атрибуты имелись и на свадьбе у адыгов. Так, неперемным атрибутом главного распорядителя свадебных развлечений у адыгов *джегуако* (*хатияко*) являлась *дэжые бэм* – ореховая палка, длиной около метра, украшенная и обвешенная орехами (фундуком) и кусочками ткани. Движением палки *джегуако* управлял ходом танцев, игрой музыкантов и т.д. Палка являлась как бы символом его власти и высокого социального положения³. Вообще, следует отметить, что у адыгов предметы из орешника (фундук) были важной частью обрядовой культуры. В частности только из ее древесины изготавливались жезлы – символы власти⁴.

В руках у турка – руководителя *зикра* у чеченцев также обязательно находился посох. Непременным атрибутом обрядовых шествий молодежи во время ежегодных общесельских праздников и свадеб у осетин был *фарны хьил* («шест фарна»)». В самом названии этого шеста-посоха заложена глубокая сакральная символика и функция этого предмета, через который может быть ниспослан *фарн* – божественная благодать. В таком качестве ему близок шест – *чарххяри*, который использовался в свадебной обрядности цудахарцев, когда на второй день свадьбы родители невесты приглашали сторону жениха в гости. Функция и сущность этого шеста-посоха, выступающего как предмет, через который может быть получено благополучие и здоровье, заложена в самом его названии, представляющим собой редуцированную форму от даргинского *чарххара* – букв.: «Да

¹ Курбанов М.М. Поэтическое наследие дореволюционного Табасарана. Махачкала, 1986. С.11-12.

² Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.94.

³ Гурвич И. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С.41.

⁴ Халипов Х.М. Календарно-обрядовая поэзия... С.133.

Криничная Н.А. Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче – усвоении эзотерических знаний // ЭО. 2002. № 1. С.17.
Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Брак и свадебные обряды у даргинцев-цудахарцев сел. Жуппа. С.12-13.

Хабекирова Х.А. О культе орехового дерева у адыгов // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С.120.

Дмитриев В.А. Адыгские календарные жезлы из ореха // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С.115-116.

См.: Чеснов Я.В. Зикр на площади Свободы. С.54.

Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин... С.159.

будет тело здоровым!». На шест накалывали несколько хлебов и прикрепляли вареную баранью ногу. Мужчина, несший этот шест, назывался *чярххьгурчи*¹. Несомненно, в данном обряде шест *чярххьгурчи* выступал символом плодородия и, возможно, «древом жизни».

Следует подчеркнуть, что в мифологии жезл и посох семантически представлены широко и неоднозначно. В частности жезл трактуется как исключительный по важности символ верховной власти богов, царей и военачальников, магической силы колдунов и чароделов, знак властных полномочий посланников, а также эмблема плодородия и трансформаций².

Также многогранна и символика посоха: это – универсальный символ духовной власти пастыря, знак высокого социального положения, богоизбранности³. Он «олицетворяет мужскую силу, власть, достоинство, магическую силу, путешествия, паломничество», это символ Солнца и мировой оси⁴. Еще древние египтяне для странствия по пути в загробный мир снабжали умершего крепким посохом и сандалями⁵. Посох рассматривался и как магический атрибут странника, пастуха⁶. Со временем посохи, как ритуальные и культовые атрибуты, трансформировались в шаманские жезлы⁷. Жезл от обыкновенного посоха отличался тем, что его верхняя часть оформлялась изображением головы, т.е. жезл считался живым существом⁸.

По мнению А.М. Смирнова, посохи и жезлы во многих случаях проявляют себя и как религиозная инсигния, используются как сакральные атрибуты в религиозных ритуалах и функционально связаны с плодородием, «проявляя это качество либо непосредственно в обрядах, либо через прослеживаемую связь с женским божеством, обеспечивающим плодородие»⁹. Таким образом, включив посохи и

жезлы, А.М. Смирнов расширяет круг инсигний – внешних выражений власти, достоинства, званий, к каковым обычно относились пержава, корона, диадема, окладень, панагия и др.¹

Описывая и анализируя функциональное назначение и символическое значение атрибутов ряженных и других персонажей традиционных праздников и обрядов, следует также отметить, что семантически палка, шест являются и фаллическими символами. К ним, как известно, также относятся столб, обелиск, плуг, ключ, гора и скала, булава и имеющие свойства проникать вовнутрь и ранить холодное и огнестрельное оружие (нож, кинжал, копье, стрела, сабля, меч и т.д.)².

Мы уже отметили наличие на свадьбе у даргинцев-цудахарцев особых персонажей – «людей с палками» *тирххьачибе*, которые, будучи помощниками тамады, били палками провинившихся и прощтрафившихся. У других народов Дагестана также наблюдались этнографически засвидетельствованные во время проведения календарных праздников, свадеб, выступлений *пехлеванов*-канатоходцев и при других увеселительных мероприятий действия, при которых ряженные били палками (и коровьими хвостами, используемыми как хлыст) друг друга и зрителей ради шутки и забавы. Здесь следует отметить, что удары палкой, хлыстом, прутом, плеткой, веткой, как и осыпание молодых зерном на свадьбе, угощение яйцами, подстиланье шубы, посыпание соломы в избе, сажание на колени молодой мальчика, ритуальные сквернословие и эротизм, обсыпание мукой или золой, обмазывание окон и дверей тестом, чернение лица сажей, жороводы, танцы, качание на качелях, относятся исследователями к карпогоническим или оплодотворяющим обрядам продуцирующей магии³.

Таким образом, разукрашенную в некоторых случаях палку (посох, шест) из фундука, ивы, вербы и других пород древесины, используемую ряженными в календарных, аграрных, семейно-бытовых и общественно-бытовых праздниках и обрядах народов Дагестана, можно рассматривать как сакральный атрибут и олицетворение божества, религиозную инсигнию, знак властных полномочий, эмблему и символ (в том числе и фаллический) плодородия.

¹ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Брак и свадебные обряды даргинцев-цудахарцев с. Купла. С.19.

² Вовк О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С.308.

³ Там же. С.353-354.

⁴ Купер Дж. Энциклопедия символов, С. 256.

⁵ Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С.49-50.

⁶ Щепанская Т.Б. Власть пришельца: атрибуты власти в мужской магии русских (XIX – нач. XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С.74.

⁷ Окладникова Е.А. Шаманские петроглифы Сибири // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С.135.

⁸ Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С.140.

⁹ Смирнов А.М. Изображения посохов на антропоморфных изваяниях эпохи энеолита в Северном Причерноморье и Средиземноморье: Аналогии, интерпретации // Памятники археологии и древнего искусства Евразии: Сборник статей памяти В.В. Волкова. М., 2004. С.90.

Краткий словарь украшений. Под ред. О.Я. Гойхмана. М.: Флинта: Наука, 2008. С.48.

См.: Голан А. Миф и символ. С.52; Купер Дж. Энциклопедия символов. С.28, 134, 345; Фрейд З. Введение в психоанализ. С.148, 152, 158.

См.: Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1941. С.159-160; Покровская Л.В. Земледельческая обрядность. С.80.

Итак, анализ приведенного материала позволяет нам сделать ряд выводов и обобщений:

1. Ряженые являлись обязательными персонажами большинства календарных, аграрных, семейно-бытовых и общественно-бытовых праздников и обрядов народов Дагестана.

2. Зооморфные маски ряженых, имитация ими поведения и повадок животных, участие в «Охотничьем танце» у харбукцев, «Медвежьих танцах» у тляратинцев и лезгин, шествия «Яранских лисиц» у лезгин, ритуальной охоте на тура у лакцев и на медведя у табасаранцев, помимо явной связи с тотемизмом, промысловым культом и зоолатрией, наводят также на мысль о том, что ряженые, вероятно, олицетворяли собой животных, на которых проводили охоту, либо являлись персонификацией патронов охоты и диких животных.

3. Комбинированные и синкретические названия, маски и костюм ряженого у некоторых народов Дагестана, имеющие прямые аналогии и общую генетическую природу с одним из сюжетов наскальных рисунков («синкретический зверь») могут рассматриваться, на наш взгляд, и как пережиточно сохранившиеся образы тотемических первопредков, божеств охоты и плодородия.

4. Названия ряженого, его зооморфные (в большинстве случаев) маски и костюм, подражательные и пантомимные действия в различных праздниках, обрядах и ритуалах народов Дагестана могли быть, на наш взгляд, инсценировками тотемических праздников, обрядов умножения зверя, охотничьих плясок, где зооморфные маски являлись пластическими изображениями облика мифологического существа, тотемического первопредка, патрона охоты, а также зверя, на которого устраивали охоту. С дальнейшим развитием религиозных представлений отдельные маски (козел, бык) становятся органической составной частью календарно-аграрной и семейно-бытовой обрядности и культа плодородия.

5. Наиболее часто ряженный у дагестанцев именовался, рядился в маски и имитировал повадки и поведение волка, медведя и козла, что, вероятно, обуславливалось влиянием ранних форм религии, а также ролью этих животных в охотничьем промысле и земледельческо-скотоводческом хозяйстве. Ряженых в данном контексте можно рассматривать в качестве олицетворений почитаемых животных и как жрецов культа плодородия. Одна из наиболее часто встречающихся масок ряженого — «волк», связанная с культом этого грозного хищника, соотносится некоторыми исследователями (С.А. Токарев, Ю.Ю. Карпов) с обрядовой и социальной практикой мужских объе-

дений. С утратой этими объединениями социорегулирующих функций, их позднейшие модификации сохраняли за собой prerogative отправления праздников и обрядов и активного воздействия на ход и ритм жизнедеятельности коллектива, что можно связать с персонификацией ряженого как реликта былых мужских союзов.

6. Отдельные пантомимные представления ряженых в календарных обрядах некоторых народов Дагестана, в которых присутствует сюжет «умирания» и «воскрешения», являются, на наш взгляд, инсценировкой известного охотничьего мифа об умирающем и воскресающем звере и земледельческого мифа об умирающем и воскресающем боге, где самих ряженых можно рассматривать в качестве персонификаций образов зверя, бога.

7. Ряженный в большинстве случаев был облачен в шубу, вывернутую мехом наружу, что символизировало плодородие, густые всходы, обильный урожай, а также, вероятно, отражало зооморфную ипостась (козел) божества изобилия.

8. Практически у всех народов Дагестана в обрядовом ряжении для усиления смехового компонента праздников и свадеб имел место ритуальный травестизм, что, вероятно, было связано с инверсией основных оппозиций общества и являлось реакцией на жесткую регламентацию гендерных ролей в традиционном горском обществе. Смеховой компонент также был связан с плодородием.

9. Непристойное поведение ряженого на праздниках и обрядах, преднамеренное нарушение им всевозможных предписаний и табу свидетельствует о том, что образ ряженого вобрал в себя отдельные черты и характеристики комического двойника культурного героя — Фрикстера, что также, вероятно, было реакцией на жесткую регламентацию поведения в традиционном дагестанском обществе.

10. Непристойное поведение ряженого и ритуальный эротизм также относятся к приемам продуцируемой магии. С ней же связано и чернение лица сажей, имеющее (через символику цвета и как производное огня — «мертвый огонь») связь с потусторонним миром и культом предков. С ними связана и немота ряженых и то, что они иногда говорили измененным голосом или издавали ритуальный хохот, чем создавалась иллюзия установления прямого контакта между потусторонним и реальным миром.

11. Анализ функционального назначения и символика одного из атрибутов ряженого — разукрашенной в некоторых случаях палки (шосох, шест) из фундука, ивы, вербы и других пород древесины, используемой ряжеными в календарных, аграрных, семейно-

бытовых и общественно-бытовых праздниках и обрядах народов Дагестана, можно рассматривать как сакральный атрибут и олицетворение божества, религиозную инсигнию, знак властных полномочий, эмблему и символ (в том числе и фаллический) плодородия.

12. Основные зооморфные маски и костюм, названия, атрибуты, сюжеты пантомимных и подражательных действий ряженых у народов Дагестана обнаруживают сходства с аналогичными персонажами обрядовой культуры северокавказцев, славян и других народов мира.

Таким образом, ряженых можно рассматривать в качестве олицетворений почитаемых животных и животных, на которых охотились; пережиточно сохранившихся тотемических первопредков; персонификаций божества охоты и диких животных; зооморфных ипостасей божества (и жрецов культа) плодородия, покровительствующего аграрному производству, семье и браку, а также связанного с потусторонним миром предков; реликта былых мужских союзов; антипода и мифического двойника культурного героя – трикстера.

§ 2. Ряженые и куклы в обрядах вызывания дождя и солнца

Важное место в аграрных культах народов Дагестана занимали обряды вызывания дождя и солнца. Основная цель этих обрядов – обеспечение благоприятных условий для выращивания посевных культур и предотвращение неблагоприятных воздействий стихии – засухи, проливных и затяжных дождей, града. Для влияния на природу применялся такой вид магии как метеорологическая магия или магия погоды. Основными причинами, обусловившими длительное бытование магических обрядов, связанных с погодой, явились экологические (аридность климата большей части Дагестана), социально-экономические (низкий уровень развития производства, зависимость крестьянских хозяйств от капризов стихии, слабая их техническая вооруженность) и психологические (особенности менталитета, устойчивость традиций, авторитет старейшин) причины.

Следует отметить поразительное многообразие самобытных магических приемов по изменению погоды: в каждом дагестанском селении имеется один, а то и два и даже несколько обрядов по вызыванию дождя и солнца, отличающихся по форме и сходных по содержанию между собой и с аналогичными обрядами в соседних селах. Из всего комплекса обрядовых действий по изменению погоды

нас интересуют лишь обряды, в которых главным персонажем является ряженный или замещающая его кукла. Эти обряды, в которых главной фигурой выступает представляемая чучелом или живым человеком *додолы*, известны в этнографической литературе как додольские обряды. Как отмечает А.А. Ярлыкапов, для додольских обрядов характерны следующие черты: 1) наличие главной фигуры обряда – *додолы* в виде чучела-куклы или живой девушки, часто украшенной зеленью; 2) обливание всех членов группы водой; 3) исполнение обрядовых песен с просьбой о дожде; 4) одаривание участников процессии; 5) коллективная трапеза; 6) погружение *додолы* в воду; если это кукла, то возможно ее уничтожение¹. Наглядно додольские обряды можно проиллюстрировать на примере ряженых и кукол народностей аваро-андо-дидойской языковой и этнической общности. У хунзахцев главным персонажем в обряде вызывания дождя являлся ряженный – *цладал хлала* («дождевой ишак»), в роли которого выступал мальчик (в с. Цада – сирота). Его раздевали, наряжали в копну из ветвей кустарника (в большинстве селений – *кымгларо* или *ити*, в с. Обода – *цлалач*, в с. Тануси – *чвалха*, в сс. Гозолоколо и Гортколо – *ипуш*, в с. Харахи – *безлер хер*) в виде шапки, а за пояс обвязывали веревкой. В сопровождении детей и подростков ряженного на веревке водили по дворам села, где его обливали водой, а сопровождавшим давали по горсточке зерен пшеницы, ячменя, ржи, кукурузы, конских бобов, гороха, фасоли, чечевицы. При обходе дворов дети напевали песенку:

<i>Баги, Бечед, чваххун цлад,</i>	<i>Пусть, Бечед, летется дождь,</i>
<i>Чабхилъан ицц баккизеглан.</i>	<i>Пока родник из камня не забьет.</i>
<i>Чваххаги, Аллагь, гонгал,</i>	<i>Да польется (дождь); Аллах,</i>
<i>Гъалида мочо базеглан!</i>	<i>по водосточным трубам,</i>
	<i>Пока не созреют стручки гороха!</i>

Интересно отметить, что в тексте песни имеется обращение и к языческому богу *Бечеду*, который, вероятно, ведал и погодой, и к мусульманскому богу *Аллаху*.

Подобные же обращения к сверхъестественным силам, ведавшим погодой, с участием детей и подростков имелись и у других аварцев. Известно, что детские обряды – это редукция былых взрослых обрядов. В этой связи заслуживает внимания обряд аварцев с

¹ Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев. М., 2008. С.92.

Нижний Чирюрт. Здесь во время засухи дети, воздев руки к небу, заклинали: «*Хотоссо, Хотоссо!* Дай нам дождя!»¹. Обращение детей к *Кодо* («старая/бабушка») при первом весеннем дожде у ахвахцев и дидайцев зафиксировано Ф.З. Абакаровой².

У хунзахцев с. Харахи обряд вызывания дождя отличался некоторым своеобразием. Здесь было несколько ряженных. Между собой их за пояс связывали травяными жгутами. Процессия с ряженными с утра до вечера ходила по дворам селения (где с плоских крыш их обливали водой), а также обходила вокруг села, кладбища. Сопровождавшие ряженных дети также пели песенку почти аналогичную по содержанию с приведенной выше. В завершение обряда ряженные в сопровождении всех односельчан шли к священному месту «КъвекIада», расположенному в километре к северу от селения. Там имелся родник «МахIараб ицц» («Вонючий родник»), водой которого обливали ряженных. Затем все направлялись к центру селения, где находилось «Большое озеро» («КIудияб хIор»), в которое ставили ряженных. Проведя обряд *зирк*, все расходились по домам³.

Интересно сравнить приведенный нами обряд по вызыванию дождя с мальчиком-ряженным у хунзахцев с тем, что описал в 1896 г. уроженец Хунзаха, генерал Максуд Алиханов. Он писал: «Однажды в Хунзахе, когда уже стемнело, на площадке перед мечетью развели костер, и десятки мальчишек, рассевшись вокруг, запели хором «лаиллаха иль-аллах», звонко раздававшийся по аулу до самого рассвета. Спрашиваю о причине.

— У нас уже недели три не было дождя, — объяснили мне, — посевы начали сохнуть; боимся неурожая. В таких случаях, по адату, мальчишки проводят ночи под открытым небом, варят у костра обязательно так называемый мух (нечто вроде каши из смеси немолотой кукурузы, пшена и гороха) и распевают «лайла». После рассвета они обходят, с тем же пением, сначала аул, а затем всю площадь посевов. Это, по мнению алимов, — одно из лучших средств для вызова дождя. Наутро, заголосив лучше прежнего, процессия мальчиков действительно двинулась по аулу и стала заходить во все его дворы. Оригинальность этого шествия составляла движущаяся среди толпы как бы вязанка свежего и мокрого сена: то был мальчик, окутанный со всем, с головы и до самых ступней, в оболочку из травы и зеленых ветвей и, таким образом, изображавший собою растительное царст-

¹ Любезное сообщение доктора исторических наук Р.А. Губахановой.

² См.: Абакарова Ф.З. Отражение мифологических воззрений... С.122-123.

³ Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи... С.58-59.

во, томимое жаждой. Горцы утоляли эту жажду весьма курьезно: в каждом дворе на голову мальчика наливали по кувшину воды, а его спутникам выносили что-нибудь съестное»¹.

У годоберинцев «в роли ряженного выступал самый крепкий и здоровый юноша селения. Его раздевали догола и обвязывали вокруг шеи веревку, на которую навешивали конопляные стебли с листьями. Головной убор для него мастерили из крапивы. В сопровождении толпы, выкрикивающей слова молитвы, ряженного водили по дворам. В сел. Зибирхали во дворе каждого дома дети пели куплеты с пожеланиями (просьбой) дождя: «Я, *Аллагь*, ансар кка!» («О *Аллах*, дай дождя!»). Вышедший навстречу хозяин дома должен был облить ряженного водой и одарить участников обряда какими-нибудь продуктами, сладостями. Ритуал завершался совместной трапезой участников обряда»².

Подобным же образом проводили обряд с ряженным ботлихцы. Участвующие в обряде водили по аулу на веревке босого мальчика, закутанного в ветви тополя. Процессия останавливалась перед каждым домом. Хозяева обливали ряженного чистой водой, а сопровождавших одаривали чем-нибудь съестным. Участвовавшие в обряде дети произносили заклинание с просьбой о дожде: «Ялла цIай кка!»³.

У бежтинцев в роли ряженного *хъима водо* («осел дождя») чаще всего выступали мальчишки, иногда юноши или молодые мужчины. Его рядили обычно в ветви бурьяна, которые, связав особым образом за концы, надевали на тело ряженного в виде шалашика⁴. У хваршин на роль ряженного *хъема гьода* («осел дождя») обычно выбирали сироту, которого также рядили в ветви бурьяна⁵.

У андалальцев в роли ряженного *цIадул хIама* («дождевой осел») также выступал обычно мальчик. Его раздевали догола, наряжали в копну из травы в виде шалашика, а за пояс обвязывали веревкой. В сопровождении детей и подростков ряженного на веревке водили по дворам села, где его обливали водой, а сопровождающим давали продукты (хлеб, хинкал, орехи, сладости и т.п.). В с. Кудали участников обряда одаривали фасолью и кукурузой. После обхода всех

¹ Алиханов М. В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев / Сост. и авт. коммент. Р.Н. Иванов. Махачкала, 2005. С.217.

² Алимова Б.М., Лугуев С.А. Годоберинцы... С.154-155.

³ Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы... С.172.

⁴ Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы... С.188.

⁵ Мусаева М.К. Обряды вызывания дождя и солнца у хваршин в XIX – начале XX в. // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С.100-101.

дворов в центре села разжигали костер и в котле, установленном на треноге, варили *музь* — варево из собранной фасоли и кукурузы с добавлением старого нутряного бараньего или говяжьего жира. Всем участникам обряда и прохожим раздавали по одному половнику этого варева.

В с. Шулани в роли ряженого выступал не мальчик, а женщина, которая в сопровождении группы женщин с молитвами к *Аллаху* о ниспослании дождя трижды справа налево обходила вокруг озера в местности «Кустаргаг». Ее обрызгивали и обливали водой из озера. В завершении обряда резали белого барана, мясо которого раздавали в качестве *садакья*¹.

В большинстве селений койсубулинцев ряженный также назывался *цадал хлама* и лишь в с. Ашилъта он назывался *цадал хлинчи* («дождевая птица»). Интересно отметить, что у аборигенов Северной Австралии с дождем ассоциировалась птица широкорот, которую они называли «дождевой птицей»².

Ряженным у койсубулинцев обычно был мальчик или мужчина, которого наряжали в ветви хмеля (*хомелег*) и водили по селу, где его обливали водой, а сопровождавших одаривали продуктами. В с. Колоб в обряде вызывания дождя участвовали только женщины. Одну из них наряжали в зеленые ветви. Ее водили по селу и обливали водой с молитвами о дожде. За ней водили черного жертвенного барана. После обхода всего села шли к «Дождевой скале», у которой варили ритуальное кушанье *музь* из зерен злаковых и бобовых культур. Его раздавали как *садакья* детям и старикам, а бульон разливали по земле по периметру села³.

Как и у других аварцев⁴, ряженный у гидатлинцев также назывался *цицудул хлама*, правда, в отличие от остальных, в этой роли выступала девушка 15-20 лет, причем — единственная дочь родителей. В с. Гента ряженую рядили в стебли травы и кустарника (*хьон*). В таком виде она вместе с другими жителями села во главе с муллой шла к «Темному озеру» («Бесхюр») в местности «Бурухинда», где

обливали зикр. Женщины водили ряженую вокруг озера и обливали ее водой, напевая при этом:

Дур ЦОбгимо цIад кье, Аллагь!
Дур ЦОбгимо рахIмат кье, Аллагь!
Хер кьеамо кьагIрал руго!
Кьех кьеамо льымал руго!
Твоею милостью и дождь дай, Аллах!
Твоею милостью и благодати дай, Аллах!
Ягента просят травы!
Дети просят толокна!

В качестве жертвоприношения резали черного барана, кровь которого должна была стечь в озеро. Здесь же готовили ритуальное блюдо *гьи* — варево из смеси злаковых и бобовых культур, которым угощались все участники обряда. Существовало представление, что, как только пар от *гьи* дойдет до небес — пойдет дождь.

В с. Мачада аналогичный обряд проводили у «Озера на озере» («Хюрхюр») с той лишь разницей, что вместо одной ряженой в обряде участвовало несколько девушек-ряженных¹.

У гинухцев в обряде вызывания дождя также принимали участие только женщины. По предварительной договоренности, все девушки и молодые женщины села собирались у реки и толкали друг друга в нее. Все должны были быть мокрыми вплоть до волос².

У каратинцев в роли ряженого *цIодатал хIамар* («дождевой осел») выступала женщина в возрасте 40-50 лет, которую закутывали в ветви кустарника и траву и в сопровождении женщин и детей водили к так называемому «Дождевому камню». Его переворачивали лицевой стороной к северу. У камня проводили мусульманский обряд *зикр*, затем здесь резали черного барашка, а мясо раздавали участникам ритуала как жертвоприношение Всевышнему. Завершал обряд обход всех дворов села процессией во главе с ряженой, где ее обливали водой из ведер.

У ахвахцев ряженный назывался *цицIадалъи имихи* («дождевой осел»), *цицIитъльсал имихи* («травяной осел»). В с. Кудиябросо ряженным был мальчик, в сс. Тадмагятль, Изано, Лологонитль — мужчина, в с. Тлянуб — мужчина и женщина, в с. Цекоб — 2-3 женщины, в с.

¹ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С.105.

² См.: Фрззер Д.Д. Золотая ветвь... С. 87.

³ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев. С.64; Алиев М.О., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев. С.112.

⁴ См.: Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев. С.366; см. также: Никольская З.А. Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев... С.322-323.

¹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С.70-71.

² Ризханова М.Ш. Гинухцы... С. 168.

Ратлуб – 4-5 мальчиков. Они рядились в ветви березы или камыша (с. Ратлуб), лохмотья и войлочную маску (с. Кудиябросо). Ряженных в завершение обряда несколько раз окунали в воду¹.

Рудаментом обряда жертвоприношения людьми и скотом боже- ству, ведающему осадками, был обычай ахвахцев топить в ручье глиняные фигурки людей и животных во время засухи². Этот обы- чай, по сути, несколько перекликается с обычаями дидойцев, у кото- рых ислам утвердился лишь в начале XIX в.³ «У них особой попу- лярностью пользовалась вершина горы «Киделишан» («Гора фигу- року»). Здесь дидойцы проводили моления о дожде и приносили в жертву животных. На этой горе в разное время люди находили ан- тропоморфные (главным образом) и зооморфные статуэтки, харак- терные для культур и других народов Кавказа»⁴. Как сообщает И.В. Мегрелидзе, найденных на горе «Кидилишан» бронзовых кукол *ки- дила* (букв. «девчушка», «кукла») и *ужсила* (букв. «мальчишка») ди- дойцы с места их находки не уносили, так как существовало пове- рье, что если взять оттуда какой-нибудь бронзовый предмет, то этим можно рассердить бога погоды, который мог наслать град и уничто- жить все селение⁵. У дидойцев имелись и другие культовые места. Одно из них находилось на вершине Богосского хребта, на горе «Хи- лотл-остло». На вершине этой горы располагалось озеро Орзен или Орзени, на берегу которой тоже находили бронзовые антропоморф- ные фигурки. Во время засухи дидойцы союза сельских обществ Иланхеви резали на берегу этого озера барана или козу так, чтобы кровь стекала в воду, и кидали туда бронзовую статуэтку⁶.

Возвращаясь к обрядам вызывания дождя у ахвахцев, отметим, что отдельное место у жителей селений и хуторов Цунта-Ахваха за- нимало коллективное шествие детей с «дождевой куклой» – *ц/цла яше* («дождевая девушка»). Группа мальчиков и девочек ходила во- круг кладбища с возгласами: «Полейся, дождь, аминь!». Затем дети обходили дворы села. Впереди процессии шел мальчик и держал в руках насаженную на шест куклу, выпеченную из пшеничной муки, размером с грудного ребенка. Она представляла собой антропо-

¹ Луауев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев // Совре- менные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1984. С.37.

² Там же. С.39.

³ См.: Раджабов Р.Н. История дидойцев (цезов). Махачкала, 2003. С. 183.

⁴ Луауев С.А., Магомедов Д.М. Дидойцы (цезы)... С. 179.

⁵ Мегрелидзе И.В. Археологические находки в Дидо // Советская археология. 1951, №16. С. 284.

⁶ Магомедов Д.М. Культура дидойцев... Л. 34.

фную фигуру по пояс с упирающимися в бока руками. Глаза, нос, пупок и груди обозначались запеченными в тесто орехами, фруктами, изюмом, кусочками сахара. На голову ей повязывали шерстяной платочек. Участвующие в шествии девочки поли- вали обочины дороги водой из кувшинов. Женщины брызгали на нее водой при прохождении процессии по селению. По окончании ритуала взрослые одаривали его участников сладостями, а кукла раздавалась детьми, причем каждому ребенку должен был достаться хотя бы маленький кусочек¹.

Здесь, по мнению С.А. Луауева, мы, вероятно, имеем дело с од- ным из проявлений теофагии (богоядения)², довольно подробно опи- санной Д.Д. Фрэзером у других народов мира³.

У южных ахвахцев этот обряд в отдельных деталях имел неко- торые различия. Здесь дети несли не куклу, а деревянную лопату для высеивания зерна с нарисованными на ней углем глазами, носом, ртом и повязанную платочком. Лопату для полного сходства с куклой об- рывали и в платье. Лопату-куклу несла девочка, а сопровождавшие ее мальчики поднимали ногами пыль. Процессия отправлялась к ре- ке, где несшая лопату-куклу девочка окунала ее в воду⁴.

У ахвахцев Ратлу-Ахваха (сс. Цекоб и Тлянуб) имелся обряд «захоронения засухи». Он заключался в том, что группа женщин среднего возраста, босиком, с распущенными волосами, наполнив бурдюк из козляной кожи потрескавшейся от зноя землей, «хорона- да» его на пастбище, где обычно паслись коровы, сопровождая це- ремонию плачем и причитанием, как по покойнику⁵. Следует отме- тить, что этот обряд ахвахцев перекликается с обрядом «похорон» *Сухотинушки* у русских крестьян Московской области, где *Сухотинушку* олицетворяла тряпичная кукла⁶.

Таким образом, подытожив представленный материал, можно отметить, что практически у всех субэтносов и этнических групп ахвахцев ряженный назывался «дождевым ослом», что свидетельствует о том, что представления об этом персонаже сформировались в пе- риод существования прааваро-андо-дидойской этноязыковой общ-

¹ Луауев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев. С.39-40. Там же. С.40.

² См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С.532-548.

³ Луауев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев. С.40.

⁴ Там же. С.40-41; Он же. Ахвахцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследо- вание. Махачкала, 2008. С.285-289.

⁵ См.: Шенталинская Т.С. Сухотинушка: Реликты древних верований и обрядов // СЭ. 1982. № 1. С.129-132.

ности. Несколько особняком, выходящим из общего ряда стоят названия ряженого у койсубулинцев с. Ашильта (*цладал хлинч* – «дождевая птица») и ахвахцев (*ццильгьсал имихи* – «травяной осел»).

В рассматриваемое нами время ряженный почти у всех аварцев назывался «дождевым ослом». Однако, по полевым материалам С.А. Лугуева, обряд вызывания дождя ахвахцев с. Кудияб-Росо «предполагал обязательное купание в озере всех мужчин селения вместе с закутаным в зелень ослом, которому предварительно наносилась рана в области шеи (видимо, упрощенный обряд жертвоприношения)»¹. Этот пример может свидетельствовать о том, что в древности в обряде вызывания дождя у аварцев использовался осел, приносимый затем в жертву божеству дождя. Позже осла заменили на его символический образ в виде ряженого человека – «дождевого осла», которого только купали в реке, что рассматривается как редукция былого жертвоприношения.

У аварцев существовали и другие приемы по вызыванию дождя.²

Магические приемы по вызыванию дождя с участием ряженого и применением «дождевой куклы» имелись и у даргинцев.

У цудахарцев ряженным был мальчик, которого закутывали в ветви тополя, стебли кустарников и травы. В с. Куппа его называли *кьарла начи* («травяная кукла»), в отселке селения Куппа – Тилагу – *кьарла кката* («травяная кошка»), в с. Арши – *кьарла кьяца* («травяная коза»). У цудахарцев сохранились представления о *ццабла малаик* («ангел дождя»)³.

Обряд с участием ряженого проходил следующим образом. Во время засухи собиралась группа детей обоих полов числом до 20 человек и в возрасте от 6 до 17 лет. Для проведения обряда выбирали мальчика 13-15 лет, наряжали его соответствующим образом. Процессия с ряженным ходила по дворам села, где каждая хозяйка обливала детей водой, приговарывая: «Ццаб даркьаб! Хъу деркьаб!» («Да будет дождь! Да будет урожай!»). Хозяйки одаривали участников обряда яйцами, зернами злаковых и бобовых культур, вяленым мясом, сушеными фруктами и орехами. Обойдя большую часть дворов.

¹ Лугуев С.А. Ахвахцы... С. 286.

² См.: Каранашилов О. (и Барсов А.). Аул Чох. С.18.

³ Сефербеков Р.И., Мусаев М.Г. Боги и демоны даргинцев-цудахарцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С.114; Омаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л.170.

Участники обряда собирались на краю села у водного источника, где зажигали костер, на котором варили особое кушанье *хьяя*. Этим словом угощались сами участники обряда и все прохожие¹.

В отличие от аварцев, у которых ряженный практически везде назывался «дождевым ослом», у даргинцев это животное фигурирует в оригинальном обряде, который применяли жители с. Цудахар во время засухи. Здесь для вызова дождя ослу, одетому в нарядную одежду, давали смотреться в зеркало².

Ряженный принимал участие в обряде вызывания дождя и у уракинцев. В с. Урахи ряженого *хьярчи* наряжали в старую одежду и накидывали на него палас. В таком виде в сопровождении детей и подростков он шел по аулу и бил встречных мокрой тряпкой. Из окон домов и с крыш ряженого поливали водой и одаривали яйцами. Затем молодежь шла к озеру, где обливала друг друга водой. Некоторые мальчики в одежде лезли в воду с заклинанием: «Сделай нас вот такими мокрыми!»³.

Оригинальные обряды с применением кукол и участием ряженных имелись у даргинцев нынешних Дахадаевского и Левашинского районов. Так, если долго не было дождя, жители сс. Уркарах, Нахки, Мекеги собирали маленьких детей 10-14 лет (чаще девочек) и организовывали шествие с куклой *klamla kuhi* («кукла из лопаты»), которую несли впереди процессии девочка-первенка. Дети останавливались у того или иного дома и обращались к хозяевам со словами обрядовой песни. Хозяева одаривали их продуктами, а девочку, несущую куклу, обливали водой. В с. Бурдеки в обряде с дождевой куклой *Вассамай* принимали участие женщины, девочки, мальчики (раньше – только мальчики). Когда процессия подходила к чьему-либо дому, девочку, несущую куклу, обливали водой. Интересен текст обрядовой песни-заклинания:

Вассамай, Вассамай!

Ва тилити Вассамай!

Пусть ясли в хлеву наполняться молоком!

Пусть Шама быстро бежит!

Пусть приплод у чабана будет богатым!

*Пусть у пахаря урожай будет богатым!*⁴

¹ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С.200-202.

² Магомедова М.А. Обряды вызывания дождя у даргинцев (XIX – начало XX в.) // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. С.95.

³ Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. С.21.

⁴ Магомедова М.А. Обряды вызывания дождя у даргинцев... С.90-91.

У даргинцев с. Шири группа мальчиков во главе с ряженым *палтар хъярчи* («кодежный шут»), закутаным в листья деревьев, устраивала шествие по селу, в ходе которого жители дворов обливали ряженого водой. В с. Кана-Сираги ряженого в листья называли просто *хъярчи*. Интересен текст обрядовой песни, произносившейся мальчиками в ходе шествия:

*О Забурай, Забурай!
Пусть небу вода достанется!
Пусть у пахаря поля колосятся!
Пусть дома будут полными от зерна!
Пусть у чабана будет богатым приплод!
Пусть нам достанутся яйца!*

В с. Кунки ряженым *мархъусай* был слепой мужчина, которого окутывали соломой и посыпали золой. Его водили по селу мальчики 14-15 лет.

В с. Мургук пожилого мужчину рядили в одежду, сшитую из толстого хлопчатобумажного ковра, а к его шапке пришивали «рога». В таком виде его водили по селу, где хозяева домов обливали ряженого водой, а участников обряда одаривали продуктами.

В сс. Мулебки, Урах, Сергокала ряженные назывались *цаблихЯнте* (мн. ч. – «дождевые»), а в с. Кица – *шинхъяр* (ед. ч. – «водяной»). Има были мальчики 13-14 лет, которые раздевались до гола и обмазывались грязью. В руках у них были грязные тряпки, которыми они пугали прохожих (а в прошлом, вероятно, и пачкали их). Во время шествия по селу мальчиков обливали водой, кислым молоком и одаривали продуктами¹.

По мнению М.А. Магомедовой, ряженные *палтар хъярчи*, *хъярчи*, *цаблихЯн*, *шинхъяр* являются олицетворением образа древнего божества дождя у даргинцев, каковыми видимо, были *Вассамай* и *Забурай*².

Харбукцы в период засухи (или затяжных дождей) обращались за помощью к *Цякла рурси Гляйша* («Дочь небес Айша»). Для вызывания дождя «куклу из лопаты» *клатла клуи* носили по селу обна-

женные дети. Сельчане обливали куклу и детей водой, заклиная при этом:

*Цякла рурсира гляйшеб,
Урхъа хъунурра гляйшеб,
Бархе рурси гъаррукаб,
Марка дархI савкибле!* *Пусть и дочь небес подobreет,
Пусть и эсеница моря подobreет,
Пусть дочку Солнца уведут,
А сына дождя приведут!*¹

У сторгинцев в обряде вызывания дождя изготавливались куклы мужского и женского пола. Если долго не было дождей, в с. Гулебки организовывали шествие маленьких детей с куклой *Вассамай*. Как и в с. Нахки, в нем принимали участие мальчики и девочки, которые, напевая песню-заклинание, обходили дворы села. В каждом дворе девочку, несущую куклу обливали водой, а сопровождавших ее детей одаривали продуктами (яйца, мука, орехи и т.д.)².

« Кайтагцы с. Карацан для вызова дождя также устраивали обряд с дождевой куклой. В нем принимали участие девушки, дети. Во главе процессии шла девушка-первенка и несла куклу, сделанную в виде перекрестия из двух палок и наряженную в женскую одежду. Напевая обрядовую песню, участники обряда обходили дворы села, где их обливали чистой водой и одаривали продуктами. В с. Маджалис этот обряд назывался *муръберек*. Куклой служили деревянные вилы, на которые надевали женскую одежду. В обряде участвовали только девушки³.

Анализируя кубачинское название радуги – *чяхярцлла мукаче* (хрөг чяхяре»), М.М. Мамаев высказывает предположение, что возможно, *чяхяре* в древности являлось божеством дождя, которое представлялось в образе рогатого существа, может быть небесного быка⁴.

А.М. Умахановой у даргинцев сс. Хуршни, Мирзаты, Кица, Шейбук и др. зафиксирован танец-обряд вызывания дождя, что, по ее мнению, является одним из рудиментарных явлений в хореогра-

¹ Угуев Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: история и культура. С.227, 248.

² Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы... С.171.

³ Джимова Б.М. Кайтаги... С.193-194.

⁴ Мамаев М.М. О зороастризме в средневековом Дагестане // Древности Кавказа и Ближнего Востока: Сборник статей, посвященный 70-летию со дня рождения М.Г. Гаджиева. Махачкала, 2005. С. 222.

фической культуре Дагестана¹. Замечу, что у болгар, сербов и других южных славян во время засухи также исполнялись особые ритуальные танцы вызывания дождя – танец *Пеперуды*, танец *Додол*².

Интересно отметить, что в лексике и фразеологии даргинцев также сохранились упоминания о божествах, вероятно, связанных с погодой. Так, например, старики-акушинцы с. Бутри во время раскатов грома и ударов молнии говорили, обращаясь к небу: «*Урклеццилла марка баркьяб!*» («Дай дождя *Урклеццилла!*»). У жителей этого села существовало и проклятие: «*Тулпанна кIантIли уг!*» («Пусть тебя убьет капля *Тулпана!*»)³.

У лакцев, как отмечает З.Б. Рамазанова, ряженный выбирался в основном из среды мужчин, реже – женщин, а позже – мальчиков, подростков⁴. Для вызывания дождя в случае длительной засухи одного из сельчан, как правило, как-то сакрально отмеченного, раздевали догола и обвязывали травой или зелеными ветками так, что они закрывали всю его фигуру с головы до ног. Затем процессия молодых людей вела его по селению за веревку, которой он повязывался в поясе, распевая при этом заклинания о дожде⁵. Личность ряженого бывала известна лишь двум-трем участникам обряда, а остальным его знать не полагалось. Процессия останавливалась перед каждым домом, хозяйка которого обильно обливала ряженого водой, а его сопровождающих одаривала продуктами. После ухода селения процессия с ряженным отправлялась к почитаемой могиле на местном кладбище или просто обходила кладбище. Затем на краю села происходил дележ собранных во время обряда продуктов, причем ряженому доставалась большая их доля. Из продуктов на краю селения у речки устраивали совместную трапезу. Кроме того, в этот день варили ритуальную кашу *хьхьахьари* из разных злаков, предварительно собранных у жителей всего селения⁶.

В разных населенных пунктах лакцев ряженный имел свои названия: в с. Кумух он назывался *урттил ссихьу* («травяная кукла»), в с. Шовкра – *урттил ччиту* («травяная кошка»), в с. Вихли – *урттил ттукку* («травяной осел»), в с. Хосрех – *урбицу*, в с. Кули – *аорнахху*, в с. Турчи – *хьарици-кьула*¹, в с. Цовкра – *урттул адимина* («травяной, мужчина»)². В других селах ряженого называли *ссатIа*³.

Интересные подробности обряда с участием ряженого *урттил ттукку* в с. Вихли приводит известный фольклорист Х.М. Халилов. Жители этого села наряжали в зелень осла и водили по селу. «Сельчане обливали его водой и приговаривали: «Да будет дождь!» Возможно, что и аварцы наряжали в зеленый наряд осла. Не этим ли объясняется название их обряда «дождевой ослик?»⁴.

Примечателен обряд с применением куклы, описание которого дает Г.А. Гаджиев. Он пишет: «В обрядах вызывания дождя мальчики делали куклу из травы «марцIурту». Процессия мальчиков, напевая обрядовую песню, направлялась к озеру или речке, где бросали травяную куклу в воду. Этот обряд известен у лакцев под названием *Урттул адимина* («Травяной мужчина»)⁵. Исследователь также отмечает, что на роль ряженого в обряде вызывания дождя лакцы старались подобрать мужчину «со странностями в поведении и с физическими недостатками»⁶.

Интересно отметить, что у лакцев наряду с травяной куклой в обряде вызывания дождя применялась и лопата, обряженная куклой, под названием *гьарал ссихьу* («дождевая кукла»)⁷. Божеством дождя у лакцев являлся *Зувил*, имевший андрогинную природу⁸. У лакцев существовали и другие обряды по вызыванию дождя⁹.

¹ Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев. С.24.

² Рамазанова С.К. Цовкра I. С.221.

³ См.: Булатова А.Г. Лакцы... С.349.

⁴ Халилов Х.М. Историческая общность и национальное своеобразие обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа (Обрядовая поэзия вызывания дождя и заклинания солнца) // Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором. Махачкала, 1985. С.11.

⁵ Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды у лакцев в XIX – начале XX в. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.579. Л.73.

⁶ Там же. Л.73.

⁷ См.: Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Духовная культура народов Дагестана... С.93.

⁸ Булатова А.Г. Лакцы... С.348-349.

⁹ См.: Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Тифлис, 1896. Вып.2. С.7.

¹ Умаханова А.М. О некоторых танцевальных формах даргинцев Дахадаевского района // Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1980-1981 гг. (тезисы докладов). Махачкала, 1982. С.55

² См.: Краткий словарь танцев / Авт.-сост. Т.В. Лепягова и др.; под ред. А.В. Филиппова. М. Флинта: Наука, 2006. С.194, 197.

³ Любезное сообщение уроженца с. Бутри Акушинского района Раджабова М.Р., 1945 года рождения.

⁴ Рамазанова З.Б. Обряды вызывания дождя и солнца у лакцев в конце XIX – начале XX в // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. С.83.

⁵ Булатова А.Г. Лакцы... С.349.

⁶ Рамазанова З.Б. Обряды вызывания дождя и солнца у лакцев... С.83.

У лезгин ряженым *Пешиапай*, участвующим в обряде вызывания дождя, был обычно мужчина, реже – юноша, мальчик, а в некоторых селениях (Мугерган, Гапцах, Ашага-Стал) – женщина, девочка. Описание обряда с участием ряженого у лезгин приводится многими авторами¹, но наиболее ранним и полным, насколько нам известно, является обряд, зафиксированный А.Г. Трофимовой. Она писала: «Раздетого мужчину или мальчика окутывали ветвями дерева (чаще лвы или тополя). Укрытого ветвями человека водили по всему селению в сопровождении толпы мужчин, юношей, мальчиков. Личность этого человека в течение всей церемонии бывала известна лишь ближайшим его двум-трем товарищам, а остальные в толпе и все жители селения не должны были этого знать. Называли этого человека *пешиапай* (в лезгинских селениях Ахты, Штул, Кабир, Яраг-Казмаляр, Юхари-Яраг, Мугерган и др.), *гуду*, *гуди* (в сс. Ашага-Стал, Орта-Стал и др.)... Выбирали обычно человека небогатого. В некоторых селениях избираемого *пешиапая* человека считали «святым», «шейхом», в других – не совсем умным, юродивым...

Когда *пешиапай*, ведомый кем-либо за веревочку, обвязывающую его как пояс, и сопровождаемый толпой мужского населения, проходил мимо домов, хозяйки обливали его водой из кувшинов, ковшей, кружек – чтобы дождь лился как струя воды, выпливаемой хозяйками. Над *пешиапаям* подтрунивали, сам *пешиапай* кривлялся, паясничал. Из сопровождавшей *пешиапая* толпы выделялось несколько человек, собиравших пожертвование у жителей селения (яйца, хлеб, масло, халву, мясо, сыр, а также деньги)...

В с. Ахты, сопровождавшие *пешиапая*, одевались в шубы, вывороченные мехом наружу (шубы мехом кверху носят обычно во время дождя, чтобы не портить лицевую сторону). После обхода селения толпа с *пешиапаям* отправлялась обычно к «священной» могиле – «пиру» или (реже) просто на окраину селения, где делили собранные во время исполнения обряда продукты. *Пешиапай* получал

две доли. Иногда собранные продукты поступали на общую для всех участников церемонии трапезу»¹.

При вождении *Пешиапая* по селу участники обряда исполняли песню следующего содержания:

А Пешиапай, Пешиапай!
Пешиапайдиз марф кIанда
Имир, имир, имир марф
Дефет чка тамир, марф
Марф кьуьлериз,
Кьул кIатIариз,
Кьабул урай гьуцари.

А Пешиапай, Пешиапай!
Пешиапай дождь хочет
Побывай везде,
Дождь тишенице
Пишеница в лари
Пусть примет гьуцар»².

Примечательно, что в тексте обрядовой песни вместе с *Пешиапаям* упоминается *гьуцар* – верховное божество лезгинского пантеона. По мнению С.С. Агашириновой и Г.А. Гаджиева, возможно, в далеком прошлом *Пешиапай* являлся у лезгин божеством дождя³.

Что касается этимологии названия ряженого *Пешиапай* у лезгин, то первую попытку его трактовки предприняла А.Г. Трофимова: *пеш* – «лист», *атай* – «свекор» и в целом слово означает «лиственный свекор»⁴. Имелась и другая ее трактовка этого слова – «доля листа» (т.е. «причитающееся листу») и «доля дождя» (т.е. «причитающееся дождю») ⁵.

Обе трактовки, на наш взгляд, малоубедительны и не содержат в себе никакой смысловой нагрузки. Мы считаем, что этимология названия «пешапай» и ему подобных наименований ряженого должна быть близка по смыслу словосочетанию «делатель дождя». Впрочем, последнее слово здесь за лингвистами.

¹ Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. С.98-100.

² Гаджиев Г.А. Доисламские верования и отряды лезгин (по материалам Самурской долины): Дис... кандидата исторических наук. 1977 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.565. Л.158; Лезгинские народные песни / Сост. А. Ганиева. Махачкала, 1990. С.9.

³ См.: Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин... С.33; Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С.89.

⁴ Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. С.98.

⁵ Там же.

¹ См.: Ихиллов М.М. Народности лезгинской группы... С.224-225; Магомедов Р.М. Легенды и факты о Дагестане: Из записных книжек историка. Махачкала, 1969. С.181-182; Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1978. С.33; Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С.89; Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин... С.37; Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. С.24; Ризаханова М.Ш. Лезгини... С.275; Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин. С.168-174.

Особого внимания заслуживает точка зрения А. Селимова¹, который обоснованно, на наш взгляд, связывает лезгинское *Пешапай* с грузинским *Вешапи* и армянским *Вишан* — драконами, хтоническими существами, выступающими в зооморфном (чаще всего — огромные рыбы, змеи) или антропоморфном облике и персонафицирующими грозную бурю, смерч или грозные облака².

Как отмечает А. Тер-Саркисянц, в культе *вишанов* у армян прослеживается связь с культом умирающего и воскресающего божества *Ара Гехецика* (Ара Прекрасный). Он почитался армянами как воплощение природы, весеннего пробуждения, растительности, плодородия. Его ипостасью являлось Солнце-*Арегак*, т.е. он олицетворял собой все атрибуты жизни и вечного обновления³.

У табасаранцев ряженный в обряде вызывания дождя назывался *Пешапа* (у южных табасаранцев) и *Гудил*⁴ (у северных), что практически совпадает с аналогичными названиями ряженого у лезгин — *Пешапай*, *Гуду*, *Гуди*. Несомненное генетическое родство указанных мифологических персонажей свидетельствует, на наш взгляд, о существовании в прошлом единого божества (ведавшего осадками) пралезгинской этноязыковой общности⁵.

Главным персонажем обряда у табасаранцев являлся мужчина⁶, юноша⁷ или мальчик⁸, закутанный в ветви и траву. Интересно отметить, что в каждом селении костюм ряженого имел свои особенности. Так, в с. Ругуж ряженого закутывали в стебли конопля, в сс. Хив, Тивит — ореховые ветви, в сс. Дюбек, Сергиль — в освобожденный от зерна сноп. В с. Чувек поверх веток на голову ряженого клали еще и лопух, чтобы он не промок, а в с. Гурик с этой же целью использовали сноп⁹. Обязанного за пояс веревкой ряженого водили

¹ См.: Селимов А. К этимологии лезгинского обрядового Пешапай // Лезгистан. 1993. № 3-4. С.62.

² См.: Членов М.А. Вешапи // Мифы народов мира. Т.1. С.235; Арутюнян С.Б. Вишаны // Там же. С.237.

³ Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С.98.

⁴ См.: Халилов Х.М. Гудил // Мифы народов мира. Т.1. С.339; Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей табасаранцев. С.95.

⁵ Сефербеков Р.И. Табасаранско-лезгинские мифологические параллели. С.241-242; Он же. О роли этногенетических процессов в формировании пантеона и пандемонимума... С.78.

⁶ См.: Курбанов М.М. Магия в календарно-обрядовой поэзии табасаранцев. С.44.

⁷ См.: Алимova Б.М. Общественные праздники и обряды табасаранцев. С.100.

⁸ См.: Сефербеков Р.И. Обряды вызывания дождя и солнца у табасаранцев в XIX-XX вв. С.42-43.

⁹ Алимova Б.М. Табасаранцы... С.77.

водили по дворам, где хозяйки обливали его водой, а сопровождавших обливали продуктами. При этом исполнялись песенки следующего содержания:

*Эй Пешапа, Пешапа!
Эй Пешапайиз мархь ккунда!
Мархьар, жисфар минади,
Ригьар, вазар тинади, амин!*

*Эй, Пешапа, Пешапа!
Нашему Пешапаю дождь нужен!
Дожди, туманы сюда,
Солнце, луна отсюда, аминь!*

*Гудил, Гудил, эй Гудил,
Гудилиз мархьар ккунда!
Мархьар ургьри хутлариз,
Ризькь бул ибшири, эллериз, амин!*

*Гудил, Гудил, эй Гудил,
Гудил дождей хочет!
Пусть дожди выпадут на пашни,
Пусть зерна народу будет в изобилии, аминь!*

Обряд завершался совместной трапезой его участников на окраине села, у реки. Примечательно, что в с. Арчуг ряженого обливали сывороткой или кефиром, которые, по всей вероятности, ассоциировались с небесной влагой³. Ранее мы уже писали о том, что урагинцы обливали ряженого кислым молоком. «Дождь в первобытных верованиях уподоблялся молоку, источником которого считались женская грудь и коровье вымя»⁴, — пишет Л.В. Покровская. В качестве параллели отметим, что таджики Язгулема считали, что облако — корова, а дождь — молоко этой коровы⁵. Славяне уподобляли грозные облака быкам и коровам; они признавали существование мифологической связи между молоком и небесной влагой-дождем⁶. По мнению И.М. Денисовой, культ коровы/быка может считаться одним из наиболее древних и устойчивых, причем связанным именно с картиной мира, землей, творением. Отождествление с быком или коровой земли, неба наблюдалось в Древнем Египте, Ме-

³ Табасаранские народные песни / Сост. М.М. Курбанов. Махачкала, 1990. С.20.

⁴ Литаров М. Народные песни (на таб. яз.). Махачкала, 1974. С.23; см. также: Юсуфов М.Г. Табасаранская национальная литература. Махачкала, 1994. С.16.

⁵ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.47.

⁶ Покровская Л.В. Земледельческая обрядность. С.69.

⁷ Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С.93.

⁸ Голстой Н.И. Еще раз о теме «тучи — говьяда, дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С.3-9.

сопотамии, Индии, у ряда племен Африки, Южной Евразии, у славян¹.

Интересную и ценную информацию о проведении обряда с участием ряженого *Гудил* в с. Ругуж приводит Ю.М. Муртузалыев. Здесь наряду с мальчиком-ряженым в *Гудила* обряжали и девушку. Ее окутывали стеблями конопли, а на голову надевали сноп соломы. В сопровождении женщин и детей, напевавших обрядовую песню, она обходила дворы села. У ворот каждого дома она падала на землю, как мертвая. После того как хозяйка обливала ряженую водой, та «оживала» и быстро вставала на ноги. После обхода всех дворов селения *Гудила* вели к реке и сталкивали в воду².

Как это видно, здесь довольно явственно присутствует сюжет мифа об умирающем и воскресающем звере, божестве. Этот сюжет, сохранившийся в обряде вызывания дождя в табасаранском с. Ругуж, подтверждает точку зрения В.Н. Басилова, который считал, что персонаж, изображаемый куклой или живым человеком, есть «умирающее и воскресающее божество, от которого зависело плодородие природы»³.

У агулов ряженный назывался так же, как у лезгин и табасаранцев — *Бешеней*⁴, *бешенай*⁵, а также *марфац-атпай*⁶, *марфаган*, *марфатпай*⁷, *марфапай*, *эбунцай*, *квейриген*⁸. Названия *марфаган* и *марфатпай* А.Г. Трофимова считает агульскими, но связанными и с лезгинским языком. Она писала: «Марф» значит дождь, «ган» — властелин, владетель, а вторая половина слова *марфатпай*, возможно, также выражает понятие «свекор». Так что в целом слово *марфатпай* означает «дождевой свекор»⁹.

¹ Денисова И.М. Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // ЭО. 2003. №6. С. 22.

² Муртузалыев Ю.М. Мифологическая проза табасаранцев: Дис... кандидата филологических наук. Махачкала, 2008. Л.38-39.

³ Басилов В.Н. Заключение // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. С.202.

⁴ См.: Тарланов З.К. Заметки по сельскохозяйственной магии агулов // СЭ. 1981. № 2. С. 128; Он же. Агулы: из язык и история. Петрозаводск, 1994. С.33.

⁵ См.: Ибрагимов И. Праздники и обряды агульцев // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 1996. № 1-2. С.49.

⁶ Там же.

⁷ См.: Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. С.98.

⁸ См.: Булатова А.Г., Исламгагомедов А.И., Мазанав Ш.А. Агулы... С.215.

⁹ Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. С.98.

Обряд вызывания дождя с участием ряженого у агулов проходил так: «Мужчину или женщину маскировали травой следующим образом: укутывали его (ее) в особую длинную траву (*кьейир*) и перевязывали травяными жгутами. В период деградации обряда (30-50-е гг. XX в.) в роли *бешеней* выступали мальчик или девочка подросткового возраста. Таким образом замаскированного человека в сопровождении людей вели по селению, обходя дом за домом. У каждого дома его обливали водой и одаривали продуктами: хлебом, сыром, мясом, яйцами. Сопровождавшие *эбунцай* агулы пели:

*Че эбунцай сус канде,
Че чирарис хъед канде.*

*Нашему эбунцаю невеста нужна,
Нашим угодыям вода нужна.*

Намокшего под травой заменяли другим участником процессии и продолжали шествие. Хождение ряженого заканчивалось у какой-нибудь сельской святыни или на кладбище, где с него снимали маскировку; здесь же собранные продукты делились между участниками шествия, большую долю получал ряженный. Все еще раз обратиться к *Аллаху* с просьбой исполнить их желания и расходились по домам, ожидая скорого дождя¹.

Интересно отметить, что агулы наряду с обрядом, в котором принимал участие ряженный, для вызова дождя практиковали и «кутание пастуха в реке»². Как отмечал С.А. Токарев, «приписывание пастуху особых, непонятных для простого человека свойств распространено у очень многих народов»³. Некоторым из них, например, у табасаранцев, приписывались способности понимать язык зверей и птиц, а также влиять на погоду. Так, в с. Заан Ярак в нескольких километрах от селения одиночно расположен надмогильный памятник *Табини гъван* («Камень чабана»). При засухе жители села преднамеренно опрокидывали камень на землю, а при затяжных дождях возвращали в исходное положение. Такая же почитаемая могила чабана, который якобы также понимал язык зверей и птиц, имелась и в с. Лушуль. Для вызова дождя жители села обмазывали памятник синеватой глиной, а если хотели вызвать солнце — белой глиной⁴.

¹ Булатова А.Г., Исламгагомедов А.И., Мазанав Ш.А. Агулы... С.215.

² См.: Тарланов З.К. Заметки по сельскохозяйственной магии агулов. С.129; Он же. Агулы: из язык и история. С.34-35.

³ Токарев С.А. Обычаи, обряды и поверья, связанные с животноводством // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С.94.

⁴ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.56-57.

В пантеоне языческих богов древних кумыков, как и у других тюркоязычных народов, важное место занимали представлявшие водную стихию божества *Земире* (*Замира*, *Замуре*), *Суткъатын*, *Суванасы*, *Гудурбай* и др. *Земире* представлялась кумыкам божественной силой, олицетворявшейся в образе полной и крупной женщины. В древнем языческом пантеоне она, очевидно, играла роль богини дождя¹.

Полевые материалы С.А. Лугуева позволяют нам дополнить характеристики этого образа: «Ноги *Земире*, скрытые под длинным платьем, были такого же строения, как лягушачьи лапы, речь ее напоминала журчанье ручейка, хотя мало кто ее слышал: с людьми *Земире* общалась крайне редко. Она была окутана в платок из материи, сложенной 99 раз. Когда она встряхивала его, округа окутывалась туманом. Бровей у нее не было, ресниц тоже, глаза были круглыми и большими, и, тем не менее, все это не безобразило ее: выражение лица было добрым и красивым»².

На бытование у кумыков обряда, связанного с *Земире* указывал во второй половине XIX в. П. Пржецлавский. О божестве *Земире* он писал, что это «должен быть мифический покровитель дождя»³. Этот персонаж у кумыков назывался также *Зам*. Именно с упоминанием данного названия описал обряд вызывания дождя П. Пржецлавский: «...собирается десяток маленьких певиц с деревянной огромною лопатой, на которой довольно грубо нарисованы мелом, красной глиной и углем: змеи, лягушки и т.п. Подходя к воротам каждого дома, одна из девушек побойчее запевала, а остальные за каждым куплетом повторяли припев: «ой *Зам*, ур алай!» ... Принявший к своим воротам хор девушек обязан взойти на крышу с кувшином воды, вылить ее на головы певиц, а потом, по мере возможности, наделить деньгами или подарками, заключающимися в кусочке ситца, парчи или чашке муки»⁴.

Шествие девушек сопровождалось особой песней – обращением к божеству *Земире*, как к распорядительнице воды, хотя в отдельных вариантах песни обращались и к божеству *Суткъатын*. Приведем текст одной из таких песен:

О, Земире, Земире!
Что нужно для Суткъатын?
– Хлеб с молоком.
Что нужно сахарю?
– Полные арьки воды.
Что нужно пастуху?
– Девушка с косами каштанового цвета.
Что нужно мельнику?
– Полные желоба воды.
Что нужно табунщику?
– Много голов в табуне.
Наденем алые халаты и попросим у бога дождя,
Наденем зеленые халаты
Дети, попросим дождя!

Участницы шествия должны были исполнять песню у ворот каждого дома. Хозяева домов как можно обильнее поливали девушек водой и затем одаривали их продуктами (мукой, маслом, сыром, яйцами, медом и т.д.). Существовал и обычай ходить во время засухи к речке с куклой и обливать ее водой. Кукла – *къакъый* (у южных кумыков она называлась *урчукъан*) делалась иногда из крутого теста. Она была ростом с новорожденного ребенка, с большой, почти квадратной головой².

Приведенные обряды проводились в основном с участием девушек. Только в отдельных предгорных обществах, как отмечает С.Ш. Гаджиева, в обряде принимали участие и мальчики. «Обычно это приходилось на конец весны и начало лета. Обязательным атрибутом обряда была деревянная лопата – «кюрек», на которой углем или красной глиной воспроизводилось лицо женщины... В некоторых местах делали чучело (куклу), надев старую одежду на палки, прикрепленные друг к другу крест-накрест. С этой лопатой или чучелом девушки ходили по дворам и в своих песнях обращались к *Земире*, как всемогущей силе, с мольбой о дожде. Встречая шествие девушек, хозяйки домов обливали образы, да и девушек водой из кувшинов, а потом одаривали лепешками, мясом, сахаром, фруктами, мелкими кусками шелковых тканей. Получив подарки, девушки устраивали коллективную трапезу в одном из домов участниц обряда. Надо полагать, что и подарки, и порядок обливания водой имели

¹ Гаджиева С.Ш. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. Кн.2. С.402.

² Лугуев С.А. Духовная культура кумыков Дагестана XIX – нач. XX в. 2005 г. // Рф ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.995. Л.123-124.

³ Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане. С.272.

⁴ Там же. С.272-273.

¹ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. С.323.

² Гаджиева С.Ш. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. Кн.2. С.402-403.

магический смысл – вызывания весеннего дождя, необходимого для роста посевных, лугов и т.д.

В некоторых селениях предгорных кумыков (Ахалджакент, Га-ша и др.), в обряде вызывания дождя участвовали только мальчики. Особую роль должен был выполнять один из мальчиков, а именно первенец. В с. Ахалджакент, где обряд вызывания дождя назывался *тилликлиай*, этого мальчика наряжали в зеленые стебли ивы, надев на голову его остроконечный убор из той же ивы или бузины. Во время шествия по дворам хозяйки дома именно его обливали водой¹.

Анализируя образ *Земуре*, К.С. Кадыраджиев относит его к древнему, докипчакскому термину со значением «дождь», видимо, болгарского происхождения². Он же соотносит кипчакский теоним *Земуре* с ногайским мифическим существом *емуре*, в котором, по его мнению, восстанавливается исходная основа со значением «богиня воды»³. В отношении сохранившегося в кумыкском языке булгаризма *Гудурбай* «божество плодородия», имеющего варианты *Гудур*, *Гюдюр*, он пишет: «Это первичная база контаминировала с звукоподражательным глаголом *гудурла* – «гремять» и, видимо, именно это обстоятельство способствовало конкретизации позднейшего значения «бог грома»⁴.

Что касается термина *сюткьатын*, то, по мнению С.Ш. Гаджиевой, это «один из вариантов тюркского названия божества («сют» – молоко, «кьатын» – женщина)»⁵.

В обряде вызывания дождя с участием ряженого у кумыков принимали участие не только девушки и мальчики, но и женщины. Такой обряд зафиксирован Р.М. Магомедовым. Он писал: «При засухе у кумыков совершался следующий обряд. Старшина аула раздавал сельчанам на месте сбора сырое мясо, а мулла надевал на голову одной из женщин дырявый мешочек так, чтобы голова выходила наружу. Затем талию женщины обвязывали длинной веревкой. Один из участников обряда держал конец веревки и водил женщину по берегу реки и среди сельчан, а народ обливал эту женщину водой из кувшинов со словами: «Ай, *Аллах*, дай нам дождя». После этой процедуры человек, водивший женщину за веревку, брал ее на руки

и бросал в речку. Женщина выплывала так, чтобы люди ее не видели, а народ расходился»¹.

Наряду с уже упоминавшимися в обряде вызывания дождя с участием ряженого божеств *Земуре* (*Замира*, *Замуре*) и *Суткьатын*, С.Ш. Гаджиева приводит и другие подобные названия: *мурьэрек* (с. Маджалис), *замурья* (с. Гели), *замнугер* (с. Какашур), *замирхан*, *тепикай* (с. Ахалджакент), *мешиевле* (с. Утамьш) и др.²

Интересно отметить, что тюркское *Земуре* встречается с инверсией пола и у горских евреев. В частности, описывая мифологические персонажи горских евреев³, И.Ш. Анисимов приводит и *Земирей* – бога дождя, грома и молнии. «Как только начинается дождь, – писал И.Ш. Анисимов, – дети надевают на изнанку верхние платья и папаху (шапку), надевают на голову мешок, глухим концом его, и выходят на улицу, где они, взявшись за руки и кружась то направо, то налево, поют громко песню, призывая имя *Земирей*. Эта песня выражает молитву, в которой дети обращаются к *Земирей* с просьбой послать побольше дождя и целыми «батманами» (ведрами), чтобы растительность могла напитаться вдвоем»⁴.

У ногайцев обряд вызывания дождя назывался *Андир-шомай*. Его описание приводит М.Б. Гимбатова: «В засушливое время старики аула назначали день проведения обряда. Двум мальчикам 10-14 лет поручалось изготовить деревянную куклу. Ее делали из крестообразно сбитых палок, надевали на куклу старую шапку и кусок овчины. Соорудив куклу, дети ходили по дворам, напевая обрядовую песню. Хозяева обливали куклу и детей водой, одаривая их сыром, яйцами, сушеным творогом. После окончания шествия все жители собирались на окраине аула и резали черную корову, приобретенную складчину. Мясо варили и поедали. После окончания церемонии деревянную куклу зарывали у колодца»⁵.

У засулакский ногайцев обряд вызывания дождя с куклой, который они переняли у своих соседей кумыков, назывался *Земуре*⁶. У кубанских ногайцев в обряде вызывания дождя главное место зани-

¹ Магомедов Р.М. Легенды и факты о Дагестане... С.182-183.

² См.: Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С.71.

³ См.: Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений горских евреев Дагестана // Материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. В 2-х ч. М.: «Сефер», 2008. Ч.2. С.305-311.

⁴ Анисимов И.Ш. Кавказские еврей-горцы. С.66-67.

⁵ Гимбатова М.Б. Духовная культура ногайцев... С.111-112.

⁶ Там же. С.112.

¹ Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С.71-75.

² Кадыраджиев К.С. Структура и генезис кумыкских мифологических элементов... С.144.

³ Там же.

⁴ Там же. С.143.

⁵ Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С.75.

мала дождевая кукла *Такта-кориак*¹. Этот же обряд, инициатором которого обычно выступали женщины, с участием детей (в основном девочек) описан также Р.Х. Керейтовым² и А.А. Ярлыкаповым³. В нем также фигурирует антропоморфное чучело *Андир-Шонай*, одетое в вывернутое наизнанку женское платье и платок темного цвета.

Анализируя генезис двусоставного имени *Андир-Шонай*, А.А. Ярлыкапов отмечает, что происхождение второго имени – *Шонай* – не вызывает сомнений. «Это широко распространенное среди северокавказских народов божество плодородия, покровитель грома и молний (*Чотта* – у балкарцев и карачаевцев, *Цоттай* – у осетин, *Шона* – у кабардинцев, *Цотта* – у ингушей и чеченцев и т.д.)»⁴. Что же касается имени *Андир*, то «можно предположить, что это тоже древний бог-громовник, имеющий власть насыпать тучи и дождь. Именно таков древний индоиранский бог *Индра* (иранск. *Андра*)»⁵.

Следует отметить, что «бог грома и молнии, глава богов» *Индра* принадлежал к числу наиболее антропоморфных богов древнеиндийского пантеона⁶, если учесть подчеркнутый антропоморфизм чучела *Андир-Шонай*.

Как отмечала С.Ш. Гаджиева, в народном календаре дагестанских азербайджанцев обряд вызывания дождя *гудул* (*гюдюль*, *гудил*) занимал важное место. К этому магическому приему азербайджанцы, как и их соседи, прибегали во время засухи, когда долго не было дождя. Участвовали в обряде не только подростки и юноши, но порою и взрослые, даже женщины. В качестве *гудула* чаще всего выступал мальчик, первенец в семье. Бывали случаи, когда эту роль играли взрослые мужчины или женщины. *Гудула* наряжали в своеобразное одеяние из зеленых веток ивы, которыми покрывали не только его тело, но и голову, оставляя незакрытыми только глаза. Голова *гудула* в таком убранстве напоминала птичью голову с хохлом. Его водили по дворам, напевая ритуальную песню. Хозяева

дворов охотно принимали участников обряда, считая, что их действия вызовут дождь. Принято было обливать участников шествия (и особенно одетого в наряд из зеленых веток) водой, а затем одаривать их сладостями, яйцами, сдобным хлебом, орехами. В конце обряда участники собирались в каком-нибудь доме и устраивали пиршество¹.

А.А. Бестужев-Марлинский, фрагментарно описавший этот обряд во время пребывания в Дербенте (1830-1834 гг.), писал, что ему не удалось собрать о *гудуле* «никаких положительных сведений», хотя он допускал, что тот когда-то мог быть богом «рос и дождей»².

У азербайджанцев Табасарана этот обряд имел некоторые местные особенности. Здесь ряженный назывался, так же как и у табасаранцев – *Гудил*. Им обычно бывал мальчик (с. Арак, Зиль), юноша (с. Ерси), мужчина (с. Дарваг) или даже женщина (с. Ерси). Ряженого наряжали в ветви кустарника *кандалач* так, чтобы его не было видно, а за пояс обвязывали веревкой. Процессия, состоявшая из детей и подростков, водила ряженого по дворам села, напевая песенку следующего содержания:

Гудил, Гудил, хач Гудил!
Артинжен ягыш Гудил!
Гудилун пайи версенюз!
Гудили юла салсануз!

Гудил, Гудил, хач Гудил!
Под золотым дождем Гудил!
Гудила долю дайте!
Гудила в дорогу провозжайте!

Хозяйки дворов обливали ряженого, а сопровождавших его лиц одаривали яйцами, орехами, фруктами, сладостями, хлебом, сушеным мясом. Обойдя все дворы села, участники обряда делили поровну собранные продукты (с. Ерси), причем ряженому доставалась двойная порция (с. Цанак), и устраивали пир на поляне за селом (с. Дарваг)³.

У азербайджанцев с. Берикей в роли ряженого *Гудул* также выступала женщина. Ей надевали на голову мешковину, а тело закутывали в ветви ивы. В сопровождении женщин и детей, напевавших

¹ См.: Керейтов Р.Х. Народный календарь и календарная обрядность ногайцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1989. С.93.

² См.: Там же. С.91-142; см. также: Он же. Пережитки обрядов вызывания дождя у ногайцев // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978-1979 гг.: Тезисы докладов. Уфа, 1980. С.158-159; Он же. Ногайцы... С. 393-395.

³ См.: Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев... С.90-92.

⁴ Там же. С.93.

⁵ Там же. С.93-94.

⁶ См.: Топоров В.Н. Индра // Мифы народов мира. Т.1. С.533-535.

¹ Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы... С.90-91.

² Бестужев-Марлинский А.А. Амалат-бек. Мулла-Нур. Махачкала, 1968. С.127.

³ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С.97-98.

обрядовую песню, она обходила все дворы села, где ее обливали водой и одаривали сладостями¹.

У азербайджанцев основного этнического массива ряженный в обряде вызывания дождя и солнца назывался *Году*. В обряде принимали участие женщины и девушки. В роли *Году* выступал мальчик, одетый в рваную одежду и овчинную шапку. Его лицо раскрашивали до неузнаваемости. Непременным атрибутом ряженого был черпак или деревянное чучело наподобие женской фигуры, обряженное в платье серого или синего цвета. В ходе обряда ряженого *Году* обливали водой².

У дагестанских терекеменцев весенний обряд вызывания дождя, так же как и у азербайджанцев назывался *гудул* или *гюдюль* («анст»). Участвовали в обряде только подростки и юноши. Одного из участников наряжали в своеобразное одеяние и островерхую шапку, сделанную из зеленых веток ивы, и водили на веревке по дворам с песней. Было принято обливать участников шествия водой, а затем одаривать их сладостями, яйцами, сдобным хлебом, орехами. В конце обряда участники собирались в каком-нибудь доме и устраивали пиршество. Главным персонажем здесь был ряженный – зооморфный образ, символизировавший божество воды³. По мнению С.Ш. Гаджиевой, *Гуд* или *Гудул* – это божество дождя древних тюрков⁴.

У населения «страны гуннов» Прикаспийского Дагестана V-VII вв. таким божеством, к которому зывали священнослужители-чародеи в период затяжных засух, был *Куар* – бог молний и грома. Как свидетельствуют источники, во время проведения обряда по вызову дождя главному священному дереву «страны гуннов» приносили «кровавую» жертву. Как полагает Л.Б. Гмыря, «через посредство священного дерева, наделенного в верованиях коммуникативными функциями, жертва достигала божества»⁵.

Обряды вызывания дождя с участием ряженого и применением «дождевой куклы» бытовали и у других народов Северного Кавказа и мира.

Практически аналогичны дагестанским по структуре, содержанию, атрибутике и действующим персонажам обряды вызывания дождя у нахских и абхазо-адыгских народов. Так, по данным З.А. Мадаевой, одним из наиболее распространенных обрядов метеорологической магии у чеченцев, ингушей и кистин был обряд с ряженым – *кьорикьзури* (*кьорикьзули*) (чеч.), *муста гудург* (инг.), *хьогули*, *буч/к/а* (кист.). «Раздетого мальчика-подростка, реже девушку окутывали ветвями, травами или надевали на голову свисавшие до земли ветви из черной бузины, сноп из конопля или растения «хьогули». Иногда на голову ряженого надевали мешок с отверстиями для глаз, также украшенный зелеными ветвями. Вместо пояса ряженого повязывали веревкой. Главного персонажа сопровождала процессия, состоявшая из 20-30 подростков в вывернутых наизнанку тулупах. Один из них держал ряженого «под узду», т.е. за веревку. Никто из окружающих не должен был знать в лицо окутанного зеленью, кроме тех, кто его обряжал. ... Ряженого водили из дома в дом и в каждом дворе выливали на него кувшин воды со словами: «Выйди на дождь» («доглане вала»), а он кружился, прыгал и танцевал, обрызгивая присутствующих. Каждая хозяйка давала участникам шествия (в сравнительно недавнее время ими были только дети) кукурузную муку, мясо, творог, сладости и т.д. По окончании обхода дети делили между собой собранные продукты, причем ряженный получал две доли. В некоторых селах дети устраивали общую трапезу на краю села или у берега речки. Прежде чем развести костер и приготовить еду из полученных продуктов, они сбрасывали наряд с ряженого в речку, а иногда и сталкивали туда и его самого»¹.

Как уже указывалось, ряженным у вайнахов выступал в основном мальчик-подросток. Но, как отмечает З.А. Мадаева, «ряженным мог быть и взрослый мужчина, которого также раздевали догола. Иногда в данном обряде главную роль играли девушки и женщины»².

Обряд вызывания дождя у кабардинцев, черкесов, шапсугов и других адыгских народов описан многими авторами. По названию используемой в обряде куклы – деревянной лопаты, наряженной в

¹ Ханмагомедов Х.Л. Гудул-Гудул генети – языческий обряд вызывания дождя у берикейских азербайджанцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С. 155-156.

² Гулиев Ш. Обряд вызывания дождя у азербайджанцев // Международная научная конференция «Археология и этнология Кавказа»: Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 2002. С. 233.

³ Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы.... С. 203-204.

⁴ Там же. С. 192.

⁵ Гмыря Л.Б. Традиционная религиозная практика населения Прикаспийского Дагестана в раннем средневековье // Вестник Дагестанского научного центра, Махачкала, 2007, № 27. С. 48.

Мадаева З.А. Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX – начале XX в. // СЭ. 1983. № 4. С. 87-88.

Там же. С. 89.

женское платье, он известен как *ханце-куаше*¹ // *ханцегуаше*² // *хаце-гуаше*³ // *Ханцегуаша*⁴ // *ханцегуаше*⁵ // *Хьэньцэгуашэ*⁶. Одно из наиболее ранних описаний обряда принадлежит перу В.В. Василькова, который писал: «Собравшаяся молодежь, под руководством стариков, вынесла за аул деревянную лопату... *ханце-куаше* («ханце» – деревянная лопата, «куаше» – княгиня). Две девушки взяли лопату-княгиню к себе на плечи и, окруженные всеми остальными своими подругами..., с особой песней, отправились по улицам аула, заходя в каждый двор, где их обязательно обливали водой и чем-либо одаривали. Обойдя все улицы аула, девушки принесли чучело к реке. Здесь они разделили подарки, а затем вместе с лопатой-княгиней бросились в воду купаться, причем на всех проходивших мимо бросались со смехом и тащили их в воду»⁷.

Интересно сравнить данный обряд с тем, что не раз наблюдала еще в 1960-х гг. в кабардинском селении Псыгансу М.А. Текуева. Она пишет: «Во время засухи девочки и девушки повзрослее носили по селу наряженную в женское платье лопату, моля бога о дожде. В каждом дворе их поливали водой и одаривали крупой, мукой, другими продуктами. Из этих продуктов взрослые женщины у реки готовили угощение для всех желающих. Для этого они выкапывали округлое углубление в земле, где разводили огонь. Тут же приносили в жертву барана. После вкушения жертвенной пищи девушки бросались в реку, куда окунали несколько раз и молодых замужних женщин. Идола *Хьэньцэгуашэ* семикратно поливали водой из реки, затем вокруг ее фигуры устраивали игрище, для чего приглашаются молодые парни. Танцы продолжаются до полного утомления партнеров, причем в них принимают участие не только молодые девушки, но и женщины всех возрастов»⁸.

Таким образом, как это видно, за 60 лет практически не изменились ни структура обряда, ни его содержание, ни состав участвова-

вших в нем лиц. Приведенный обряд метеорогической магии кабардинцев М.А. Текуева интерпретирует и как «эротизированный аграрный обряд»¹.

Помимо персонификаций божеств дождя в адыгском пантеоне имелись и другие божества, связанные с погодой. Так, покровителем осадков (дождя, снега) у адыгов считался *Утхъэй-къес*, а с молением о дожде обращались к «деве вод речных» – *Псыхъуэ-Гуашэ*². К числу космогонических божеств адыгского героического эпоса «Нартхэр» относился и *Пако (Пакъ)*. В лице бога *Пако А.* Куек усматривает «трех отраслевых божеств: покровителей грома и молнии, неба и туч, атмосферных явлений»³.

Наиболее раннее описание обряда вызывания дождя у абхазов, в котором использовали осла и применяли куклу, относится к 1871 г. Считаем необходимым, привести полное описание этого обряда. «Во время сильной летней засухи собираются все девушки селения в лучших своих нарядах, недалеко от реки. Разделившись на три партии, они приступают к работе, состоящей в приготовлении плота из ветвей, куклы в одежде женщины и настилке плота соломой. Когда все приготовления окончены, приводят ишака (осла), покрывают его белой простыней, сажают на него куклу и одна из девушек, взяв за повод ишака, а другие две поддерживая куклу, направляются к тому месту, где устроен плот. Остальные девушки, разделившись на две партии, идут по обеим сторонам процессии, распевая: «Дзива, дзива дзари!.. Воды, воды достать! Достать воды дождевой – маргаритку красную. Сын Владыки, жаждем немножко воды, немножко воды!». Приведя ишака к реке, снимают с него куклу, сажают ее на плот и, зажегши солому, пускают плот по течению воды. Затем стараются вогнать ишака в воду, для чего, конечно, приходится употребить немало усилий. Ишак, решившись, наконец, отделаться, бросается в воду и, выбравшись на противоположный берег, начинает кричать, что считается самым верным предзнаменованием скорого дождя»⁴.

Имеются и более поздние описания указанного обряда. Обряд вызывания дождя при помощи большой, в рост человека куклы *Дзизов*, которая представляла собой палку с перекладиной, наряженной

¹ Текуева М.А. Мужчина и женщина в адыгской культуре... С.56.

² Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С.161, 164-165; см. также: Хабекирова Х.А. Природа и характер некоторых мифологических персонажей... С.87.

³ Куек А. Основные мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр». С.177, 178.

⁴ А-ъ. Религиозные верования абхазцев. С.21; см. также: Званба С.Т. Этнографические этюды. С.77-78.

¹ См.: Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып.29. С.88.

² См.: Кажиев Т. Ханцегуаше (Общественное моление об урожае у кабардинцев) // ЭО. 1902. Кн.14. № 2. С.1-18.

³ См.: Шиплина Е. Черкесы // Религиозные верования народов СССР: Сборник этнографических материалов. В 2-х т. М.: Л.: ОГИЗ, «Московский рабочий», 1931. Т.2. С.48.

⁴ См.: Мамбетов Г.Х. Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием. С.180-181.

⁵ См.: Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1981. С.196.

⁶ См.: Текуева М.А. Мужчина и женщина в адыгской культуре: традиции и современность. Нальчик, 2006. С.56.

⁷ Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев. С.88.

⁸ Текуева М.А. Мужчина и женщина в адыгской культуре... С.56.

в женское платье, и с участием девушек и юношей приводит и Г.Ф. Чурсин¹. Этот же обряд, названный как «Особое религиозное шествие к реке» *Зиуо*, описывает Н.С. Джанашиа. В соответствии с его описанием, во время этого шествия большую куклу, посаженную на длинный шест, с исполнением песни, на лошади или осле везли к реке. Здесь куклу *зиуо* опускали в воду и мочили в ней. Затем в полном одеянии бросались в реку и участники обряда². У Ц.Н. Бжания этот обряд называется *Дзиуо*³. При описании этого обряда Г.Ф. Чурсин обратил внимание на совпадение названий божества и куклы. «Дзивов» – название божества и название куклы; очевидно кукла представляет изображение божества», – писал он⁴.

Божеством, повелевающим громом, молнией и всеми атмосферными явлениями у абхазов, как уже отмечалось, был *Афы*⁵.

Как и многие другие народы Кавказа, осетины при засухе также прибегали к магической помощи обрядовой куклы. Так, по свидетельству Л.А. Чибирова, «осетины-дигорцы из Моздока надевали на деревянную лопату полный женский костюм *Хандзы Гуассы*, с которым женщины с песнями и танцами совершали трехкратный обход вокруг села, обливали друг друга и лопату водой. После чего куклу окунали или топили в реке»⁶.

У осетин во время засухи совершалось и обрядовое шествие женщин, известное как «Дзыргъа – маргъа каньн». Обходя все дома селения и исполняя при этом обрядовые песни и танцы, посвященные дождю и грозовому божеству *Уаццлла*, женщины собирали съестные припасы для совместной общесельской трапезы, которой заканчивалось это шествие. В обрядовом шествии принимали участие только женщины, имеющие детей⁷.

Другое обрядовое хождение по соседним селениям во время засухи с ритуальными обращениями к *Уаццлле* известно как *Цоптай*⁸. Проходило оно следующим образом: «Группа мужчин определенного населенного пункта ходила вместе из одного селения в другое. Шествие сопровождалось специальными песнями, которые должны были вызвать дождь (вербальная магия). Участники несли с собой

флаг из красной или белой материи. В пути, когда они проходили мимо рек, обливали друг друга водой. В каждом селении им давали зерно, солод, деньги и другие продукты. По завершению шествия они возвращались в исходное (отправное) село, готовили пиво, закалывали приобретенного на собранные деньги быка и устраивали пир в честь *Уаццлла*, прося его послать на их нивы дождь»¹.

В мифологии осетин имелись и другие божества, ведавшие погодой. Среди «чистых» и «нечистых» сил осетинского пантеона выделялись *Авриагъд* – дух природной стихии, ведающий облаками, ливнем и градом; *Арвдзавды бардуаг* – владыка грома; *Мигъты бардуаг* (*Мигъдау дзур*) – владыка туч, туманов, повелитель небесных вод, в честь которого отмечали праздник 1 (14) октября; *Тыхост* – сильный и суровый святой, к которому обращались за помощью при сильной засухе².

Помимо описанных, у осетин были и другие магические приемы по вызыванию дождя³. Относительно поразительного сходства обрядов вызывания дождя у дагестанцев с таковыми не только у родственных им вайнахов и абхазо-адыгских народов, но также у ираноязычных осетин Л.А. Чибиров пишет: «В каждом микрорайоне и Дагестана, и Осетии существовали свои варианты обрядов вызывания дождя. Однако были и общие черты в обрядности, присущие и осетинам, и народам Дагестана, которые свидетельствовали о том, что в далеком прошлом у них сформировались представления о повелителе атмосферных осадков и в более широком смысле – божестве плодородия»⁴. На то, что «обряд магического вызывания дождя» имел многочисленные параллели в быту всех народов Кавказа, обратил внимание и известный кавказовед А.Н. Генко⁵. Несомненно, что в сходстве обрядов метеорологической магии у северокавказских народов не последнюю роль сыграли их этническая и языковая близость, общность происхождения и многовековые этнокультурные взаимовлияния.

Изучая фольклор среднеазиатских народов, на значение этих факторов обратила внимание Л.С. Толстова, которая писала: «Косвенным свидетельством этногенетической (или этнокультурной)

¹ См.: Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С.114-115.

² Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С.63-64.

³ См.: Бжания Ц.Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов... С.258.

⁴ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С.115.

⁵ А-ъ. Религиозные верования абхазцев. С.15.

⁶ Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С.221-222.

⁷ Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин... С.55-56.

⁸ Там же. С.196.

Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С.215.

Тменов В.Х., Бесопова Е.Б., Гонобоблев Е.Н. Религиозные воззрения осетин... С.70, 71, 74, 75, 84.

См.: Капов Е.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. С.353-354.

Чибиров Л.А. К осетино-дагестанским этнокультурным связям. С.59.

См.: Генко А.Н. Задачи этнографического изучения Кавказа // СЭ. 1936. № 4-5. С.13.

близости между народами служит наблюдаемая в ряде произведений фольклора сравниваемых народов общность сюжетов, мотивов (и их комбинации), образов, имен героев. Это может быть следствием как заимствований в результате прямых или опосредственных контактов между народами, так и вхождения в состав формирующихся народностей одних и тех же этнических компонентов¹. По мнению А.В. Антюхиной, выявлению новых структурно-генетических связей между мифами народов Северного Кавказа и исследованию истории формирования культур кавказских и северокавказских народов в незначительной степени способствует изучение сюжетов кавказской мифологии в свете компаративной культурологии².

Обряды вызывания дождя с участием ряженого и применением «дождевой куклы» у народов Дагестана и Северного Кавказа описаны и другими авторами³. Обряд вызывания дождя, известный как *дидеба*, *гондосаоба*, *Лазаре* с участием ряженого, которого сопровождали женщины, имелся и у грузин⁴. Бытовал он и у армян⁵. Причем у них существовал как обряд с ряженым, так и обряд с куклой («невестой дождя»)⁶. На роль ряженой обычно выбирали пышущую здоровьем женщину, которую провозглашали *Чичи-Мама*, что означало

«Красивая мать» или «Намокшая дама». Совершать ритуал она должна была в одном нижнем белье. Другим распространенным обрядом вызывания дождя у армян было хождение детей или молодых девушек с куклой, называемой по-разному – *Чоли*, *Нурин*, *Куликукур* и которую обливали водой. По мнению А. Тер-Саркисянца, она изображала божество, способное вызвать дождь¹.

У чувашей во время засухи также совершались магические обряды, во время которых с заклинаниями о дожде обращались к верховному богу пантеона *Туре*, одним из эпитетов которого был «Дающий дождь»².

Ряженые и куклы принимали участие и использовались в обряде вызывания дождя у славян и балканских народов. Обряды вызывания дождя с участием ряженой девушки *додоле*, *пеперуде* или с применением украшенного цветами антропоморфного чучела применялись восточными и южными славянами³. Например, сербы во время засухи раздевали догола маленькую девочку и с головы до ног одевали ее травой, растениями и цветами. Лицо ее также прятали под покрывалом из живой зелени. Ей давали имя *Додола*. В сопровождении девушек она ходила по деревне. Процессия останавливалась перед каждым домом. *Додола* не переставала кружиться в танце. Девушки образовывали вокруг нее кольцо, напевая одну из песенок *Додолю*, а хозяйка дома выливали на нее ведро воды⁴. Аналогичный обряд существовал у фессалийских и македонских греков⁵.

Обряд, имевший целью вызвать дождь и практиковавшийся во всем албанском регионе, назывался *дордолеца*. Как отмечает Ю.В. Иванова, по своему содержанию и внешнему оформлению он был идентичен обрядам всех балканских народов. По полям и селениям, распевая песни-заклинания, ходила процессия девочек. Одна из них была нагая, прикрытая зеленью. Позже *дордолецу* вместо живой девочки изображало чучело (полену придавали форму человеческой фигуры, закутывали его в тряпки). Процессия останавливалась перед

¹ Толстова Л.С. Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов (На среднеазиатском материале) // Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983. С.18.

² Антюхина А.В. Мифологические воззрения народов Кавказа в зеркале компаративной культурологии // Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру: (Тезисы докладов II Международного Конгресса 15-20 сентября 1998 г.). Симпозиум 4. Часть II. Пятигорск, 1998. С.19-21.

³ См.: Чурсин Г.Ф. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов. С.17; Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. С.173; Календарь и календарные обряды народов Дагестана / Отв. ред. А.Г. Булатова, сост. З.Б. Рамазанова. Махачкала, 1987: Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкессии / Отв. ред. В.П. Кобычев. Черкесск, 1989; Булатов А.Г. Пережитки домотеистических верований народов Дагестана... С.103-106; Гаджиев Г.А. Верования и обряды... С.82; Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.225-227.

⁴ См.: Степанов И. Приметы и поверья грузин... С.79-80; Чурсин Г.Ф. Народные обычаи и верования Кахетии // ИКОРГО. Тифлиси, 1905. Вып.25. С.18-19.

⁵ См.: Булатов Г. Из поверий, предрассудков и народных примет армян Зангезурского уезда // СМОМПК. Тифлиси, 1893. Вып.17. С.177; Харатян З.В. Магический характер обрядов вызывания дождя у армян // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978. С.65.

⁶ См.: Петросян Э. Персонаж эпоса «Сасна црер» Цовинар – кукольный код Нарин/Нури // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Батуми, 7-8 сентября 2006 г.: Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 2007. С.372-374.

См.: Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С.555.

См.: Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 393.

См.: Кашуба М.С. Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С.200-222; Маркова Л.В. Болгары // Там же. С.223-243; Толстой Н.И., Толстая С.М. Записки по славянскому язычеству. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М.: Наука, 1978. С.95-130.

Фрззер Д.Д. Золотая ветвь... С.84.

Там же.

каждым домом, хозяйка обливала *дордолеру* водой, а девочкам давала что-нибудь из еды, преимущественно молочные продукты¹.

Древность происхождения додольского обряда подтверждается и семантикой аграрно-магических изображений на сосудах трипольской культуры, исследованной Б.А. Рыбаковым, где изображены *додолы* – основные персонажи обряда вызывания дождя у балканских славян. *Додолы* – юные девушки, исполняющие танец дождя во время засухи. Они раздевались догола и обвешивались от плеч до колен ветками, травами и цветами. Женщины села обливали их с головы до ног водой. Б.А. Рыбаков писал в этой связи: «Символика здесь вполне ясна: девушка – земля, ее наряд – зелень всех видов, а вода, которой обливают *додол* – желаемый и просимый дождь»².

В мифологиях других народов мира имелись аналогичные обряды и божества, связанные с погодой и водной стихией. Когда нужда в дожде возникала в сел. Пуна в Индии, одного из местных мальчиков убирали листьями и называли «царем дождя». Он обходил по кругу все дома в деревне. Хозяева и их жены окропляли «царя дождя» водой и одаривали участников процессии различной снедью. После обхода всех домов мальчики снимали с «царя дождя» его одеяние из листьев, а из подающий устраивали пир³.

В пантеоне китайцев Духом дождя был *Юй-ши*⁴. У индейцев майя богом дождя являлся *Тлаок*, а богиней воды – *Чаьчичуликуэ*⁵.

Обряды по вызыванию солнца составляют значительно более скромную группу, видимо, потому, что в Дагестане большое количество солнечных дней в году. Центральное место в обрядах этого цикла занимал обряд с «солнечной куклой», хотя иногда принимали участие и ряженые. Информацией о наличии таких обрядов у аварцев мы не располагаем, что, видимо, обусловлено особенностями экологии (обилие солнечных дней в году) региона, населенного этими народностями.

У даргинцев обряд вызывания солнца совершали, когда затянувшееся ненастье грозило погубить урожай. Для этого собирались женщины и мастерили чучело женщины – *клатла клуи*, затем ходили по домам и собирали муку. Из нее делали пышки, которые раздавали собравшимся людям у кладбища. В это же время несколько женщин

очищали от грязи участок дороги, где обычно большую часть дня не бывало солнца. Видимо в результате применения этого своеобразного средства солнце должно было выглянуть и высушить грязь даже там, где оно бывало недолго¹. В с. Кубачи для вызывания солнца женщины и девочки организовывали шествие с куклой *Клатла Манна* («Лопаточная Мана»). Обойдя все дворы села, участницы обряда собирались на чьей-либо крыше и распевали обрядовую песню следующего содержания:

*Пусть Аллах смилостивится!
Пусть погода будет ясная!
Пусть Небесная Ашура смилостивится!
Пусть Морская Хьватла смилостивится!
Пусть Лопаточная Мана смилостивится!
Пусть Малик из Урцаки смилостивится!
Пусть небо будет голубым, как море!
Пусть, как соль высохнет земля!*

В с. Цугни кукла из лопаты называлась *Аминала клата бяхI* («Лицо лопаточной Амины»)². При вызывании солнца женщины-цоргинки также изготавливали из деревянной лопаты чучело *клатла клуи*, наряжали его как невесту и носили по селу. В с. Цугни изготавливали женскую и мужскую куклу. В последнем случае куклу наряжали в вывернутую наизнанку шубу и папаху. В ходе обряда мужчины крали женскую куклу, женщины догоняли их, отнимали ее и возвращали на свое место. Здесь, по-видимому, имитировалась борьба солнца (женская кукла) с дождевыми тучами (мужская кукла)³. Во время шествия с куклой по селу девочки напевали песенку следующего содержания:

*О солнце, выйди, выйди...
Забери дождевого мальчика,
Приведи солнечную девочку!*⁴

Сходный обряд с чучелом *клатла клуи*, наряженным как невеста существовал и у харбуццев. Распевая обрядовую песню, женщины и

¹ Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи. С.244, 256.

² Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С.188.

³ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С.84.

⁴ Попов П.С. Китайский пантеон. С.77.

⁵ Ершова Г. Фрай Диего Де Ланда. Древние майя... С.387.

Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. С.58.

Магомедова М.А. Календарные обряды даргинцев (XIX – нач. XX в.). Л. 130-131.

Курбанов М.-З.Ю. Сюргинцы... С.173.

Магомедова М.А. Обряды вызывания дождя у даргинцев (XIX – нач. XX в.). С.101.

несколько деревянных кукол *губнубь*, которых облачали в платы из красной или желтой материи, на голову надевали красный платочек, а на шею — бусы¹. По данным Ф.А. Бадалова, в сс. Дустагир и Хулух эта кукла называлась *нини*. Он же сообщает, что еще в 60-х гг. XX в. в населенном лезгианами с. Дустагир Кусарского района Азербайджана в обряде вызывания солнца участвовал мужчина, который шел впереди процессии, высоко держа над головой куклу². По сведениям М.Ш. Ризахановой в некоторых лезгинских селениях еще до 1940-х гг. по дворам водили не куклу, а одну из самых красивых женщин села³.

Помимо приведенного А.Г. Трофимовой названия куклы *пехь*, ряд авторов указывает, что обряд и кукла назывались *аланехь*⁴ // *аланехь*⁵ // *ала пехь*⁶.

По поводу названия обряда *губнубь* С.С. Агаширинова отмечает, что «слово это не переводится, но не исключено, что оно имеет нечто общее со словом *кубнубь* — «пчелиная сапетка», а возможно, некогда обозначало какое-то божество и уж, во всяком случае, несомненно, связано с солярным культом»⁷. Как и в случае с божеством *Лешапай*, ведавшим дождем, она допускает мысль о том, что, возможно, в отдаленном прошлом *губнубь* было божеством, от милости которого зависело солнце⁸. Эта идея выглядит малообоснованной и, скорее всего, *губнубь* // *губни* // *губню* выступала символом солнечного божества, а сам термин имеет тюркское происхождение (ср.: тюрк. *гюн* — «солнце»).

Название *аланехь* Г.А. Гаджиев переводит с лезгинского как «красная ворона», допуская возможной связь в религиозных представлениях лезгин образов солнца и вороны. По его мнению, в далеком прошлом *аланехь* «была божеством способным вызвать солн-

це»¹. Р.З. Ризванов усматривает в *Аланехь* злое божество, бога мрака².

Обряд вызывания солнца у табасаранцев назывался *Губни*. Одно из ранних описаний этого обряда с применением куклы у табасаранцев дал Р.М. Магомедов. Он писал: «Если нужно было вызвать солнце после долгих дождей, табасаранцы надевали на деревянную лопату рубаху, делали чучело человека. Его называли *Губни* — солнце вызывающий. Как и при вызывании дождя, молодежь ходила по улицам, по домам, собирала продукты, а на следующий день их делили между сельчанами. При вызывании солнца пели:

*Эй, Губни, Губни, нам солнце нужно,
И наш Губни тоже солнце хочет.
Солнце и луну пусть мы увидим,
Туч и дождя не хотим.*

Иногда чучело человека (их бывало и несколько) укрепляли на крыше, а на плечо его клали хурджин, в одной половине которого была насыпана соль, а в другой — мука. Это чтобы бог пожалел святыне продукты и не промочил их дождем»³.

В некоторых селениях (Арчуг) чучело устанавливали на крыше мечети и оставляли до появления солнца⁴. Этот факт примечателен установлением на крыше мусульманского культового сооружения атрибута языческого по своей сути обряда, что свидетельствует о религиозном синкретизме ритуала в описываемый период.

Как отмечает Б.М. Алимова, в отличие от обряда вызывания дождя, в обряде вызывания солнца у табасаранцев участвовали только девушки⁵, что, вероятно, свидетельствовало о том, что в религиозных представлениях народа это светило мыслилось в женском облике.

У агулов для вызывания солнца наибольшее распространение имело изготовление «солнечной куклы» из двух крест-накрест прибитых друг к другу деревянных жердей. Получалась фигура, подоб-

¹ См.: Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин... С.33.

² См.: Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин... С.174-175.

³ См.: Ризаханова М.Ш. Магия в земледельческой обрядности лезгин // Новые исследования дагестанских историков. Махачкала, 1996. С.23.

⁴ См.: Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С.83; Ризванов Р. Ризванов Р. История лезгин... С.37.

⁵ См.: Ганиева А.М. Очерки устно-поэтического творчества лезгин. С.27.

⁶ См.: Ризаханова М.Ш. Духовная культура лезгин. 20-90-е гг. XX в. 2007 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.1020. Л.201.

⁷ Агаширинова С.С. Материальная культура лезгин... С.33.

⁸ Там же.

Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин. С.83.

Ризванов Р.З. Из ономастики лезгин. С.100.

Магомедов Р.М. Легенды и факты о Дагестане... С.183; см. также: Курбанов М.М. Магия в календарно-обрядовой поэзии табасаранцев. С.45; Юсуфов М.Г. Табасаранская национальная литература. С.16.

Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.59.

Алимова Б.М. Табасаранцы... С.79.

ная человеческой, которую облачали в женскую одежду желтого цвета (цвет солнца). Это чучело называли *белькунцай*, *баяркунца*, *бугунча*. Куклу несли процессия женщин с исполнением обрядовой песни. При обходе домов селения, из каждого дома женщинам выносили что-нибудь из продуктов, которые в завершении обряда делились поровну между его участницами.

В с. Кураг изготавливали одновременно две куклы *бугунча*, одну из которых облачали в женскую одежду, другую – в мужскую. В с. Буршаг куклу-мужчину называли *Шахбан*, куклу-женщину – *Биркинцай*. Иногда ношение «солнечной куклы» заменялось вождением замаскированного человека. Сопровождавшие его произносили те же слова, что и при вызове дождя, только просьбу о дожде, заменяли просьбой о солнце. В с. Буршаг, кроме того, вечером после возвращения пастуха со стадом коров с пастбища на сельской площади поджигали кучу хвороста. Через этот костер пастух, читая молитву и заклиная о солнце, перепрыгивал несколько раз¹.

Описание названного обряда приводят и другие авторы. Причем М.М. Ихиллов указывал, что в процессии с куклой участвовали «только женщины, девушки и не достигшие совершеннолетия мальчики»², а З.К.Тарланов – 5-6 девушек³.

У рутульцев божество солнца изображала антропоморфная кукла *гуди*⁴. Для прекращения дождя и вызова солнца собирались из 7 домов 7 девушек, которые изготавливали куклу и ходили по домам, напевая песенку «Гоэдей»⁵.

Примечателен не имеющий аналогов обряд цахуров, зафиксированный А.Г. Булатовой. Зимой, когда долго, не переставая, шел снег, цахурские мальчики проводили обряд *годи* – хождение с куклой, как при вызывании солнца летом. Сами мальчики в процессии переодевались в женскую одежду и обходили каждый дом с песней «Годи, годи, гормади...», собирая продукты. Переодевание мальчиков в женскую одежду, надо полагать, является свидетельством того, что этот обряд в прошлом выполнялся женщинами, и дополнительным аргументом, свидетельствующим о наличии в народном сознании

магической связи ясной погоды, солнца с женщинами, их заклинаниями¹.

По сведениям С.Ш. Гаджиевой, терекменцы в дни затяжных дождей проводили обряд вызывания солнца – *юн чых* («солнце, выходи»). Исполнителями обряда обычно выступали дети, чаще девочки². У горских евреев в обряде вызывания солнца принимали участие девушки, которые в тексте обрядовой песни упоминали божество *Гогиль*, которому был посвящен одноименный праздник³. Обряды вызывания солнца с применением «солнечной куклы» описаны и другими авторами⁴.

Аналогичные обряды бытовали и у других народов Кавказа. Например, в горных районах Чечни с целью прекращения дождя, как и в случае засухи, устраивали процессию с ряженым. Иногда вместо него использовали куклу в виде шеста с перекладиной, на которую навешивали зеленые ветви и растения. Теперь ряженого вместо воды осыпали золой, землей или какими-нибудь другими сухими предметами, произнося заклинания⁵. Интересно отметить, что азербайджанцы также осыпали пеплом чучело *Году*, облаченное специально для этого обряда в платье красного или желтого цвета⁶. Осыпание ряженого золой – производным огня связано, по всей вероятности, с принципами ассоциативной магии, которая признает связь между огнем и солнцем.

Мы уже писали о похоронах куклы *Сухотины* во время засухи у русских крестьян Московской области. В обратном случае, если шли дожди беспросветные – *Мокротину* на кладбище несли...⁷ Управление погодой при помощи магов и колдунов и с участием ряженных было широко распространено у многих народов мира⁸.

Таким образом, подытожив приведенный материал, с учетом мнения других исследователей, можно сделать вывод, что названия обряда вызывания дождя и «дождевой куклы», тексты обрядовых песен и заклинания, а также мифологические представления дагестанцев донесли до нас образы божеств дождя или их персонализации в былом языческом пантеоне народов Дагестана. Сохранившие-

¹ Булатова А.Г., Исламгагомедов А.И., Мазанов Ш.А. Агулы... С.217-219.

² Ихиллов М.М. Народности лезгинской группы... С.225.

³ Тарланов З.К. Заметки по сельскохозяйственной магии агулов. С.130; Он же. Агулы: их язык и история. С.37-39.

⁴ Булатова А.Г. Рутульцы... С.254.

⁵ Мусавев Г.М.-С. Рутулы... С.236-237.

¹ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.272.

² Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекменцы... С.204.

³ Анисимов Ш.И. Кавказские евреи-горцы. С.68.

⁴ См.: Гаджиев Г.А. Верования и обряды... С.99.

⁵ Мадаева З.А. Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов... С.94.

⁶ См.: Гулиев Ш. Обряд вызывания дождя у азербайджанцев. С.233.

⁷ Шенталинская Т.С. Сухотинушка: Реликты древних верований и обрядов. С.130.

⁸ См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С.76-96.

ся и дошедшие до нашего времени дагестанские божества дождя и их персонификации — ряженые, которых можно рассматривать и в качестве медиаторов между людьми и божествами, ведавшими погодой, предстают перед нами в следующем виде: у хунзахцев и койсубулинцев — *цIадал хIама* («дождевой осел»), у койсубулинцев с. Ашильта — *цIадал хIинч* («дождевая птица»), у андалалцев — *цIадул хIама* («дождевой осел»), у гидатлинцев — *цIуIудул хIама* («дождевой осел»), у ахвахцев — *цIуIадалъи шихи* («дождевой осел»), *цIуIилъьал шихи* («травяной осел»), у ахвахцев Цунта-Ахваха — *цIуIа яше* («дождевая девушка»), у каратинцев — *цIодадал хIамар* («дождевой осел»), у бектинцев — *хъима водо* («осел дождя»), у хваршин — *хъема гъодо* («осел дождя»), у аварцев с. Нижний Чирюрт — *ХIотлоссо*, у ахвахцев и дилойцев — *кIодо*, у цудахарцев — *къарла начи* («травяная кукла»), *къарла ката* («травяная кошка»), *къарла къяца* («травяной козел»), *цIабла малаик* («ангел дождя»), у урахинцев — *хъярчи* («ряженный»), у урахинцев сс. Нижнее Мулебки, Урахи, Сергокала — *цIаблхIян*, у кубачинцев с. Шири — *палтар хъярчи* («одежный шут»), у буркун-даргинцев с. Кунки — *мархъусай*, у муиринцев с. Кища — *цинхъяр* («водяной»), у муиринцев с. Уркарах, сюргинцев с. Нахки, харбукцев и мекегинцев — *кIамIа кIуи*, у урахинцев с. Бурдеки и сюргинцев с. Гулебки — *Вассамай*, у урахинцев с. Кана-Сираги — *Забурай*, у харбукцев — *цIакла рурси ГIяйша* («дочь небес Айша»), у акупшинцев с. Бутри — *УркIеуIилла*, *Тулпан*; у лакцев — *урттилл ссихъу* («травяная кукла»), *урттилл ччиту* («травяная кошка»), *урттилл ттукку* («травяной осел»), *урттул адимина* («травяной мужчина»), *гъарал ссихъу* («дождевая кукла»), *Урбицу*, *Ворпахху*, *ХъарицIкъула*, *ссатIа*, *Зувил*; у лезгин — *Пешапай*, *гуду*, *гуди*; у табасаранцев — *Пешапа*, *Гудил*; у агулов — *Бешепей* // *Бешепай*, *марфацIаптай*, *марфаган*, *марфатипай*, *марфапаттай*, *эбунцай*, *къейриген*; у кумыков — *Земире* // *Зам* // *Замира* // *Замуре* // *Замуръа* // *Замнугер* // *Замирхан*, *Суткъатын*, *Суванасы*, *Гудурбай*, *тIиллхIай* // *теликай*, *мевиевеле*; у ногойцев — *Андир-Шопай*; у дагестанских азербайджанцев и терекеменцев — *гудул* // *гюдюль* // *гудил*; у горских евреев — *Земирей*.

Анализ обрядов вызывания дождя с участием ряженого и применением «дождевой куклы» у народов Дагестана приводит к следующим выводам и обобщениям: у хунзахцев и хваршин основным (главным) персонажем обряда был ряженный — мальчик-сирота; у андалалцев — мальчик, в с. Шулани — женщина; у койсубулинцев — мальчик или мужчина, в с. Колоб — женщина; у гидатлинцев — де-

вушка, единственная дочь родителей; у годоберинцев — юноша; у болтихцев — мальчик; у бектинцев — мальчик, иногда юноша или молодой мужчина; у каратинцев — женщина; у ахвахцев — мальчик, мужчина, женщина; у них же был обычай топтать в ручье глиняные фигурки людей и животных, и применялась «дождевая кукла»; у цудахарцев — мальчик; у урахинцев — юноша; у муиринцев с. Уркарах, сюргинцев сс. Гулебки, Нахки, харбукцев, мекегинцев и кайтагцев — кукла; у урахинцев с. Бурдеки — кукла; у кубачинцев с. Шири, муиринцев с. Кища, урахинцев сс. Урахи, Нижнее Мулебки, Кана-Сираги, Сергокала — мальчик; у буркун-даргинцев с. Кунки — слепой мужчина; у урахинцев с. Мургук — пожилой мужчина; у сюргинцев — две куклы (мужского и женского пола); у лакцев — в основном ряженный, но иногда применялась кукла из травы и лопата-кукла; у лезгин — мужчина, реже — юноша, мальчик (сакрально отмеченные), а в некоторых селах — женщина, девочка; у табасаранцев — мужчина, юноша или мальчик; у агулов — мужчина или женщина, позже — мальчик или девочка; у кумыков — мальчик-первенец, женщина, применялась и кукла; у ногойцев — кукла; у дагестанских азербайджанцев — мальчик (первенец), юноша, мужчина, женщина; у терекеменцев — мальчик.

Для сопоставления считаем необходимым привести обобщения и по другим народам Северного Кавказа и мира: у вайнахов основным персонажем был мальчик, мог быть и мужчина, иногда — девушка и женщина; у адыгов и абхазов — кукла; у осетин — кукла; у армян — женщина, кукла; у русских — кукла; у славян, греков, албанцев — девочка, у индусов — мальчик.

Как видно из представленного материала, обряд вызывания дождя у различных народов Дагестана, Кавказа и мира обнаруживает поразительное многообразие участвующих в нем как ряженных разного пола и возраста, так и применяемых кукол, затрудняющих выявить какую-либо прослеживаемую тенденцию и закономерность. Можно лишь отметить, что главным (основным) персонажем почти у всех аварцев был ряженный «дождевой осел», хотя в Цунта-Ахвахе применялась и «дождевая кукла»; у даргинцев в обряде принимал участие ряженный, применялась и кукла; у лакцев основным персонажем обряда был ряженный, хотя имеются сведения о применении «травяной куклы» и «лопаты-куклы»; у лезгин, табасаранцев и агулов основным персонажем был ряженный; у кумыков — как кукла, так и ряженный; у ногойцев — кукла; у дагестанских азербайджанцев и терекеменцев — ряженный; у горских евреев — ряженный; у вайнахов —

ряженный; у адыгов и абхазов – кукла; у осетин – кукла; у грузин – ряженный; у армян – ряженный и кукла; у азербайджанцев – ряженный и кукла; у славян – кукла и ряженный.

Таким образом, можно констатировать, что ряженный был главным персонажем обряда вызывания дождя у аварцев, лакцев, лезгин, табасаранцев, агулов, дагестанских азербайджанцев, терекменцев, горских евреев и вайнахов. Кукла применялась в основном у ногайцев, адыгов, абхазов и осетин. У остальных народов отмечено как участие ряженого, так и применение куклы.

В связи с этим закономерно возникает вопрос: кто и что первично и древнее – ряженный или кукла? На наш взгляд, то обстоятельство, что у большинства автохтонных народов Северо-Восточного Кавказа главным персонажем обряда был ряженный, говорит в пользу того, что именно этот персонаж является исходным. Использование в обряде в дальнейшем куклы вместо живого человека свидетельствует, на наш взгляд, не просто о трансформации, но и об определенной деградации обряда в сторону его упрощения и символизации, что, вероятно, связано с процессами и изменениями в хозяйственном и общественном быту и религиозном сознании. Имея в виду процессы, происходившие в сознании первобытного человека, связанные с персонификацией божества дождя и заменой ряженого куклой, А.О. Булатов пишет: «Абстрактное понятие божества дождя конкретизируется и находит олицетворение в образе конкретного человека, то есть происходит процесс антропоморфизации божества. В случае с куклами мы имеем переход от конкретного антропоморфного образа того или иного божества к символическому его обозначению. Таким образом, во времени этот переход можно представить как развитие от абстрактного к конкретному, и от конкретного к его знаку; символу. Две стадии развития образа дождя существовали в обрядовой жизни народов Дагестана вплоть до начала XX века»¹.

Также неоднозначна и персона ряженого, если учесть, что в обряде вызывания дождя у народов Дагестана различны его половые признаки и возрастные показатели. В этой связи хотелось бы привести довольно часто цитируемые слова А.Г. Трофимовой, которая, основываясь на лезгинском полевом материале, отмечала: «Сам факт, что *пешетя* в большинстве случаев раздевали догола, а потом уже окутывали ветвями и, что участвовало в церемонии только мужское население (в далеком прошлом мужчины, позднее – юноши и

мальчики), указывает на связь дождя с мужской производящей силой в первобытном религиозном сознании»¹.

В соответствии с мнением А.Г. Трофимовой и учитывая мужские потенциальные способности и возможности, можно сделать вывод, что изначально ряженным был, по всей вероятности, мужчина / молодой мужчина / юноша (но не мальчик и старик). Тем не менее, в обрядовой практике дагестанцев встречались и исключения. Например, ряженой у многих народов Дагестана была девушка или женщина, ахвахцы и дидойцы при первом весеннем дожде обращались к *Кодо* («старая/бабушка»), а харбукцы в период засухи – к *ццакла рурси Г'айша* («дочь небес Айша»), лакцы – к андрогинному божеству погоды – *Зувил*, у ахвахцев Цунта-Ахваха «дождевая кукла» называлась *цц'а яше* («дождевая девушка»). Эти примеры с обращением к олицетворяемым в образах ряженой и куклы женским божествам восходят, на наш взгляд, к образу *Богини-матери*² в социальном аспекте ее функций – покровительстве, плодородия скота и людей, связи с водой. Участие в обряде в дальнейшем лиц других возрастных категорий и полов свидетельствует, вероятно, о деградации обряда. Неустойчивая или паритетная половая принадлежность ряженого в обряде вызывания дождя у дагестанцев опосредствованно отражала процессы трансформации гендерных ролей эпохи распада первобытного общества и перехода к раннеклассовому обществу.

Выясняя пол и возраст персоны ряженого, уместно, на наш взгляд, выявить эти же характеристики у участников обряда, сопровождавших как ряженого, так и тех, кто нес в руках «дождевую куклу». У хунзахцев и андалальцев ими были дети и подростки, у андалальцев с. Шулани – женщины; у койсубулинцев, гинухцев и ахвахцев Ратлу-Ахваха – женщины; у гидатлинцев – женщины и другие жители села во главе с муллою; у ахвахцев Цунта-Ахваха – мальчики и девочки; у цудахарцев, мекегинцев, сюргинцев, муиринцев – мальчики и девочки; у урахинцев с. Бурдеки – женщины, девочки и мальчики (раньше – только мальчики); у кубачинцев с. Шири и урахинцев сс. Н.Мулебки, Урахи, Сергокала – мальчики; у харбукцев – дети; у кайтагцев – девушки и дети; у лакцев – молодежь, дети; у лезгин – мужчины, юноши, мальчики; у табасаранцев – женщины и дети; у кумыков – девушки, женщины, мальчики; у ногайцев – дети

¹ Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. С.104-105.

² См.: Рабинович Е.Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. Т. 1. С.178-180.

¹ Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана... С.105-106.

(в основном — девочки); у дагестанских азербайджанцев — подростки, юноши, женщины, дети; у терекеменцев — юноши и подростки; у горских евреев — дети; у вайнахов — дети и подростки; у адыгов — девочки, девушки, женщины; у абхазов — юноши и девушки; у осетин — женщины и мужчины; у грузин — женщины; у армян — женщины, девушки, дети; у азербайджанцев — женщины, девушки; у русских — женщины; у балканских славян и греков — девушки; у албанцев — девочки; у индийцев — мальчики.

Как видно, представленный материал демонстрирует половую и возрастную пестроту и разнообразие участников обряда, затрудняющий сделать какие-либо однозначные заключения. Вопрос нуждается в дополнительном изучении. Укажем лишь на то, что участие детей в обряде свидетельствует по всей вероятности о его деградации. Эту тенденцию у славян подметил Б.А. Рыбаков, который писал в этой связи, что «древние торжественные языческие обряды по мере выветривания веры в их магическую силу превращались в веселую забаву деревенской молодежи и постепенно снижались до полуосмысленной детской игры»¹.

В приведенной выше номенклатуре наименований ряженого у народов Дагестана обращают на себя внимание генетически однородные названия ряженого у ахвахцев — *цццццццццц имихи* («травяной осел»), у цудахарцев — *кьарла начи* («травяная кукла»), *кьарла ката* («травяная кошка»), *кьарла кьяца* («травяной козел»), у лакцев — *урттилл ссикху* («травяная кукла»), *урттилл ччиту* («травяная кошка»), *урттилл ттужку* («травяной осел»), *урттул адимина* («травяной мужчина»). Помимо того, что, судя по названиям, эти персонажи довольно явно подпадают под категорию «вегетационных демонов», «духов растительности», можно предположить, что представление о них сформировалось до распада прааваро-даргинско-лакской этнической общности и восходит, очевидно, к периоду не позже III тыс. до н.э., т.е. к эпохе ранней бронзы, характеризующейся развитием земледельческо-скотоводческого хозяйства и этнокультурным единством.

Давая характеристику образу ряженого, мы отмечали, что его рядили в древесные ветви и траву. Как считал Д. Зеленин, исходным пунктом ряжения в древесные ветви является «момент уподобления людей тотему, которым было в данном случае дерево. С этой точки зрения магические обряды для вызывания дождя приходится считать

¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 228.

обломком тотемических обрядов, отколовшимся от своей почвы и ставшим новой, магической функцией»¹. Ряженные рассматриваются им в качестве вегетационных демонов². Д.Д. Фрэзер считал их олицетворениями духа дерева или духа растительности³. По мнению А.О. Булатова, «ряженные, окутанные ветвями с лавстой, — это и олицетворения растительности, которой нужен дождь. И когда тако-го ряженого поливают, то производят магический обряд по принципу подобия: как льется вода на ряженого, так пусть и дождь льет на растительность»⁴. «Вместе с тем, — считает А.Г. Булатова, — самих ряженных можно рассматривать и как жертвы, приносимые водной стихии с целью испрошения дождя: во многих случаях в конце обряда их сталкивают в воду, «топят» в источниках воды»⁵.

В весьма распространенном на Кавказе обычая обливания друг друга водой Г.Ф. Чурсин усматривал отголоски былых человеческих жертвоприношений. Он писал по этому поводу следующее: «Эта веселая забава имеет далеко не невинное происхождение. В доброе старое время, чтобы умиловить разгневанного владыку вод, в жертву ему бросали в реку или в озеро человека. Позднее вместо того, чтобы топить человека, стали довольствоваться тем, что его только окунали или толкали в воду. Отсюда и ведет свое начало обрядовое обливание друг друга водой»⁶.

Былое наличие человеческой жертвы для божества с целью испрошения дождя, вероятно, нашло отражение не только (и не столько) в обливаниях водой, но и в наблюдаемых в ряде случаев столкновений участников обряда, ряженных в воду (реку, озеро), в добровольном «купании», окутании и т.п. Замена человеческих жертвоприношений жертвами скотом, продуктами и др., возможно, связана с распространением на Кавказе монотеистических религий, обрядовая практика которых исключает этот языческий обычай (как и индустриальное общество пищевыми продуктами в необходимом количестве и впрок, что особенно наблюдается по археологическим материа-

¹ Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов: (Труды Института антропологии, археологии и этнографии. Т. XV, вып. II.). М.: Л., 1937. С. 52. Там же. С. 56-57.

² Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С. 281-286.

³ Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана... С. 104.

⁴ Булатова А.Г. Лакцы... С. 349.

⁵ Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. С. 58-59; см. также: Он же. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. С. 117; Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура Осетии. С. 225.

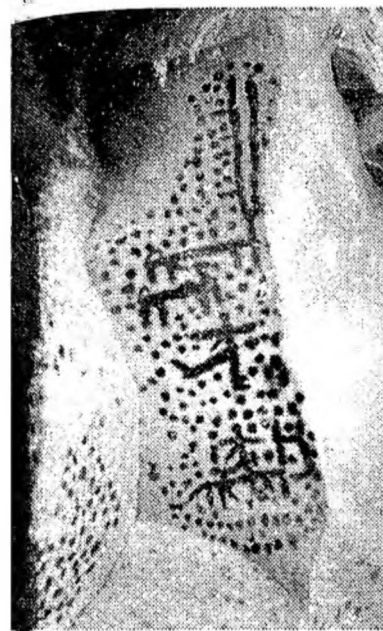
лам в албано-сарматский период в истории Дагестана¹. Известно, что «цель жертвы – получение благ и предотвращение бед, причем жертвоприношение тесно связано с просьбой (мольбой, молитвой)»². В обрядовой практике Дагестана раздача жертвоприношения – *садакья* (араб. – «милостыня, подавание») с молитвой к *Аллаху* сопровождает практически все календарные, аграрные, семейно-бытовые, общественно-бытовые и религиозные праздники и обряды.

К упоминавшейся выше замене реального жертвоприношения божеству людей и скота их символическими изображениями можно отнести и приведенный С.А. Лугуевым обычай ахваццев топить в ручье глиняные фигурки людей и животных во время засухи³. Как известно, заместительные жертвоприношения имели место в ритуальной практике у многих народов мира⁴.

Возвращаясь к персоне ряженого в обряде вызывания дождя, отметим, что А.Г. Булатова считала его олицетворением божества дождя⁵. Если исходить из приведенного материала, налицо парадоксальная ситуация: ряженный одновременно и жертва божеству дождя, и само божество дождя. В этой связи А.О. Булатов пишет: «Единство же жертвы и божества давно установлено исследователями, поэтому описываемый персонаж можно считать олицетворением божества водной стихии, а более конкретно – божества дождя»⁶.

Выше мы уже отмечали, что ряженный в обряде вызывания дождя у аварцев назывался «дождевым ослом». Возможно, что в прошлом этим персонажем был действительно осел, который мог выступать ипостасью божества дождя. Не исключено, что именно этим, точнее табуированностью имени осла, обусловлено отсутствие в современном аварском языке оригинального (незаимствованного) термина для обозначения этого животного (но при наличии термина для обозначения осленка – *клерт*). Как уже отмечалось выше, осел в об-

рядах вызывания дождя и солнца представлен также у чудахарцев, абхазов. Осел или заменивший его ряженный «дождевой осел» принимал участие не только в обряде вызывания дождя. В предыдущем параграфе, в котором рассматривался институт ряжения в обрядовой культуре народов Дагестана, также показана роль этого животного. Так, одно из названий ряженого у андалальцев



Наскальные рисунки в местности *Цару гьарзар* («Пестрые скалы») близ сел. Хурсатиль Хивского района (табасаранцы). 1994 г.

хлама-баул («осел-волк»); к маске ряженого часто пришивали уши осла; у гидатлинцев ряженого на свадьбе сопровождал осел, на которого также надевали маску; ряженный с ослом, нагруженным приданым невесты, фигурирует и на свадьбе гунзибцев.

Следует отметить, что мифопоэтический образ осла распространен с глубокой древности. С одной стороны, осел – священное животное, одна из ипостасей божества, объект культа и т.п., с другой – символ глупости, невежества, упрямства, низости, ненависти, насилия, отсутствия достоинства, похоти, жизни в ее материально-телесном аспекте¹.

Названия осла в дагестанских языках – исконные, за исключением аварского и даргинского названий, которые, по мнению лингвистов, заимствованы из арабского языка². Как отмечал Г.А. Гаджиев, у дагестанцев сохранились некоторые верования, «в которых осел наделен магическими свойствами. Мясо осла рекомендовалось есть мужчинам, страдающим половым бессилием, мозг осла использовался в любов-

¹ См.: Гаджиев М.С. Древний город Дагестана... С.181-192.

² Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и бряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. С. 174.

³ См.: Лугуев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахваццев. С.39.

⁴ См.: Крюкова В.Ю. Заместительные жертвоприношения у индоиранских народов в древней и современной ритуальной практике // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С.134-135; Ломтаидзе Т. Дары и жертвы в этнографическом быту Аджарии // Материалы международной научной конференции «Кавказ: Археология и этнология». Шамкир, 11-12 сентября 2008 г. Баку, 2009. С.454-457.

⁵ См.: Булатова А.Г. Лакцы... С.350.

⁶ Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана... С.105.

¹ В.Н.Топоров. Осел // Мифы народов мира. Т.2. С.264.

² См.: Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. С.26; Климов Г.А., Халилов М.Ш. Словарь кавказских языков... С.239-240.

ной магии, череп его служил оберегом от сглаза посевов, огородов, садов. Ослу отводилась большая роль в обрядах вызова дождя»¹. Интересно отметить, что табасаранцы называют мокрицу «мышинным ослом» (*кьюлан дажи*). У андалальцев, ахвахцев и других аварцев «дождевым ослом» называют улитку. Существовала примета: если улитка выходила из своего домика – к дождю. Изображение осла в обрамлении точечных знаков зафиксировано нами в наскальных рисунках, нанесенных на стенах и потолке многоярусного грота в местности *Цару гьарзар* («Пестрые скалы») близ табасаранского селения Хурсатиль².

Способность влиять на погоду приписывали и определенным растениям. При затяжных дождях для их приостановления ахвахцы разводили большой костер и бросали в него особую траву под названием *жсоми*. Детям запрещали срывать или косить высокую траву *цильгьло* («медвежий дом»), так как существовала примета, что в противном случае это вызовет затяжной дождь.

Хунзахцы приписывали особые свойства сорняку *сурсур*, растущему между колосьями пшеницы и ячменя. Сделав надрезы на стволе этого сорняка, дети изготовляли своеобразную свирель – *ла-лу*. Взрослые не разрешали в страдную пору играть на ней, так как существовала примета, что этим можно вызвать засуху. Возможно, что в мифологических представлениях хунзахцев свирель *лалу* являлась атрибутом божества, ведавшего погодой.

При анализе фигуры ряженого обращает на себя внимание его сакральная отмеченность у некоторых народов Дагестана: у хунзахцев и хваршин им был мальчик-сирота, у буркун-даргинцев – слепой мужчина, у лакцев на эту роль старались подобрать мужчину («со странностями в поведении и с физическими недостатками»), а у лезгин – «не совсем умного, юродивого» или того, кого считали «святым», «шейхом». У муиринцев, сюргинцев, мекегинцев, кайтагцев ряженым была девочка-первенка, а у предгорных кумыков и дагестанских азербайджанцев – мальчик-первенец. Агулы помимо обряда с участием ряженого, для вызывания дождя купали пастуха в реке. Участие в обряде людей с физическими недостатками, вероятно, не случайно – «как правило, все аномальное имеет магические свой-

ства, зачастую хтонические. Горбуны и карлики обладают позитивными силами и приносят счастье, косые – горе»¹.

Все эти примеры – участие в обряде сакрально отмеченных, применение магии первого раза и придание особенных свойств и качеств определенным профессиям (пастух и др.) – видимо, направлены на то, чтобы побудить божество, ведавшее осадками, ускорить их появление.

При описании обрядов вызывания дождя в аварских селениях Харахи и Мачада мы указывали, что в них участвовало по несколько ряженных. Видимо, это предпринималось для усиления эффекта и ускорения получения ожидаемого от обряда результата. Такой же эффект, вероятно, ожидали сюргинцы с Цугни, агулы с Кураг, лезгин и табасаранцы, изготавливая две или несколько «солнечных кукол» в обряде вызывания солнца.

Как отмечалось, на заключительном этапе обряда вызывания дождя его участники варили особое варево из зерен злаковых и бобовых культур, жира и мяса, которое у андалальцев, койсубулинцев и других аварцев называлось *мгъгъ*, у гидатлинцев – *гъи*, у цудахарцев – *хъяя*, у лакцев – *хъльахъари*. По мнению А.Г. Булатовой, это блюдо также было призвано магическим путем влиять на вызывание дождя и обилие урожая².

Названия обряда вызывания дождя, персоны ряженого, «дождевой куклы», а также тексты обрядовых песен и заклинания дагестанцев и других северокавказцев донесли до нас образы языческих божеств, занимавших в соответствии с иерархией различные позиции в пантеоне (верховные боги, боги неба и туч, громовержцы, боги и ангелы дождя и воды) и так или иначе связанных с погодой. Вероятно, также обстояло дело и в религиозных системах и мифологиях других народов мира. На это обратил внимание Э.Б. Тайлор, который писал: «Бог дождя есть чаще всего бог неба, принимающий на себя эту обязанность, хотя иногда он обособляется в более ясную личную форму или сливается с водяным богом»³. Он также отмечал, что «положение бога грома в политеистических религиях весьма сходно с положением бога дождя, часто даже совершенно совпадает с ним»⁴.

¹ Гаджиев Г.А. Названия некоторых домашних животных у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: названия животных и птиц. Махачкала, 1988. С.170.

² См.: Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С.77; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С.52.

³ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 14.

⁴ См.: Булатова А.Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах... С.90.

⁵ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. С.396.

⁶ Там же. С.398.

Примечательно, что в текстах связанных с вызовом дождя обрядовых песен дагестанцев, встречаются упоминания о верховных божествах: у хунзахцев – *Бечед*, у гидатлинцев – *Цоб*, у лезгин – *сью цар*. Некоторые персонажи обряда дошли до нас в исламизированном виде: у цудахарцев – *ццабла малаик* («ангел дождя»), у харбуццев – *ццакла рурси Гляйша* («дочь небес *Айша*»). В текстах обрядовых песен, молитвах и заклинаниях о дожде встречается и упоминание *Аллаха*. Во многих случаях руководит языческим по своей сути обрядом вызывания дождя мусульманский священнослужитель – *мулла*. Проводится и обряд *зикр* («помянуть *Аллаха*»). Эти примеры свидетельствуют о синкретизме верований в практике «бытового ислама», об исламизации языческих обрядов.



Зикр в сел. Чогар-отар Хасавюртовского района (кумыки и даргинцы). 2000 г.

Как и в случае с обрядом вызывания дождя, названия обряда вызывания солнца, «солнечных кукол», тексты обрядовых песен также донесли до нас образы божеств солнца и их олицетворений. Такими у даргинцев были *бархилла нячи*, *клатлакшун* // *клатла кшун*, *Аминала клата бяхI* («Лицо лопаточной Амины»), *Кяталла Манна* («Лопаточная Мана»), *Небесная Ашура*, *Морская Хьватла*; у лезгин – *гуни* // *гюню* // *гуьнуь*, *нини*, *пехь*, *алатехь* // *ала-пехь* // *ала пехь*; у

табасаранцев – *Гуни* // *Гуьни*; у агулов – *белькунцай* // *Биркинцай* // *баяркунца*, *бугуьнча*; у рутульцев – *гуди* // *годи* // *Гоздей*; у горских евреев – *Гозиль*; у азербайджанцев – *Году*.

Анализируя обряд вызывания солнца, отметим полное его отсутствие, насколько нам известно, у народностей аваро-андидойской этнической и языковой общности, что, видимо, связано с особенностями их экологии. У даргинцев (кубачинцев, харбуццев, сюргинцев, кайтагцев и др.) основным содержанием обряда было шествие женщин, девушек, девочек и детей с куклой *Клатла кшун*. Интересно отметить, что в с. Кубачи кукла, изготовленная из деревянной лопаты и наряженная в женское платье, называлась *Кяталла Манна* («Лопаточная Манна»), а у сюргинцев с. Цугни – *Аминала клата бяхI* («Лицо лопаточной Амины»). Обращают на себя внимание упоминание в тексте обрядовой песни у кубачинцев *Небесной Ашуры*, *Морской Хьватлы*. По мнению Ф.О. Абакаровой и Ф.А. Алиевой, даргинские обрядовые тексты с обращением к конкретным персонажам (*Небесная Ашура*, *Водная Марем* и др.) с тем, чтобы они оказали помощь и повлияли на погоду, дают возможность предположить наличие в древности у даргинцев языческих божеств, забытых впоследствии с принятием ислама¹.

Следует подчеркнуть, что кукла *клатла кшун*, применяемая в обряде вызывания солнца, ранее также применялась (у мудринцев, сюргинцев, харбуццев, мекегинцев и кайтагцев) как «дождевая кукла» в обряде вызывания дождя. Девушки-лачки селений Вицхинского участка также применяли в обряде вызывания солнца куклу-лопату, которая под наименованием *гьарал ссикью* («дождевая кукла») зафиксирована у них в обряде вызывания дождя.

Обращает на себя внимание то, что у народностей лезгинской группы (лезгины, табасаранцы, агулы, рутулы, цахуры) в обряде вызывания солнца, в котором в основном принимали участие женщины, девушки, девочки и «не достигшие совершеннолетия мальчишки», почти всегда (у лезгин и агулов иногда участвовал и ряженный) использовалась «солнечная кукла». Использование «дождевой куклы» у народностей этой группы не зафиксировано, что указывает на своеобразную специализацию в обрядах метеорологической магии: при вызывании дождя участвовал только ряженный, при вызывании солнца – в основном использовалась «солнечная кукла».

¹ Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А. Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. С.22.

У чеченцев во время затяжных дождей, как и при их вызывании, устраивали обряд с ряженым, хотя иногда применяли и куклу. Азербайджанцы использовали куклу *Году* и в обряде вызывания дождя, и в обряде вызывания солнца.

Большинство из приведенных примеров (у даргинцев, лакцев, азербайджанцев) свидетельствует о том, что одна и та же кукла использовалась под различными названиями в разных обрядах: в обряде вызывания дождя – как «дождевая кукла», в обряде вызывания солнца – как «солнечная кукла». На это обстоятельство указывает и А.О. Булатов: «Для вызывания солнца также прибегали к помощи чучел, изготовленных по такому же принципу, как и при вызывании дождя. При этом они наряжались в женскую одежду красного или, реже, желтого цвета. ... Отметим, что при вызывании солнца использовались главным образом куклы. Случаев ряжения наш материал, за очень редким исключением, не дает. По-видимому, в развитии обрядов обоих типов, как вызывания дождя, так и заклинания солнца, происходили аналогичные процессы, шедшие в одном направлении. Но в последнем случае до нас дошла более поздняя ступень этого процесса, связанная со стадией символизации. Символом солнца здесь выступает кукла, которую часто называют «солнечной куклой». Можно предположить и другую гипотезу. Использование сконструированных одинаковым образом кукол в обрядах вызывания дождя и солнца, направленных на изменение погоды в интересах человеческого коллектива, а также созвучие некоторых названий главных действующих лиц этих обрядов – «солнечные куклы» «гунни» (лезг. и таб.), «гуди» (рут.) с ряжеными «гуди» (лезг.), «гудил» (таб.) в обрядах вызывания дождя, как нам кажется, свидетельствует о былом единстве этих персонажей. Вероятно, они восходят к какому-то древнему единому божеству погоды, функции которого позже дифференцировались. Надо полагать, что это было связано с развитием и усложнением социальной структуры общества»¹.

С гипотезой, выдвинутой А.О. Булатовым на основе обобщения материалов по лезгианам, табасаранцам и рутульцам, и сделанным им выводом в целом можно согласиться. Если учесть весь дагестанский материал, то этот вывод можно считать справедливым и по отношению ко всем народам Дагестана, что делает возможным предположение о том, что в эпоху бытования прадагестано-нахской этноязыковой общности существовало единое божество погоды, выступав-

шее, исходя из ситуации, в разных ипостасях – в облике ряженого или (позднее) в виде куклы.

Анализируя лезгинский обряд вызывания солнца, А.Г. Трофимова обратила внимание на участие в этом обряде женского населения или только девочек и девушек, или замужних женщин. «Это связано, по-видимому, с представлением в прошлом о солнце как о женском начале. В народной лезгинской и вообще южнодагестанской и азербайджанской космогонии солнце считают женщиной. Знаменательно то, что куклу при вызывании солнца повязывали красным платком – магический прием, рассчитанный на то, что по сходству красного цвета платок вызовет сходное природное явление – солнце. Солнце, как известно, определенно связывается в древнейших религиозных представлениях с красным цветом»¹. И действительно, красный, желтый (золотой) и белый цвета у многих народов мира символизируют и олицетворяют солнце². Несмотря на основанный на лезгинском (и вообще на южнодагестанском) материале вывод А.Г. Трофимовой о солнце как о женском начале, мы ранее уже приводили данные о том, что у тех же лезгин с. Дустагир в обряде с «солнечной куклой» участвовал мужчина, а у агулов и цахуров – мальчики. Вероятно, эти примеры можно отнести к деградации обряда или к тем исключениям, которые только подтверждают правило.

Описывая даргинские обряды вызывания солнца, указывалось, что сюргинки и женщины с. Харбук наряжали персонификацию божества солнца – чучело *klamla klyu* как невесту. Видимо, этим демонстрировали символическую выдачу замуж этой куклы за божество дождя (у сюргинцев с. Шугни и агулов с. Кураг изготовлялась еще и мужская кукла) с тем, чтобы умиловить его и добиться выхода солнца. К этой же категории обрядов можно отнести и обращение девушек-лачек к солнцу с заклинанием о том, чтобы оно вышло, обращая внимание на то, что они уже созрели и им пора замуж.

Таким образом, подводя итог вышесказанному, можно констатировать, что олицетворениями божеств погоды или медиаторами между людьми и этими божествами в обрядах вызывания дождя и солнца у народов Дагестана выступали ряженные, «дождевые» и «солнечные куклы». Имеющиеся материалы свидетельствуют, что наиболее древним и основным персонажем в обряде вызывания до-

¹ Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана... С.106-107.

¹ Трофимова А.Г. Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана. С.109.

² См.: Купер Дж. Энциклопедия символов. С.359-361.

жда у народов Дагестана и Северо-Восточного Кавказа был ряженый мужского пола, позже иногда заменяемый его символическим изображением – «дождевой куклой». Соответственно, олицетворявшая божество солнца «солнечная кукла» мыслилась в женском облике. Как и в случае с ряженым в календарных, аграрных, общественно-бытовых и семейно-бытовых праздниках и обрядах, в обрядах вызывания дождя и солнца с участием ряженого и применением куклы также присутствует сюжет мифа об умирающем и воскресающем боге. Обряды вызывания дождя и солнца с участием ряженого и применением куклы у народов Дагестана обнаруживают сходство и родство по структуре, форме, содержанию, составу участников и атрибутам с аналогичными обрядами народов Северного Кавказа, что наводит на мысль об общем очаге их формирования, о том, что их зарождение происходило в эпоху сложения и развития раннеземледельческого производящего хозяйства и существования прасеверокавказской этноязыковой общности.

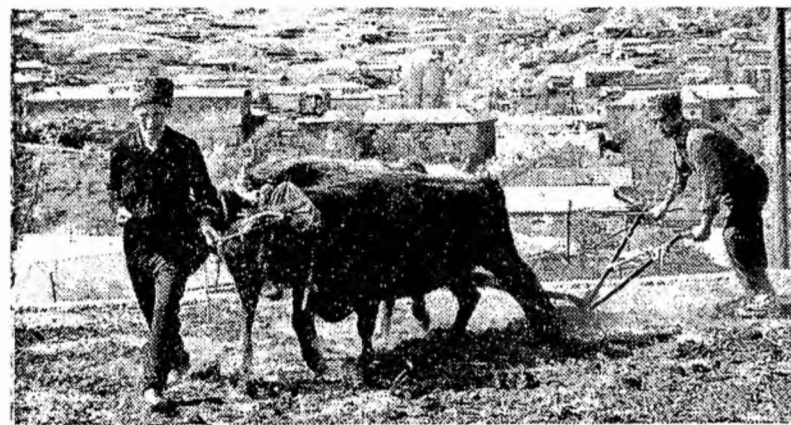
§ 3. Фигурные обрядовые хлеба

Особое место в обрядовой культуре народов Дагестана занимала кукла – «объемная имитация персонажа (мифа, сказки, жизненного мира) в игре; антропоморфный муляж; элемент театральной метафоры и философемь»¹. У дагестанцев кукла использовалась в основном в культовых целях и как детская игрушка. Дошедшие до нас из разных районов Евразии женские статуэтки позднего палеолита (40 000–10 000 гг. до н.э.), изготовленные из костей различных животных, из бивней и оленьих рогов, из камня, были, по мнению Г. Гауса, выражением культовых представлений; позднее происходил постепенный переход от использования изображений человека в культовых целях к их использованию в качестве игрушек².

Все разнообразие традиционных дагестанских кукол по своему функциональному назначению А.Г. Булатова классифицировала по двум основным группам: куклы-игрушки и куклы для ритуалов³. К ритуальным куклам она относила широко распространенные в про-

шлом условно-антропоморфные фигуры из крестообразно насаженных одна на другую палок, которые в виде «дождевых» и «солнечных кукол» были рассмотрены в предыдущем параграфе. Особую их категорию составляли куклы, используемые в календарных и семейно-бытовых обрядах. Чаще всего их пекли из теста пшеничной или, изредка, кукурузной муки. Как отмечает М.К. Мусаева, «этими куклами не играли, они были нужны на очень короткий срок для определенных манипуляций или действий, после окончания которых, в зависимости от обряда, их съедали или сжигали»¹. По мнению А.Г. Булатовой, «вкушение их символизировало приобщение к божеству плодородия»². Рассмотрим более подробно место и роль в основном хлебных кукол в обрядовой культуре народов Дагестана.

Как и у других народов Кавказа и мира, в дни некоторых календарных (праздник весны, праздник первой борозды), религиозных (*Ураза-байрам*, *Курбан-байрам*) праздников, семейно-бытовых обрядов (свадьба, укладывание ребенка в люльку, обрезание) и реже – в повседневной жизни, дагестанцы готовили особые фигурные обрядовые хлеба зооморфной, антропоморфной и иной формы.



Проведение первой борозды. Сел. Куппа Левашинский район (даргинцы-цудахарцы). 1998 г.

¹ Исупов К.Г. Кукла // Культурология: Энциклопедия / Гл. ред. С.Я. Левит. В 2-х т. М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. Т.1. С. 1041.

² См.: Гаус Г. Игрушки // Материальная культура: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Наука, 1989. Вып. 3. С.62.

³ См.: Булатова А.Г. Традиционные куклы народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1993 г.: Краткое содержание докладов. СПб., 1994. С.55.

¹ Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана... С. 211.

² Булатова А.Г. Традиционные куклы народов Дагестана. С.56.

Главным (основным) календарным праздником у всех дагестанских народов был праздник начала весны или праздник первой борозды. Структурно (композиционно), как правильно подметил Г.Ф. Чурсин, праздник сложился из двух разнородных элементов: 1) обрядовой запашки и 2) состязаний, игр и увеселений¹. Главный акт праздника заключался в проведении борозды. После проведения первой борозды начинался второй этап праздника – игры и состязания: скачки, бег, метание камня, поднятие тяжестей, борьба, прыжки в длину, а также бои быков, баранов, петухов, собак. Так же, как и другие народы Дагестана, в дни этого и других общественно-бытовых и семейно-бытовых праздников и обрядов аварцы пекли разной формы и содержания фигурные обрядовые хлеба. На это указывал известный кавказовед Г.Ф. Чурсин, который писал: «День наступления весны отмечается у аваров приготовлением для детей обрядовых хлебцев – в виде человеческих фигур или фигур различных животных – барана, лошади, петушка и проч.»². Пекли обрядовые хлеба не только во время календарных праздников, но даже на мусульманские праздники, что также отмечал Г.Ф. Чурсин: «В день байрама (в месяце рамазан) хозяйки пекут небольшие хлебцы в форме различных животных – быков, лошадей, баранов, петушков, а также в виде человеческих фигурок (обыкновенно с руками, упертыми в бока) и дают мальчикам, приходящим с поздравлениями (Чох, Гочоб). В других местах (Гидатль) такие фигурные обрядовые хлебцы пекут в день «запряжки быков» и раздают своим детям»³.

Наиболее популярным обрядовым печеным изделием у аварцев была, являющаяся, на наш взгляд, персонификацией божества, хлебная кукла – *ясикло* («кукла»)⁴, которую дарили в основном детям. На это обратил внимание М.А. Агларов. Он пишет: «Для детей к праздникам пекли хлебцы в виде человеческих фигурок – *ясикло*, что переводится с аварского как «девушка, женщина». У багулов существовало даже имя собственное *ясикло* – Сагибат»⁵.

Помимо хлебных кукол у аварцев имелись и другие виды фигурных обрядовых хлебов, на что также указывает М.А. Агларов:

¹ Чурсин Г.Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана. С.45.

² Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. С.63.

³ Там же. С.76.

⁴ Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А. Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев. С.366.

⁵ Агларов М.А. Пища // Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С.283.

Из ритуальных хлебов необходимо отметить хлеб *гор*, испеченный в виде большого калача из пресного теста, начиненный черными богами (андаляльцы с. Ругуджа), вареными яйцами (андийцы с. Зило). Его вручали победителю соревнований праздника первой борозды. Такие же хлебы, но меньшего размера, вешали на рога быков первой запряжки. Пекли хлеба-баранки и в качестве подарка родственникам засватанной девушки (с. Ругуджа)¹.

Эти хлеба, украшенные яйцами и орехами, вручались победителям на скачках и других спортивных соревнованиях на празднике первой борозды и у ойсубулинцев с. Гергебиль, андалальцев с. Чох, каралальцев с. Гочоб². У бежтинцев победитель соревнований на этом празднике получал в качестве приза *шебло* – бок барана, а также ритуальный антропоморфный хлебец³.

Следует отметить, что фигурные хлеба разнообразной формы были характерны практически всем народностям аваро-андоидской этноязыковой общности. Так, например, на праздники первой борозды *Оц бай* и *Ураза-байрам*, заменивший собой какой-то прежний языческий календарный праздник, хунзахцы готовили фигурные обрядовые хлеба зооморфной (в основном в виде птиц) формы – *хланкьва* в форме птицы и *мокьокь* («куропатка») (с. Хунзах), *хланкьва* с расходящимися по обе стороны концами, выполненными в форме голов гусей (с. Обода), *хланкьва* в форме куропатки (с. Цаца), *хункьки* в виде курицы (с. Батлаич). Фигурные хлеба начиняли яйцами и грецкими орехами, а затем запекали в хлебной печи *кар*. Дарили *хланкьва* и *мокьокь* только девочкам, чем подчеркивается женский облик зооморфного аграрного божества (или божества домашнего изобилия) и суть – воспроизводство, плодородие, с которыми, по крайней мере, символически, тесно связаны все компоненты, из которых изготовлялись эти хлеба – мука, яйца, орехи⁴.

Мальчикам же во время этих праздников, помимо халвы *махь-хь* и *натлукл*, а также яиц, дарили хлеб-баранку *гор*, в который, прежде чем его испечь, также втыкали яйца и орехи. Этими баранками награждали победителей различных спортивных соревнований. Их также вешали на шею лошади, первой пришедшей к финишу на скачках, и быку, при помощи которого проводили первую борозду.

Агларов М.А. Пища. С.282-283.

Гамзатова А.Ш. Некоторые полевые материалы о празднике первой борозды у аварцев бассейна Кара-Койсу // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып.1. С.230-234.

Луговой С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы... С.181.

См.: Лаврентьева Л.С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С.35.

Аналогичный хлеб-баранку *кьярка* дарили победителю на скачках во время праздника первой борозды, а также мальчикам после обрезания и даргинцы-пудахарцы¹. Примечательно, что в с. Хунзах мальчикам после обрезания дарили хлеб *мокъокъ* с запеченным в нем яйцом.

Следует отметить, что, видимо, под влиянием ислама, налагающего запрет на изображение живых существ (хотя птицы – тоже живые существа), у хунзахцев не сохранились хлебные куклы антропоморфного облика – *ясикло*, хотя они имелись у их ближайших соседей (гидатлинцев, андалальцев, андийцев и др.). У них – кукла *ясикло* – делалась из курдюка и ее использовали в черной магии, когда хотели наслать порчу на какого-нибудь человека. С этой целью в куклу втыкали иголки и закапывали у порога жилища человека, которому желали зла².

На наш взгляд, не исключено лексическое родство между хунзахским *хланъва* (в с. Батлаич – *хлункъи*) и общедагестанским *хинкI* (по-лакски хинкал – *хункI*)⁴, если принять во внимание, что и фигурный хлеб (печеное мучное изделие), и хинкал (вареное мучное изделие) относятся к архаическим видам пищи⁵.

В число обрядовых хлебов андалальцев также входила кукла из теста – *ясикло*. В куклу втыкали орехи, изюм, а вместо глаз – абрикосовые косточки. В таком виде ее запекали в хлебной печи. Дарили куклу в день весеннего равноденствия и на праздник *Ураза-байрам* только девочкам. В с. Ругуджа несколько хлебных кукол *ясикло* входило в состав свадебных подношений, отправляемых в дом невесты в день свадьбы. Все компоненты, из которых изготавливалась кукла (хлеб, орехи, абрикосовые косточки), тесно связаны с символикой плодородия, изобилия. У андалальцев имелись и другие виды обрядовых фигурных хлебов.

Мальчиков в дни указанных выше праздников одаривали особым хлебом-баранкой кольцеобразной формы – *гор*, в который перед тем как его испечь втыкали яйца, орехи (с. Чох, Бацада), черный горох (с. Ругуджа).



Шествие родственниц жениха в дом невесты со свадебными подношениями. Сел. Чумли Кайтагский район (даргинцы). Фото С.А. Лугуева. 1970 г.

Гор замешивали на яичном белке и желтке и выпекали на каменной плите (с. Ругуджа). Аналогичный хлеб-баранку дарили победившему на скачках во время праздника первой борозды (с. Чох), его же надевали на шею лошади, первой пришедшей к финишу (с. Ругуджа). В с. Шулани *гор* навешивали на правый рог быка, при помощи которого проводили первую борозду. В с. Бацада этому фигурному обрядовому хлебу во время праздника первой борозды придавали столь большое значение, что сам праздник в этом селении называется *Оцол гор* («Вола баранка»)¹.

У гидатлинцев хлебная кукла называлась *ясакло*. Ее также дарили на праздники только девочкам. У гидатлинцев имелись и другие виды обрядовых фигурных хлебов. Так, во время праздника *Ураза-байрам*, когда ходили по гостям, было принято по количеству детей в доме, в который наносили визит, дарить фигурные хлеба в виде полумесяца – *русемекI*, обмазанные сверху халвой *бахъухъ*. Также в дни праздников для детей изготавливали фигурные хлеба в форме руки – *квер*, обмазанные сверху халвой или урбечом. Для детей из остатков теста во время печения хлеба в хлебной печи *кор* пекли хлеб в виде куропатки – *мокъокъ*. Ее насаживали и на вершину особого ри-

¹ Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-пудахарцев... С.9-10.

² Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи... С.75-76.

³ См.: Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. С.67.

⁴ См.: Османов М.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) народов Дагестана. Махачкала, 1996. С.208.

⁵ См.: Османов М.О. Печенье и вареные мучные изделия и хлебопекарные устройства в Дагестане в XIX – начале XX в. (типологические параллели и районирование) // Система питания народов Дагестана. Махачкала, 1990. С.113-119.

¹ Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С.106.



Дети у ритуального деревца.
Сел. Согратль Гунибский район
(аварцы-андалальцы).
Фото М.А. Агларова. 1996 г.

туального деревца *канакро*, изготовлявшегося на свадьбу, праздник первой борозды, а также при безвременной смерти молодого человека. На деревце навешивали сладости, яйца, яблоки, а ствол и ветви обкладывали медовым тестом. Победившего на скачках во время праздника первой борозды награждали особым хлебом-баранкой кольцеобразной формы *горро*, в который перед тем как его испечь втыкали горох¹.

Ритуальное деревце, на которое навешивали сладкие свадебные хлебцы, орехи и выкрашенные в черный цвет яйца, фигурирует и

в похоронных обрядах табасаранцев при безвременной кончине молодых юноши или девушки, не вступивших еще в брак².

Фигурные обрядовые хлеба пекли и андийские народности. Так по данным М.А. Агларова, на праздник первой борозды *унсо булгольыр* («вести быка») андийцы готовили фигурные хлеба-баранки *гимура* для того, чтобы одеть их на рога быков во время первой вспашки, а также зооморфные и антропоморфные хлебцы — *клоту* («лошадь») и *йешикфу* («кукла»)³.

Каратинцы на праздник первой борозды *уса-бухири*, на свадьбы и праздник *Ураза-байрам* также изготовляли для детей и в качестве призов для победителей в различных спортивных соревнованиях особые фигурные обрядовые хлеба — *ясикфу* («кукла»), *хланкьва* («птица»), *мокьокь* («куропатка»), *гури* («баранка»). В хлебные куклы и птицы вместо глаз вставляли черные бобы, а вовнутрь помещали сырое яйцо и в таком виде их запекали в печи. Вплоть до 1980-х гг. у каратинцев на празднике первой борозды фигурировало ритуальное деревце — *хантлх*. На него навешивали хлебные и тряпичные куклы, крашенные яйца, орехи, сладости, которые после проведения первой борозды раздавали детям.

В отличие от каратинцев, андийцев, андалальцев, гидатлинцев и др., ахвахцы в дни праздников, насколько нам известно, не изготовляли хлебных кукол. В повседневном быту из остатков теста при хлебопечении для детей делали колобки *бушина*, которые запекали в золе. Интересен изготовлявшийся ими обрядовый хлеб *рукьулъи игвара*, который выпекали на свадьбу и поминки. Для его приготовления смешивали два вида муки — кукурузную и пшеничную — в пропорции 2:1 и затем замешивали на теплой воде. Готовое тесто помещали в специальные деревянные бочки и, укутав, ставили в теплое место. Тесто должно было подняться трижды, прежде чем оно было готово к выпечке. Эти ритуальные хлеба, имевшие сладковатый привкус, выпекали на каменных или железных плитах, что свидетельствует об архаичности этого вида печеного мучного изделия¹.

Уникальным является и другой вид печеных изделий ахвахцев — *кйиликйала*. По описанию С.А. Лугуева, это был «род громадной круглой баранки-пирога, начиненного сыром и утыканного яйцами и сладостями». Этой баранкой награждали лучшего наездника на скачках и его коня, а также всех победителей спортивных соревнований на празднике первой борозды *Унча бухье / Пьелекья исо / Учехье*².

Интересно отметить, что ахвахцы Цунта-Ахваха использовали выпеченную из пшеничной муки и утыканную орехами, сухофруктами, изюмом и кусочками сахара антропоморфную «дождевую куклу» *цйцла яше* в обряде вызывания дождя. После завершения обряда эта кукла съедалась детьми³.

¹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С.72.

² См.: Алимova Б.М. Наряжение фруктового «деревца» в похоронном обряде табасаранцев (XIX — нач. XX в.) // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1982-1983 гг. Махачкала, 1984, С. 22-23.

³ Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С.193.

¹ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев. С.142.

² Лугуев С.А. Ахвахцы... С.294.

³ Лугуев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев. С. 39-40.

Таким образом, можно констатировать, что фигурные обрядовые хлеба выпекались аварцами в основном по календарным (начало весны, проведение первой борозды) и мусульманским праздникам (*Ураза-байрам*), свадьбам и во время обряда обрезания. В повседневном быту эти хлеба выпекались в основном для детей. Обрядовые хлеба у аварцев были зооморфного (птица, куропатка, гусь, курица, петушок, лошадь, баран, бык), антропоморфного (кукла *ясикло*) и иного (баранка *гор*, в виде руки, полумесяца, колобка) облика. Наиболее популярными хлебами были *мокъокъ*, *ясикло* и *гор*. По назначению эти хлеба были призами для победителей соревнований на празднике первой борозды и подарками для детей на различных праздниках. Куклу *ясикло* дарили только девочкам. Хлебец *мокъокъ* у хунзахцев дарили мальчикам после обрезания. Уникальным являлся обычай андалальцев с Ругуджа посылать в качестве подарков родственникам засватанной девушки баранки *гор* и подарка невесте в день свадьбы – кукол *ясикло*. Этот обычай, на наш взгляд, имеет аналогии в обрядовой культуре шорцев. У них духи предков *брокднер*, являющиеся покровителями домашнего очага и детей, имели антропоморфный облик. Они представляли собой упрощенные изображения человека в виде тряпичных кукол. Чаще всего они были безруки и безноги, иногда без шеи, носа, рта, но обязательно с глазами из бисера. Они имелись в каждой семье и хранились в мешке или берестяной коробке на печи или под крышкой амбара. Когда девушка покидала родительский дом, она получала их от своей матери и перевозила в дом мужа¹. Возможно, что куклы *ясикло* также являлись покровителями домашнего очага и детей. По крайней мере, при изучении роли и функций этой куклы в обрядовой культуре аварцев, такая аналогия напрашивается.

Следует отметить, что покровители домашнего очага имелись в мифологиях и других народов Северного Кавказа и мира. Например, в пантеоне адыгов им был *Жьэгупатхъ*², у абхазов – *Ажанапа*³.

Завершая изучение роли и места фигурных хлебов в праздниках и обрядах аварцев нельзя не обратить внимание на использование хлебной куклы *цлцла яше* в обряде вызывания дождя у ахвахцев Цунта-Ахваха, что наводит на мысль о том, что божество погоды в их представлениях, видимо, олицетворялось в женском облике.

¹ Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М.: Наука, 2006. С. 303.

² Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 147.

³ Джанашивили М. Абхазия и абхазцы. С. 44.

Как и у других дагестанцев, у даргинцев фигурные обрядовые хлеба выпекались в основном на праздник первой борозды, который у разных этнических групп даргинцев назывался по-разному – *хъу бяхлруме* («выход на пашню») / *хъуя булхъни* («выйти на пашню») / *хъуча къшлла* («борозда на пашне») / *къш агъни* («проведение борозды») / *хъу дерхъ* («чтобы был урожай на пашне») / *хъулла мехъ* («свадьба пашни») / *хъубуркъе* («выход плуга») и т.д.¹

Победителей соревнований на этом празднике у цудахарцев награждали пирогами *хула чутту* («большой пирог»), хлебами-баранками *къярква*. Самые большие пироги и баранки изготовлял



Хлебная кукла *начи*



Хлеб-баранка *къярква*

проводивший первую борозду «старший пахарь». «Размеры пирога и разнообразие его начинки были делом престижа не только самого «старшего пахаря», но и общества в целом. Например, в с. Хаджалмахи в пирог диаметром до 1 метра и высотой 0,5 м клали сотни яиц, мясо, курдюк, колбасу, изюм и прочее»². Такой пирог видел здесь в 1901 г. И.И. Пантохов, писавший: «Как приз, более зажиточными готовится громадный, диаметром в аршин, начиненный мясом, изюмом, изюмом пирог»³. Другой приз – *къярква* – представлял собой хлеб кольцеобразной формы большого размера, в который прежде чем запечь в хлебной печи втыкали несколько сырых яиц, орехи, го-

¹ Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев... С.6.

² Аджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. С.55.

³ Пантохов И.И. Современные лезгины // Кавказ. 1901, № 233.

рох. Им награждали победителей соревнований, а также надевали на шею быкам, при помощи которых проводили борозду, и лошади первой пришедшей на скачках к финишу. По мнению М.О. Османова, пироги и баранки несли большую символическую нагрузку. Во-первых, они имели форму солярных знаков, что связано с культом солнца. Во-вторых, вкушая кусочки хлеба, умилостивляли солнце и приобщались к таинству воспроизводства, к духу (божеству) хлеба¹. Баранки *кьяркава* (если принять во внимание их форму, исходный материал и имеющую ясную семантику плодородия начинку) можно рассматривать и в качестве символа женского начала. Их дарили и мальчикам после проведения обряда обрезания («суннат»)².

В некоторых цудахарских селениях (Аметерк и др.) после обрезания мальчикам дарили наряду с *кьяркава* хлебцы другой формы – *ссуикъа*. Хлеб был толщиной в три пальца и удлиненной, в виде початка кукурузы, формы. Его начиняли двумя яйцами, орехами и абрикосовыми косточками. В верхней части хлебец имел два налета, которые расходились в стороны наподобие бараньих рогов. И форма, и начинка хлебцов имела довольно прозрачную семантику мужского производящего начала³.

У харбукцев, как и у хузахцев, мальчикам после обрезания женщины-родственницы приносили в подарок особые зооморфные хлеба *къахъба* («куропатка»), начиненные яйцами. Для быстрого выздоровления ребенка проводили специальный обряд: пропускали между его ног баранку *хлурегари*, а также скатывали ее с его головы⁴.

У кайтагцев фигурные хлеба *къакъба* в виде куропатки с запеченными внутри яйцами и смазанные снаружи яичным желтком, были гостевыми и праздничными хлебами. Их готовили на праздники и в качестве подарков для детей, когда отправлялись в гости. Пекли еще и фигурные хлеба треугольной формы из кукурузной муки. На них указательным пальцем наносили разнообразные узоры и знаки (птицу, кисть руки, человеческую фигуру и т.д.). Для детей пекли и маленькие хлебцы *хунъери* с вдавленными или налитыми в центр ядами⁵.

¹ Любезное сообщение доктора исторических наук М.О. Османова (1930-2007 гг.).

² Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев... С.9-10.

³ Омаров Ш.И. Праздничные хлебцы даргинцев-цудахарцев в конце XIX – начале XX в. // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 2000. Вып.3. С.239.

⁴ Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: История и культура. С.257.

⁵ Алимова Б.М. Кайтаги... С.131.



Дети с призом – куклой *начи*. Сел. Куппа. 1998 г.



Старики с призами – баранками *кьяркава*. Сел. Куппа. 1998 г.



Женщины с призами – баранками *хлурегари*. Сел. Гапшима Акушинский район (даргинцы-акушинцы). Фото Г.И.Исмаилова, 2000 г.

В ряде селений (например, Харбук) на празднике первой борозды встречался более архаичный приз – кукла, изображающая девушку. Глаза ее делали из серебряных монет, зубы – из фасоли. Голову утыкали несколькими прутьями (вероятно, вначале это были соломянки). Несли перед толпой на вытянутых руках. Возможно, в этом сказывался пережиток древнего представления о том, что у пашни, хлеба имеется дух, хозяин, и он должен быть женского рода, ибо только женщина обладает способностью воспроизводства. Поэтому первобытные земледельцы стремились умилостивить этого духа, чтобы он позволил зерну воспроизвести зерно. Разделение куклы между многими людьми должно было приобщить их к таинству воспроизводства, дать им силу, заключающуюся в духе хлеба¹.

Более подробную информацию о хлебной кукле, изображавшей девушку, у харбукцев, приводят Х.А. Юсупов и М.А. Муталимов. Они пишут: «На праздник первой борозды *Къел агъни* харбукские женщины выпекали обрядовую «Куклу борозды» – *Къелла няча* в виде девушки в натуральную величину. Все части тела куклы пекли отдельно, а потом их соединяли при помощи палочек. Глаза куклы делались из серебряных монет, а зубы – из фасоли. Груды украшались яйцами. Вместе с куклой пекли и баранки – *хлурегари*. Их также вешали на рога быков. Перед началом проведения ритуальной борозды одну большую баранку скатывали с горки. Ее ловили дети и делили между собой. Победитель мужских состязаний в беге получал в качестве приза наиболее почетную часть «тела» хлебной куклы – голову. Его награждали и почетным титулом – «Нячала бекI асибил» («Взявший голову куклы»). Призами для победивших в соревнованиях девушек были маленькие куклы из хлеба»².

Такими хлебными куклами *начи* вплоть до 1940-х гг. награждали и женщин цудахарских селений. В куклу втыкали яйцо, орехи, а вместо глаз – фасолины. В послевоенное время их стали вручать и девочкам – победительницам в беге, которых также стали привлекать к участию в празднестве. В повседневной жизни куклы *начи* дарили только девочкам, чем подчеркивали женский облик персонафицируемого божества и суть – воспроизводство, плодородие³.

Кукла *начи* использовалась у цудахарцев не только в качестве приза женщинам на соревнованиях праздника первой борозды и подарка девочкам в повседневной жизни, но и в магических целях, когда хотели наслать порчу на человека, к которому испытывали неприязнь. Как и хунзахцы, цудахарцы в этом случае изготавливали ее из бараньего курдюка. В нее втыкали гвозди и иголки. Затем ее обрачивали материей, взятой от одежды человека, на которого хотели наслать порчу. Куклу замазывали в стену над дверным косяком или закапывали у порога, через который переступал человек, которому желали зла. По поверью, если начинали ржаветь иголки – человек заболел, а если гвоздь – умирал⁴. Кукла, вырезанная из курдюка, использовалась в злой магии для насыщения порчи и у лакцев⁵. У кумыков утыканный иголками курдюк закапывали во дворе того человека, на которого хотели наслать болезнь. По мере того, как курдюк высыхал, этот человек должен был чахнуть от болезни⁶. Вайнахи также использовали в колдовстве, черной магии *холбач* – застарелый кусок курдюка или мяса, тряпичную куклу, проткнутую иголкой и гвоздями⁷. У андалальцев широко практиковался обычай прятать у порога дома своего недоброжелателя тряпичную куклу, которой предварительно давали имя этого человека. Куклу протыкали острыми металлическими предметами – гвоздями и иголками⁸. Аналогичные приемы, связанные с использованием кукол, вырезанных из бараньего курдюка, или тряпичных кукол, для нанесения вреда человеку, к которому испытывали неприязнь, зафиксированы и у других народов Дагестана⁹. Использование кукол в черной магии практиковалось и у других народов мира⁷. Например, у русских плотники или печники, желавшие навредить хозяевам, делали из щепок и тряпок куклу и клали ее под главную балку или передний угол дома. Таким способом «напускали *Кикимору*» – домашний злой дух женского пола, которую иногда считали женой домового⁸. В английской черной магии для колдовских манипуляций и нанесения вреда использовали глиняные фигурки людей⁹.

¹ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С.242.

² См.: Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды у лакцев... Л.24.

³ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 154.

⁴ Мадаева З.А. Магия в системе религиозных верований вайнахов... С. 99, 103.

⁵ Алигаджиева З.А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов... Л. 173.

⁶ См.: Гаджиев Г.А. Верования и обряды... С. 41.

⁷ См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С. 22-23.

⁸ Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 209.

⁹ Энциклопедия суеверий. С. 461.

¹ Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пашаева А.Г. Материальная культура даргинцев. С.56.

² Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукуцы: история и культура. С.242-243.

³ Сефербеков Р.И., Мусаев Ш.Г. Боги и демоны даргинцев-цудахарцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С.114-115.

Обрядовый хлеб в форме куклы выпекали и акушинцы. Так, «в с. Бутри призом для соревнующихся в беге в празднике первой борозды был овальной формы хлеб *кьяна* («кукла») размером более полуметра: верхняя ее часть, считавшаяся лицом, украшалась серебряной монетой, в «шейной» части хлеб повязывался платком. Как видно из полевой информации, этот хлеб имел воображаемую условно антропоморфную форму и, вероятно, сохранил в своем облике самую первую ступень антропоморфизации духа пашни. Проявлением следующей ступени этого процесса может служить, вероятно, форма хлеба *гулуча*, выполнявшего ту же функцию в с. Мекеги и соседних с ним селениях. Это также большого размера овальный хлеб, но имеющий в верхней части «плечевые» выступы, иногда нижняя его часть тоже имела выступы, направленные вниз – «ноги». В *гулуча* еще нет «головы», нет и четкого оформления конечностей, как у харбукского *нача*, но уже есть намек на это»¹.

Как отмечала А.Г. Булатова, в некоторых даргинских селениях (Мекеги, Верхнее Лабко) на праздник первой борозды наряду с калачами в качестве призового хлеба готовили *гулуча*, имевший антропоморфную форму, но без головы, или *нача* (Харбук) – хлебную куклу. В тех селениях, где в качестве призов фигурировали разные виды хлебов, более почетным призом считался антропоморфный *гулуча*².

По данным З.Б. Рамазановой, даргинцы пекли ритуальные хлеба и других форм: «иногда с начинкой, иногда украшенные яйцами. Для мальчиков пекли хлеб треугольной формы – *чутту кьяча*, для девочек *нача* в виде человеческой фигуры. Вместо глаз эта кукла имела вареные яйца в скорлупе. Иногда пекли хлеб в виде лошадки. На эти хлебцы накладывали халву «бакъукъ» и другие сладости и давали детям. Пекли для детей и хлебцы в виде куропатки – *кьякьба* с яйцами, запеченными внутри и смазанные снаружи яйцом»³.

У ряда народов Дагестана (даргинцы, табасаранцы, рутулцы и др.) в прошлом существовала игра «подбросить пирог»⁴. По данным М.А. Дибирова, в даргинских селениях Кассагумахи и Карбучимахи

соседям подбрасывали не пирог, а огромную куклу, испеченную из муки»⁵.

Подводя итог вышеприведенному материалу, можно сделать вывод, что фигурные обрядовые хлеба выпекались даргинцами в основном на праздник первой борозды, где они служили призами для победителей в различных соревнованиях. Этими призами у цудахарцев были баранки *кьярква* для мужчин и куклы *начи* для женщин и девочек, у харбукцев – «кукла борозды» *кьялла няча* – для мужчин, баранки *хлурегари* – для детей и маленькие хлебные куклы *нача* – для девушек, у акушинцев – кукла *кьяна*, у мекегинцев и лабкомахинцев – кукла *гулуча*. У цудахарцев куклу *начи* дарили только девочкам и в повседневном быту. Подарком мальчику после обряда обрезания у цудахарцев была баранка *кьярква* и хлебец *ссулкъа*, у харбукцев – зооморфный хлеб *кьякьба* и баранка *хлурегари*. На праздники, при хождении в гости и в повседневной жизни для детей пекли хлебцы треугольной формы – *чутту кьяча*, в виде куропатки – *кьякьба*, лошадки и др.

Как и у других народов Дагестана, наиболее популярными календарными праздниками лакцев были праздник начала весны *интти хху* и праздник первой борозды, на которые выпекались обрядовые хлеба. Особенно популярным хлебом этих праздников был *бартта*. Насколько нам известно, наиболее раннее упоминание об этом ритуальном хлебе, относящееся к 40-м годам XX в., встречается у Л.Б. Панек. Она писала: «В начале весны и во время первого вывоза плуга в поле, для детей пекут особые хлебцы *бартта*, которые изображают человеческую фигуру или имеют крестообразную форму. Этот хлеб украшается воткнутыми в него орехами, сухими фруктами или яйцами»⁶.

О том, что в Лакии к празднику первой борозды пекли *бартта* огромных размеров, украшенную яйцами и орехами, и служившей призом для победителя скачек, сообщает и З.Б. Рамазанова⁷. На то, что у лакцев в первый день весны выпекли специальный ритуальный хлеб *бартта* фаллической и зооморфной формы, начиненный орехами, финиками, изюмом, яйцами и мясом, указывает Х.М. Халилов⁸. Наиболее полную и подробную информацию о фигурных обрядовых

¹ Булатов А.О. Ритуальная символика некоторых хлебных изделий... С.104.

² Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.183.

³ Рамазанова З.Б. Пища народов Нагорного Дагестана в XIX – начале XX в.: (Классификация форм и анализ факторов сложения и развития). Махачкала, 2003. С.62.

⁴ См.: Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура... С.8; Магомедов Р.М. Легенды и факты с Дагестана... С.179-180; Булатова А.Г. О некоторых семейных и общесельских обрядах... С.91; Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. С.109-111.

См.: Дибиров М. Дагестанская народная физическая культура: Опыт историко-этнографического исследования. Махачкала, 1975. С.37.

Панек Л.Б. Лаки. С.14.

См.: Рамазанова З.Б. Пища народов Нагорного Дагестана... С.63, 119.

См.: Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев. С.15-16.

хлебах лакцев дала А.Г. Булатова. Она отмечала, что к празднику начала весны принято было печь хлебы особой формы. «Лакцы пекли к этому дню *барта* и *гьивх ририу ччатриу* (хлебцы с орехами), которые в другое время не готовились. Хлебы эти выпекались из сдобного теста, приготовленного на молоке и яйцах, украшались орехами, финиками, изюмом. Кумухцы и жители близлежащих селений делали *барта* зооморфной формы: верхняя часть овальной лепешки из теста разрезалась посередине и наподобие бараньих рогов закручивалась в стороны; с помощью фиников, изюма, кураги лицевой стороне хлеба, смазанной при выпечке яйцом, придавали сходство с мордой животного. *Барта* могли иметь и антропоморфные очертания: делались руки, ноги, голова, туловище, в область живота вставлялось яйцо. Пекли из сдобного теста хлебцы, изображавшие в профиль птиц (*къахъну* – «куропатка»), животных»¹.

Барта могла иметь и форму длинного овального хлеба с вдавленным в центр яйцом; после выпечки этот хлеб дополнялся по верхнему краю украшением из вареных окрашенных в красный цвет яиц, яблоч, которые укреплялись на прутьях, воткнутых в край *барта*. Иногда такие хлебы имели на лицевой стороне вдавленное изображение правой руки человека, символизировавшее, вероятно, его производственную деятельность². Как отмечала А.Г. Булатова, хлебы *барта* (*абарта*) были столь обязательной принадлежностью праздника весны, что в народе ночь весеннего равноденствия называлась *бартрап ху* («ночь *барта*»); во многих случаях и костер, разжигавшийся в эту ночь, называли *барта*³.

Что касается этимологии слова *барта*, то со ссылкой на любезное сообщение известного дагестанского лингвиста Н.С. Джидалаева, А.Г. Булатова указывала, что оно (*barta*) по-пехлеви означает «девушка, девочка»⁴.

Во время праздника начала весны для детей пекли и небольшого размера хлебцы – *цукъри* с запеченным в них яйцом, имевшие иногда форму птичьего сылуэта⁵. Эти хлебцы выпекались и при проведении некоторых семейно-бытовых обрядов. Например, лакцы с

Цовкра во время проведения обряда укладывания ребенка в люльку предварительно выпекали 20-30 хлебцев *цукъри* антропоморфной формы. Их клал в люльку и каждый из детей родственников и соседей, присутствовавших при этом обряде, по очереди брал для себя хлебец со словами: «Твой хлебец мне, мой сон тебе»¹. Такого рода хлебцы имелись и у цудахарцев. У них, если ребенок не засыпал, то для умилостивления духов, не дающих заснуть ребенку, его мать или близкая родственница пекла хлебцы *бусбуссе* («сонники») в виде двух небольших восьмерок, которые клали у изголовья малыша².

Фигурные обрядовые хлеба выпекались и балхарцами – этнической группой лакцев, проживающей в этноконтактной зоне с даргинцами-акушинцами. Для угощения детей, особенно в праздничные дни, балхарки готовили из пшеничной муки колобки. Назывались они *цухъри* (ед.ч. *цуша* – «медведь», хотя зооморфный вид им не придавался). Это были нашпигованные орехом и изюмом небольшие шарики пшеничного теста, зажаренные в жире или в масле. Для детей же к весеннему празднику готовились антропоморфные и зооморфные коржи *барти* из пресного теста, утыканые очищенными орехами, изюмом, кусочками сахара. Специально к этим дням пеклись и большие баранки, гоже утыканые орехами, сахаром и вареными яйцами, – *къун-барта*, которые навешивались на рога быков при ритуальной вспашке, а также служили призами для победителей в соревнованиях, в скачках, беге, борьбе, метании камней и др.³

Итак, основным обрядовым хлебом, выпекавшимся как подарок для детей на праздник весны и как приз для победителей спортивных соревнований на праздник первой борозды у лакцев был зоо- (куропатка *къахъну*, птицы и животные), антропоморфной и иной (крестообразной, фаллической) формы хлебец *барта*. Популярными у аварцев и даргинцев баранки, зафиксированы лишь на празднике первой борозды у балхарцев, живущих в иноэтническом окружении даргинцев-акушинцев. Учитывая присущий подобного рода этническим группам консерватизм в компонентах бытовой культуры⁴, можно предположить, что в прошлом баранки *къун-барта*, вытесненные хлебом *барта*, были присущи всем лакцам. В отношении

¹ Булатова А.Г. Лакцы... С.303; см. также: Она же. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.162.

² Булатова А.Г. Лакцы. С.305.

³ Булатова А.Г. Пища в традиционных праздниках и обрядах народов горного Дагестана (XIX – нач. XX в.) // Система питания народов Дагестана (XIX-XX вв.). Махачкала, 1990. С.70.

⁴ См.: Булатова А.Г. Лакцы... С.327.

⁵ Булатова А.Г. Пища в традиционных праздниках и обрядах... С.70.

¹ Рамазанова С.К. Цовкра I. С.155.

² Смаров Ш.И. Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев... Л.164.

³ Луговой С.А. Балхарцы. XIX – начало XX в.: Этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С.98.

⁴ См.: Смирнова Т.Б. Обычай венчания покойников у немцев Сибири // ЭО. 2008. №5. С. 142.

выпекаемых балхарцами для детей колобков *ирхьри* (ед.ч. *иуша* – «медведь») можно предположить, что первоначально в прошлом они имели именно зооморфный вид, утраченный с принятием ислама. Примечательно, сопровождаемый дарением обрядовых хлебов лакский обряд укладывания ребенка в люльку, не имеющий, насколько нам известно, аналогов в Дагестане.

Подводя итог примерам относительно многочисленных обрядовых хлебов зоо- и антропоморфной формы, фигурировавших в особенности на главном празднике народностей Горного Дагестана – празднике первой борозды, нужно отметить, что, вероятно, именно в этих зоо- и антропоморфных ипостасях, как это подчеркивалось выше, ими олицетворялся дух (хозяин) пашни, хлебного поля. То, что у земледельческих народов дух хлеба выступал в зоо- и антропоморфной форме отмечал и Д.Д. Фрзэр¹. Следует отметить, что подобные олицетворения имели место, например, в аграрной обрядности западноевропейских народов. У итальянцев, французов, бельгийцев, голландцев, немцев, австрийцев, швейцарцев и англичан дух хлебного поля, воплощенный в последнем снопе, мыслился в облике куклы из колосьев, «жатвенного зайца», «волка», «собаки», «кошки», «петуха», «перепелки», «кобыль», «старухи», «девушки» и т.п.²

Сведения о зоо- и антропоморфных хлебах народностей Южного Дагестана крайне скудны. Вероятно, ограниченность их в основном сферой детской обрядности или даже полное отсутствие на праздниках (включая и праздник начала весны) и свадьбах можно объяснить влиянием культуры Сасанидского Ирана, вытеснявшей из этого региона более древний праздник первой борозды, функции которого целиком переместились на *Навруз*³.

Что касается наличия таких хлебов у наиболее крупного этноса этого региона – лезгин, то, по данным Ф.А. Бадалова, на весенний праздник *Яран сувар* они готовили ритуальные хлебцы-булочки в

виде кукол *нини* антропоморфного облика «обязательно с заметными кистями рук и ног, с головкой»¹.

Необходимо отметить, что у табасаранцев почти не изготавливались широко представленные у других дагестанских народов фигурные хлеба. По словам информаторов, это обстоятельство объясняется запретом ислама на изображение чего-либо, «однажды уже сотворенного Аллахом». Все же, по имеющейся у нас информации, в сс. Яргиль и Заан Ярак раньше вроде бы выпекались хлебцы, напоминающие по форме звезды, месяц, а в с. Аркит – баранки-*бьях* с разведенными концами для детей².

Тем не менее, и у табасаранцев изготавливались куклы для детей, правда, из других исходных материалов. Так, на празднике сбора съедобных трав (щавель и черемша), который проходил ежегодно, в мае, на горе *Сулан сув* близ сс. Атрик и Хурсатиль, взрослые изготавливали из черемши для детей подобие кукол – *швурарин жаскул* («кукла из черемши»). Она была величиной с ладонь, вместо головы устанавливали полевой цветок³. Эта кукла, по-видимому, являлась олицетворением божества растительности (съедобных трав)⁴. Косвенным доводом тому, что в прошлом, до принятия ислама, у табасаранцев, возможно, были антропоморфные хлебные куклы служит, на мой взгляд, наличие у них довольно популярного и имеющего исключительно оригинальную композицию ворсового ковра, называемого *Донсакул* («Кукла») ⁵.

Интересно отметить, что куклы из материалов, имевших растительное происхождение, имелись и у других народов Дагестана. Так, например, такой персонаж присутствовал и в лакской мифологии, где «божество растительного мира *Махшул* (*Гьуми, Мегьа*) изображалось в виде корня растения, формой напоминающей человека»⁶. В ритуал праздника весны у лакцев входили и обрядовые гадания девушек. За несколько дней до праздника каждая девочка-лачка западала для себя корни травы дурмана (*турлан*), которые имели форму неловческой фигуры⁷. У ботлихцев также бытовала вера в «траву, исполняющую желание» (*малъльраб гьабубеб хер*). Примечательно,

¹ См.: Фрзэр Д.Д. Золотая ветвь... С. 548.

² См.: Красновская Н.А. Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 14; Покровская Л.В. Народы Франции // Там же. С. 28-29; Решина М.И. Народы Бельгии и Нидерландов // Там же. С. 61-62; Гроздова И.Н. Народы Британских островов // Там же. С. 85-86; Филимонова Т.Д. Немцы // Там же. С. 132-133; Листова Н.М. Австрийцы // Там же. С. 148; Она же. Народы Швейцарии // Там же. С. 157-158.

³ См.: Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана... С. 18.

¹ Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин... С. 160.

² Булатов Б.Б., Гашимов М.Ф., Сефербеков Р.И. Быт и культура табасаранцев... С.125. Там же. С.216-217.

³ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С.15.

⁴ Дебиров П.М. Ковры Дагестана: традиционное и современное искусство ковроткачества. Махачкала, 2006. С. 69.

⁵ Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев. С.70.

⁶ Булатова А.Г. Лакцы... С.306.

что корень этой травы по своей форме напоминал женщину или мужчину, которых воспринимали как покровителей растений. По народному верованию, женщина, желающая насладиться болезнью на соперниц или обидчиц, направлялась в полночь в лес нагая, с распущенными волосами, чтобы найти корень этой травы. При выкапывании корня травы перед ней должна была предстать ослепительной красоты нагая женщина (видимо, покровительница растений). Только при этом условии корень травы будто бы мог обладать магической силой¹.

Корням растений, имевшим антропоморфный облик, придавали магические функции и другие народы мира. В частности, в фольклоре различных народов мира особые свойства придавались корню мандрагоры – чудесному растению, будто бы обладавшему сверхъестественными свойствами и схожему очертаниями с нижней частью человеческого тела².

Известно, что детские и женские обряды, а также народная медицина обладают особым консерватизмом. В этой связи подтверждением тезиса о существовании в прошлом у табасаранцев хлебных кукол может служить, используемая в обряде передачи болезни, кукла из теста, называемая у жителей сс. Аркит и Татиль *Бедель*. При долгой и продолжительной болезни ребенка женщины выпекали эту куклу и с плачем и причитаниями хоронили на перекрестке трех дорог, приговаривая: «Пусть болезнь с куклой уйдет в землю»³. Похороны болезни, олицетворяемой в образе куклы из теста, на перекрестке трех дорог не случайны. Известно, что перекресток – «место встречи времени и пространства; магическое и опасное место, где встречаются демоны и ведьмы. Самоубийц, вампиров и злодеев хоронили на перекрестке, чтобы они заблудились и не смогли вернуться для преследования живых»⁴.

Следует отметить, что приведенный пример из магической обрядности табасаранцев имеет широкие аналогии у других народов Дагестана и мира, что отмечал Д. Фрззер: «Нередко чучела используются как средства предупреждения и предотвращения болезней». У ботлихцев в случае, когда какой-либо человек заболел от того, что его якобы «ударил» *джисинны*, для их умилостивления дети и

женщины оставляли им «подарки» – остатки пищи, кости, тряпичные куклы (муж и жена), которые, вероятно, служили местителями болезни либо символически замещали людей¹. Аналогичный способ передачи болезни в человеческое изображение бытовал у дидойцев. У них в случае болезни человека «знахарь делал из тряпок две куклы – мужчину и женщину и вешал их на ветвистую палку. На нее же вешали хлеб и сыр. Затем палку с этими предметами относили в «каул духов», находившемся на некотором расстоянии от с. Кидеро»².

У чувашей для предотвращения смерти детей существовал обряд мнимых похорон. При рождении малыша, рядом с ним клали антропоморфную куклу из теста, одетую в рубашонку, и тут же забирали новорожденного с этого места. Мать ребенка подходила к кукле с плачем. Куклу клали в гроб и бросали в овраг по дороге на кладбище³. У чувашей же имелись представления о духах болезни *Ийе*, поражающих людей и скот. Жертвенными дарами для *Ийе* являлись фигурки из теста в форме человека, лошади, коровы, теленка, птиц и зверей⁴.

Схожие обряды и верования бытовали и у удмуртов. У них, чтобы избавиться от болезни, изготовляли куклы с соблюдением установленных правил, затем проводили ритуальную церемонию, в процессе которой их зарывали в землю в определенном месте. В соответствии с логикой традиционного мышления куклы символизировали саму болезнь, ее душу, поэтому после ритуального погребения болезни/ее души наступало выздоровление больного⁵.

Шорцы связывали болезнь и смерть грудных детей со злым божеством *Кара-Умай*. Если в семье болели и умирали дети, мать обращалась за помощью к шаману. Он заставлял женщину тайно ото всех свернуть из тряпок куклу, имитирующую младенца. По совету шамана женщина бросала в реку колыбель, чтобы вместе с ней ушла вниз по течению реки, в царство мертвых, и *Кара-Умай*⁶. Олицетворяли болезнь и многие другие народы – например, русские, хакасы, нганасаны и др.⁷

¹ Алимova Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы... С. 175-177.

² Магомедов Д.М. Культура дидойцев... Л. 25.

³ Салмин А.К. Система религии чувашей. С. 201.

⁴ Там же. С.471.

⁵ Чупова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции.

⁶ Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С. 207.

⁷ Тюркские народы Сибири. С. 304.

Энциклопедия сверхъестественных существ, С. 255; Попов А.А. Нганасаны: Социальное устройство и верования. С. 63; Тюркские народы Сибири. С. 612.

¹ Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев. С.30.

² Энциклопедия сверхъестественных существ. С. 270.

³ Булатов Б.Б., Гашимов М.Ф., Сефербеков Р.И. Быт и культура табасаранцев... С. 169.

⁴ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 241.

⁵ Фрззер Д.Д. Золотая ветвь... С. 546.

Возвращаясь к фигурным обрядовым хлебам, отметим, что у рутульцев, как и у табасаранцев, отсутствовали хлебные куклы. Однако, как и у аварцев, даргинцев и лакцев, у них выпекались зооморфные хлеба. Так, по сведениям Г.М.-С. Мусаева, рутульцы пекли для детей оригинальный вид хлеба – *гълудидей*. Из теста делали фигурку куропатки («гълуд»), внутрь которой помещали куриное яйцо и запекали¹.

Агулы также выпекали для детей фигурные хлебцы – *кулумбай*, *гъаллавай* («калач»). Для них же из пресного теста готовились хлебцы *бьялекетай* треугольной формы, залитые халвой. В дни праздников для детей пекли небольшие пироги в форме ватрушек – *уьк*. Края небольшой лепешки из пресной муки немного приподнимали и пекли в печи до готовности. Вынув из печи, наливали туда яйцо и снова сажали в печь².

У цахуров на праздник *Навруз* в каждом доме готовили хлебные лепешки из сдобного теста, украшенные яйцами и орехами и называвшиеся *иттунагни* (наподобие лакских *барта*), печенье из сладкого теста в форме двух спаренных, обращенных в противоположные стороны спиралей – *ширни*, небольшое ромбовидной формы печенье с начинкой из сыра – *кьуц*, *Кетгул*, слоеный хлеб – *фаселли*³.

Таким образом, можно отметить сравнительную малочисленность фигурных обрядовых печений у народностей Южного Дагестана. Это объясняется, вероятно, влиянием рано распространившейся здесь мусульманской религии.

У населяющих в основном равнину тюркоязычных народов Дагестана, как и у горцев, отмечено сравнительное многообразие фигурных обрядовых хлебов, что, несмотря на языковое различие, может служить косвенным подтверждением единой этногенетической природы дагестанцев. Так, по данным С.Ш. Гаджиевой, «почти во всех домах южных кумыков (сс. Башлы, Утамыш, Алхаджакент и др.) было принято готовить к новому году *янги йьил* обрядовые фигурные печеня антропоморфной формы – *урчукъан* – напоминающие человеческую фигуру или зооморфной формы, в виде барана – *ирк* с закрученными рогами, куропатки – *къанкъа* (с яйцом внутри). Фигурный хлебец *урчукъан* некоторые оставляли до следующего новогоднего праздника, повесив на стену. Этим, вероят-

¹ Мусаев Г.М.-С. Рутулы... С.187.

² Булатова А.Г., Исламгагомедов А.И., Мазанав Ш.А. Агулы... С. 111-113.

³ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.156-157.

но, выражалось пожелание и надежда жить из года в год в достатке. Кроме того, кумыки в этом хлебе видели лечебные свойства: его давали больному, размочив в супе»¹. Южные кумыки готовили и разнообразные калачики с халвой внутри и без халвы, а также специальные калачики треугольной формы – *чика* из кукурузной муки. Маджалисские кумыки из теста вырезали калачики в форме весенних цветов, бабочек, птичек².

Интересно отметить, что у кумыков хлебная кукла *къакъый* (у южных кумыков она называлась *урчукъан*), как и у ахвахцев Цунта-Ахваха, использовалась и в обряде вызывания дождя³.

Обрядовые хлеба выпекались и другими тюркоязычными народами. Так, на новогодний праздник *Навруз/Новруз*, который еще назывался *багъар байрами* («весенний праздник») дагестанские азербайджанцы пекли для детей обрядовые калачи треугольной формы, а также в виде куропатки, человеческой фигурки и т.д.⁴ У азербайджанцев Табасарана в качестве подарков для детей на праздники *Навруз-байрам* и *Курбан-байрам*, а также на свадьбы выпекали фигурные обрядовые хлеба – *гугал* (с. Арак) или *кукал* (с. Зиль) антропоморфного (с. Зиль) или зооморфного (заяц, голубь, петух) (сс. Арак, Зиль) облика. Их замешивали на яйце, молоке и топленом масле, а прежде чем запечь в печи в тесто втыкали орехи. На *Навруз-байрам* и свадьбы пекли и другие виды ритуальных хлебов – *иура* и *кюльче*, которые символизировали солнце. Они были слоенными и также замешивались на яйце и топленом масле; сверху хлеба обмазывались яичным желтком⁵.

Как отмечала С.Ш. Гаджиева, терекеменцы в новогодний праздник прохода зимы и встречи весны пекли для детей обрядовые булочки треугольной формы, бублики, булочки в виде куропатки, человеческой фигуры и т.д.⁶

Таким образом, можно сделать вывод, что фигурные обрядовые хлеба зоо-, антропоморфной и иной формы выпекались тюркоязычными народами Дагестана в календарный праздник начала весны, мусульманские праздники *Ураза-байрам* и *Курбан-байрам*,

¹ Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С.61.

² Алимова Б.М. Этнокультурные взаимодействия в материальной культуре южных кумыков и дагестанских азербайджанцев (XIX-XX вв.). Махачкала, 2007. С.233.

³ См.: Гаджиева С.Ш. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. Кн. 2. С.402-403.

⁴ Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы... С.87-88.

⁵ Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана. С.99.

⁶ Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекеменцы... С.202.

а также на свадьбы. Как и у народов Горного Дагестана, наиболее распространенными хлебами у тюркоязычных народов были зооморфные (в основном курапатка *къаткъа*, а также голубь, петух, птички, бабочки, заяц, баран) и антропоморфные хлеба (*урчужсан*, *къакъый*, *кукал*). Также как и у народов Южного Дагестана, у тюркоязычных народов отсутствуют хлеба-баранки, что можно отнести к отсутствию в этом регионе праздника первой борозды, вытесненного праздником весны.

Фигурные обрядовые хлеба выпекались и другими кавказскими народами¹. Так, по сведениям З.А. Мадаевой, у чеченцев и ингушей на праздник первой борозды выпекались огромные «чуть не с колесо телеги бублики»².

Как писал М. Джанашивили, «для своих молений абхазцы пекут конусообразные хлеба, которые потом варятся: постом – в воде, а в другое время – в молоке. Эти хлеба называются *арважса*»³.

Фигурные обрядовые хлеба выпекались и осетинами⁴. Так, на Новый год *Ног бон* осетины пекли из пшеничной муки обрядовые фигурные хлеба *басилта*, изображавшие божеств, людей, животных, жертвенные предметы, с целью обеспечить благоденствие и изобилие данных объектов⁵. В качестве обрядовых фигурных печений осетины на Новый год пекли и изображение козла⁶. То, что «дух зерна часто предстает в народных обычаях в образе козла», отмечал и Д.Д. Фрэзер⁷.

У осетин обрядовые хлеба служили и в качестве жертвоприношений божествам, ведавшим стихиями. В один из праздников новогоднего цикла, в день обрядового хождения по воду, ранним утром из каждого дома к реке шла замужняя женщина и приносила в жертву *доны чызджыта* – дочерям *Донбеттыра* (водного владыки) обрядовый хлеб *дедата*, испеченный в виде фигурок людей,

животных, предметов домашнего обихода, а также куски сыра, жира, хлебные и кукурузные зерна¹. Обязательным элементом семейного праздника *къутуганан* весеннего дикла земледельческого календаря осетин, посвященного божеству плодородия *Уацилла*, были фигурные булочки в виде корзин для хранения зерна и наполненные мукой или зерном².

У армян на Новый год *Аманор* выпекали обрядовые хлеба круглой формы *тари* (букв. «год»), хлебцы в форме хозяйственных и бытовых предметов, в частности сельскохозяйственных орудий, кувшинов, ножниц (что, по поверью, должно было способствовать будущей удачной пахоте, большому урожаю, богатому настригу шерсти), лепешки с отверстиями посередине, символизирующие зерновые ямы³.

Фигурные хлеба были характерны и для обрядовой культуры русских. Например, в Центральной России выпекались ритуальные печенья, имевшие форму птиц («грачи», «голуби», «птички», «жаворонки»)⁴. У русских Севера были распространены обрядовые печенья в виде оленя с ветвистыми рогами, выражавшего идею плодородия. Особого внимания заслуживают так называемые *рожаницы* в образе хлебной скульптуры, олицетворявшие женское животворящее начало⁵.

Следует отметить, что *рожаницы* в мифологии восточных славян выступали как богини судьбы. Они присутствовали при рождении младенца и определяли его судьбу. *Рожаницы* имели облик прекрасных дев в белых одеждах. У *рожаниц* имелась при себе особая книга, где записаны грядущие события в жизни человека. У всех людей имелись собственные *рожаницы*, а над ними властвовал бог *Род*⁶. Эту информацию несколько дополняет И.Р. Киреевский, указывая, что *Рожаницы* у славян ведают «рождением, свадьбами и смертью людей, посещая их в колыбели, у брачного ложа и на смертном одре»⁷. Он же сообщает, что после сбора уро-

¹ См.: Егоров Н.М. Особые пироги и хлеба. С.1-8; Чурсин Г.Ф. Фигурные обрядовые печенья у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Л., 1930. № 6.

² Мадаева З.А. Новое и традиционное в трудовых праздниках вайнахов // Культура Чечни. История и современные проблемы / Отв. ред. Х.В. Туркаев. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 2006. С.251.

³ Джанашивили М. Абхазия и абхазцы. С.17.

⁴ См.: Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. С.60-66.

⁵ Сланов А.А. Традиционная духовная культура осетин: Учебное пособие. Владикавказ, 2007. С.37.

⁶ Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С.187.

⁷ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С. 515.

¹ Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Караев С.М. Этнография и мифология осетин... С.48.

² Там же. С.86.

³ Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа... С.546.

⁴ См.: Добровольская В.Е. Постное обрядовое печенье в бассейне Оки и Клязьмы // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С.241-242.

⁵ Онучина Т.А. Календарные мотивы в холмогорском обрядовом печенье // ЭО. 2002. № 6. С.28-37.

⁶ Энциклопедия сверхъестественных существ. С.371.

⁷ Киреевский И.Р. Мифы древних славян... С.27.

жая и окончания полевых работ славяне устраивали большой праздник в честь *Рода* и *Рожаниц*, на котором угощались разными кашами, творогом, медом и прочими дарами природы, «прославляя при этом их как богов, поднося богатые жертвоприношения»¹. Важнейшей богиней славянского пантеона считалась и *Лада*. Она рассматривалась как семейное божество. *Лада* являлась одной из двух богинь *рожаниц*, которые вместе с покровителем единства рода богом *Родом* считались воплощениями умерших предков².

Приведенные выдержки из мифологии славян наводят нас на мысль о том, что антропоморфные изделия из хлеба (и других исходных материалов) у народов Дагестана могут также рассматриваться в качестве воплощений их умерших предков. В этой связи заслуживает внимания точка зрения Е.Г. и М.А. Дэвлет, которые считают, «что разнообразные антропоморфные изображения отражают представления о необходимости поддержания связи с предками, служат гарантией продления рода. Эта связь осуществлялась путем перенесения образа предка на рукотворное изображение – его заместителя»³.

Фигурные хлеба использовались в обрядах и праздниках и у других народов мира.

В мифологии ацтеков верховным божеством, богом солнца, неба, войны и охоты являлся *Уицилопочтли*. Он изображался в виде человека в шлеме, со щитом и вооруженного луком. Древние ацтеки приносили *Уицилопочтли* человеческие жертвы. В культе *Уицилопочтли* сохранился и более ранний – «аграрный» пласт. Во время устраивавшихся два раза в год торжественных праздников изготовлялось огромное изображение этого бога из хлебного теста с медом. Это изображение после религиозных обрядов разламывалось на куски и съедалось всеми участниками праздника. Здесь перед нами тот самый земледельческий обряд богоявления, известный многим народам древности, который сохранился в пережиточной форме в христианском таинстве причащения⁴.

Приведенный материал из мифологии ацтеков совпадает с аналогичным примером из более ранней мифологии хеттов. В частно-

сти В.Г. Ардзинба, изучая связь названия ритуального хлеба с именем божества и с титулом хеттских царей, пришел к выводу, «что хлеб являлся теоморфным и антропоморфным символом. Поедание на празднествах этого символа, заменившего собой бога и царя, имело значение приобщения к телу господнему»¹.

Связь аграрных божеств с земледельческой обрядностью подтверждается и на материале адыгов. Так, по сведениям А.Т. Шортанова, покровителем хлебопашества в адыгском языческом пантеоне выступал *Тхъэгъэлэдж* (*Тхаголедж*), бывший в прошлом богом растительного мира. «И все формы обрядности, связанные с выращиванием хлеба, начиная с проведения первой борозды и кончая поеданием сакральных лепешек из зерна нового урожая, непременно сопровождалась восхвалением *Тхаголеджа*» – пишет он².

Еще Д.Д. Фрэзер указывал на широкое распространение обычая «ритуального съедения бога в образе его представителей (человека или животного) или в виде хлеба, выпеченного в виде человека или животного»³. Выясняя причину употребления первобытным человеком в пищу тела человека или животного, Д.Д. Фрэзер объясняет этот феномен желанием человека приобрести физические, нравственные и интеллектуальные качества поедаемых объектов. «Что же касается бога, то вместе с его телом первобытный человек по простоте душевной рассчитывал поглотить часть его божественной субстанции»⁴.

Выше не раз отмечалось, что наряду с антропоморфными изображениями среди обрядовых хлебов у народов Дагестана, Северного Кавказа и мира особенно часто выпекались зооморфные хлеба. По мнению В.И. Чичерова, «печенье, изображающее животных и птиц, свидетельствует о древности этой формы ритуальной еды»⁵. Исследователи мифологий народов мира подчеркивают, что роль животных, как и вообще анимального элемента в мифологии исключительно велика. Основные и наиболее развитые формы участия животных в мифах предполагают ту ситуацию, когда животные выступают как объект развитой мифологической системы на ее высших уровнях (вплоть до пантеона). Животные рассматриваются как органическая ипостась антропоморфных мифологических пер-

¹ Киреевский И.Р. Мифы древних славян... С.28.

² Капица Ф.С. Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы. С.33, 46.

³ Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне... С. 273.

⁴ Токарев С.А. Религия в истории народов мира. С.240; Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С.542, Кинжалов Р.В. Уицилопочтли // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С.561.

¹ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. С.102.

² Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С.76.

³ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь... С. 548.

⁴ Там же. С. 549.

⁵ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря... С. 76.

сонажей; как временная, случайная, однократная форма, принимаемая божеством; как помощник мифологического персонажа или его атрибут, символ; как объект ритуала – жертвенное животное¹.

Особенно популярными обрядовыми хлебами у большинства дагестанских народов являлись печенье изделия, изображающие птиц. Как отмечают исследователи, в различных мифопоэтических традициях птицы выступают как неперменный элемент религиозно-мифологической системы и ритуала, обладающий разнообразными функциями. Птицы могут быть божествами, демиургами, тотемными предками и т.п. Они выступают как особые мифопоэтические классификаторы и символы божественной сущности, верха, неба, солнца, грома, ветра, роста, жизни, плодородия, изобилия, процветания, связи между космическими зонами и т.п.²

Наряду с особенно распространенным зооморфным хлебом «куропатка», у дагестанцев были популярны и хлебцы, изображающие кур и петухов. В большинстве хлебов было запечено яйцо или они были обмазаны яичным желтком. Использование яиц, кур и петухов (особенно в аграрной и свадебной обрядности) в хлебной скульптуре, безусловно, связано с культом плодородия³. Интересно отметить, что среди «легions символов» *Великой Богини-матери* (Луна, спираль, концентрические круги, ромб; все воды, родники; все что дает убежище и защиту – пещера, стена, храм, могильный холм, ворота, дом, город; все питающие сосуды; груди как средство кормления; все что пусто и готово вмещать – чаша, котел, ваза и т.п.) из птиц ее атрибутами являлись голубь, лебедь, гусь, ласточка, куропатка и др.⁴

Таким образом, можно сделать вывод, что относящиеся к древним формам ритуальной пищи зооморфные хлеба народов Дагестана, возможно, являются ипостасями божеств, связанных с аграрным производством и культом плодородия. Их можно также рассматривать и в качестве заменителей жертвенных животных (в особенности – бык и баран) в ритуалах.

Выше отмечалось, что у аварцев и даргинцев обрядовые хлеба фигурировали в качестве подарка в обряде обрезания: у хунзахцев и харбуццев мальчику после обряда *суннат* дарили зооморфный хлеб «куропатка» с запеченным в нем яйцом, а цудахарцы – имеющий символику женского начала хлеб-баранку *кьярка* и хлебец *ссулкья* фаллической формы. Следует отметить, что обрезание, которое, по мнению А. Голана, «является искупительной жертвой божеству»¹, относится к обрядам инициации, т.е. перехода индивида из одного статуса в другой (в число полноправных членов племени, в мужской союз и т.п.); в узком смысле – переход в число взрослых, брачноспособных. Обряды инициации называют также переходными или посвятельными обрядами, санкционирующими перемену состояния человека, что интерпретируется как смерть в одном статусе и рождение в другом². К сказанному следует добавить, что у лакцев, по данным Х.М. Халилова, выпекали *барта* фаллической формы. Баранки *гор* и несколько хлебных кукол *ясикло* ругуджинцы посылали в дом невесты перед свадьбой, которая также воспроизводит некоторые черты обряда инициации³.

Таким образом, можно констатировать, что связанные с культом плодородия и имеющие символику женского и мужского начала хлеба сопровождали у некоторых народов Горного Дагестана инициальный обряд обрезания. Следует отметить, что в прошлом фаллический культ имел распространение в Дагестане⁴, зафиксированы даже женские татуировки, выполненные в форме фаллоса⁵.

Выше мы указывали на зооморфные символы *Великой Богини-матери*. Довольно прозрачную как по форме, так и по содержанию и функциям символику этого архаичного мифологического персонажа, на наш взгляд, имеют хлебные куклы *ясикло*, *начи*, *гулуча*, *кьяна*, *барта*, *нини*, *кьякый*, *урчужан*, *кукал*, являющиеся, вероятно, одними из многочисленных ее персонификаций. Как считал Б.А. Рыбаков, появление единого женского божества мира, *Великой Матери* относится примерно к III тыс. до н.э.⁶ «К этому же времени относится утверждение и широкое распространение среди тема-

¹ Топоров В.Н. Животные // Мифы народов мира. Т. 1. С. 440, 443-444; см. также: Энциклопедия суеверий. С. 139; Воек О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С. 134-202.

² Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы // Мифы народов мира. Т. 2. С. 346; см. также: Энциклопедия суеверий. С. 95-96, 99, 152, 222-225, 326, 353-355, 427-428, 431-432; Воек О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С. 203-218.

³ См.: Снесарева Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 241; Топоров В.Н. Яйцо мировое // Мифы народов мира. Т. 2. С. 681; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев... С. 40.

⁴ Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 199.

¹ Голан А. Миф и символ. С. 193.

² Левинтон Г.А. Инициация и мифы // Мифы народов мира, Т. 1. С. 543-544.

³ См.: Неклюдов С.Ю. Оборотничество // Мифы народов мира. Т. 2. С. 235.

⁴ См.: Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана... Л. 74-75.

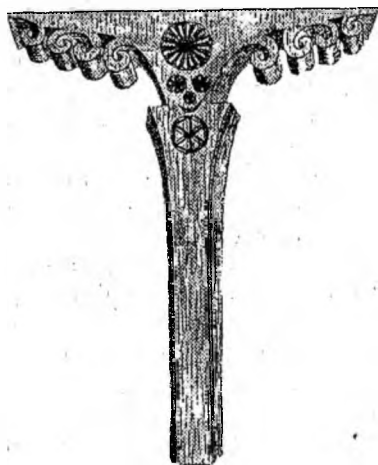
⁵ См.: Исмаилов Г.И. Женская татуировка в Дагестане... Л. 118-120.

⁶ 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. 120.

тики наскальных изображений многообразных сюжетов «земледельческого» цикла, отражающих складывающуюся систему идеологических представлений древних дагестанских земледельцев. Совершенно очевидно, что ведущим в этой системе был культ плодородия, олицетворенный образом божества плодородия, образом богини *Матери*¹.

К этому же периоду, вероятно, относится и появление олицетворяющих ее образ хлебных кукол и женских фигурок, связанных с культами огня, домашнего очага, плодородия и т.п., и выполненных из других исходных материалов – глины, металла, камня, дерева.

Помято указанных выше, по мнению А. Голана, символами *Великой богини* являлись также рука и столб жилища². В этой связи, учитывая многогранную символику изображения руки, следует отметить, что гидатлинцы выпекали для детей в дни праздников фигурные хлеба в форме руки – *квер*, а лакское *барта* иногда имела на лицевой стороне вдавленное изображение правой руки чело-века.



Традиционный центральный столб. Сел. Куппа Левашинский район (даргинцы-цудахарцы). 1996 г.

¹ Котович В.М. Антропоморфные образы в древних наскальных рисунках Горного Дагестана // STUDIA PRAEHISTORICA. София, 1986. Т. 8. С. 65.

² См.: Голан А. Миф и символ. С. 155, 158-159.

То, что центральный столб в его исконном варианте являлся святилищем, отмечали еще В.Ф. Миллер¹ и А.И. Робакидзе². Х.А. Акиев считает, что опорные столбы, расположенные в центре помещения храма Тхаба-Ерды в Ингушетии, «некогда были домашними идолами»³. У мекегинцев существовало представление, что в центральном столбе обитает покровитель домашнего очага *Куни-хьунул* – женщина в белом одеянии, с распущенными волосами и светящимся телом⁴. У мегебцев покровителем дома считался центральный столб, который они олицетворяли в женском образе и называли *Хъали бямхури дурси* («Девушка, охраняющая дом») ⁵. У абхазов «жилище в то же время служило как бы храмом». Существенной частью этого «храма» являлся очаг, который вместе с надочажной цепью считался «домашней святыней», заменявшей собой алтарь. Перед очагом в течение веков совершались всевозможные моления и жертвоприношения. Он считался также местопребыванием ряда божеств, и прежде всего: божества-покровителя животных и людей *Айтар* (*Аитар*), божества-покровителя всей семьи (очага) *Ажахара*, *Авныштцваха*, *Авнышкоу*, *Авныхылатиху*⁶.

Выполненные из различных исходных материалов куклы, как детские игрушки или используемые в различных ритуалах, бытовали в обрядовой культуре и у других народов Северного Кавказа и мира. Например, у осетин детскими игрушками являлись следующие куклы: *чындз* (букв. «невеста») – номинация тряпичной самодельной куклы; *къацалын чындз* (букв. «деревянная невеста») – тряпичная кукла, стилизованное изображение женской фигуры, служащая игрушкой для девочек; *ныматын чындз* (букв. «войлочная невеста») – тряпичная кукла, изготовлявшаяся из кусочков вой-

¹ См.: Миллер В.Ф. Археологические экскурсии в Терской области // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып. 1, ч. II. С. 293.

² См.: Робакидзе А.И. Жилище и поселения горных ингушей: Очерки этнографии горной Ингушетии // КЭС. Тбилиси, 1968. Вып. 2. С. 46-47.

³ Акиев Х.А. О чем говорят рельефы храма Тхаба-Ерды // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С. 6.

⁴ Апиханова А.А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 158.

⁵ Апигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев. С. 107.

⁶ Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми, 1969. С. 97-98, 100.

лока, которые обшивались лоскутками разноцветной ткани, и также являвшаяся стилизованным изображением женской фигуры, игрушкой¹.

Практика бытового ислама народов Дагестана, несмотря на религиозный запрет, допускала применение в праздниках и обрядах зоо- и антропоморфных хлебных изделий, выпекаемых как подарки для детей и взрослых даже на мусульманские праздники *Ураза-байрам* и *Курбан-байрам*. Вероятно, это толерантное отношение ислама к выпеченным из теста фигуркам животных и людей объясняется тем, что они рассматривались мусульманским духовенством в качестве детских игрушек, предназначенных для игр и забав, а не для почитания, а также как временные, не подлежащие хранению и общему обозрению предметы. Здесь, вероятно, основной акцент делался именно по отношению номинаций «игрушка» и «кукла», а не по поводу их исходного компонента — муки, теста, хлеба, которые у дагестанцев были священными и отнюдь не предназначались для игр и забав детей.

Исследователь проблемы запретов на изображения в исламе Д. ван дер Плас писал в этой связи следующее: «Абсолютная непознаваемость *Аллаха* — основная причина того страха, который в исламе внушает любая попытка изображения или представления (в том числе — мысленного) Бога; его следствием стало запрещение всех видов изобразительного искусства. Бог — вездесущ. Самая мысль о возможности зафиксировать Его присутствие в конкретном месте посредством изображения или символа — богохульство и святотатство²». Как указывал автор приведенной цитаты, «сам по себе Коран не содержит исходящих от Бога запретов на изображения. Таковые могут быть обнаружены в хадитах, традиционной литературе. ... Однако не все хадиты содержат запрет в подобном виде. Во многих текстах изображения живых существ, например, на стенах домов или занавесях запрещаются, но вполне допускаются на коврах и подушках. Равным образом не возбраняются изображения, лишенные головы»³.

¹ Дзадзиев А.Б., Дзуцев Х.В., Каравев С.М. Этнография и мифология осетин... С. 85, 109, 201.

² Ван дер Плас Д. Запрет на изображения в монотеистических религиях // Вестник древней истории. 1996. №2. С. 139.

³ Там же. С. 141-142.

Приведенный тезис вполне применим и к дагестанским хлебным куклам, большинство из которых можно отнести к стилизованным и условно зоо- и антропоморфным.

Подводя итог изучению дагестанской хлебной «скульптуры», нельзя не привести точку зрения изучавшего эту проблему на кавказском материале Г.Ф. Чурсина, который считал приготовляемые в виде человеческой фигуры обрядовые хлеба изображением божественного существа или покровителя¹. Он делил обрядовые хлеба на три категории: «Одни из них изображали божеств, духов или почитаемые предметы, другие являлись заменой жертвоприношений, третьи изображали людей, животных с магической целью обеспечить благополучие, счастье или обилие изображаемых объектов»².

Таким образом, исходя из приведенного материала, можно сделать ряд выводов и обобщений.

Фигурные обрядовые хлеба зоо-, антропоморфной и иной формы выпекались у народов Дагестана главным образом в дни календарных, аграрных, религиозных, семейно-бытовых праздников и обрядов и реже — в повседневном быту. Если не акцентировать внимание на исходный материал (мука, тесто, хлеб) обрядовых хлебов, в определенной мере они также относятся к категориям кукол для ритуалов и кукол-игрушек. Особенное многообразие зоо- и антропоморфных печеных изделий на главном календарном и аграрном празднике народов Горного Дагестана — празднике первой борозды, вероятно, свидетельствует о том, что именно в этих ипостасях мыслился дух (хозяйин) пашни, хлебного поля. Подобные зоо- и антропоморфные олицетворения духа пашни и хлебного поля находят широкие аналогии у других народов мира.

Известные в Дагестане под различными обезличенными наименованиями хлебные куклы женского пола дарились на праздниках и в быту только девочкам, девушкам и женщинам, чем подчеркивался женский облик персонафицируемого божества и его суть — воспроизводство, плодородие. Эти куклы являются олицетворениями и восходят к архаичному образу *Богини-матери* и отражают существовавший культ плодородия.

Некоторые обрядовые хлеба, имевшие довольно прозрачную семантику женского и мужского начала и связанные с культом пло-

¹ См.: Чурсин Г.Ф. Фигурные обрядовые печения у кавказских народов. С. 19.

² Там же. С. 20.

дородия, сопровождали у отдельных народов Горного Дагестана инициальный обряд обрезания.

Вкушение хлебных кукол «символизировало приобщение к божеству плодородия», являлось формой теофагии (богоядения).

Антропоморфные хлебные изделия можно рассматривать и в качестве патронов дома, домашнего очага и детей. Вероятно, они мыслились и воплощениями умерших сородичей, были связаны с культом предков. Зооморфные хлеба, будучи, наряду с антропоморфными хлебами, ипостасями божеств, связанных с аграрным производством и культом плодородия, возможно, являлись и заместителями жертвенных животных. С культом плодородия символически связаны и все компоненты, из которых изготовлялись обрядовые хлеба. Символика и форма некоторых обрядовых хлебов связана с солярным и фаллическим культами. Хлебные куклы использовались у ахвахцев Цунта-Ахваха и кумыков в обряде вызывания дождя, а у даргинцев некоторых сел – в игре «подбросить пирог».

Куклы из хлеба или тряпичные куклы использовались у ряда дагестанских народов в детских и женских обрядах и обрядах народной медицины для передачи или обмана болезни. В этих обрядах куклы олицетворяли саму болезнь либо символически замещали людей.

Изготавливавшиеся в дни некоторых календарных праздников и обрядов куклы из материалов, имевших растительное происхождение, вероятно, являлись олицетворениями божеств растительности.

Куклы из курдюка или тряпичные куклы использовались дагестанцами и другими народами Северного Кавказа и мира в обрядах черной магии для насылания порчи на человека, к которому испытывали неприязнь.

Изучение фигурных хлебов в различных праздниках и ритуалах показывает ту важную роль, какую они играли в обрядовой культуре народов Дагестана, будучи ясно распознаваемыми в древности символами, знаками определенных персонажей, актов, культов. Форма, назначение и семантика обрядовых хлебов дагестанцев имеют широкие аналогии и параллели у других народов Северного Кавказа и мира. Эти хлеба дагестанцев демонстрируют их высокую и древнюю культуру земледелия и хлебопечения, мифологические и религиозно-идеологические представления, сложившиеся на базе равнотемельческой экономики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ представленного в монографии материала позволяет нам сделать ряд выводов и обобщений.

Базовыми основаниями для типологической классификации мифологических персонажей народов Дагестана являются следующие параметры и критерии:

1. Пространственно-временные параметры, исходя из трехчленной структуры космоса по вертикали (верхний мир – *небо*, где обитают *боги*, средний мир – *земля*, где обитают *люди*, нижний мир – *преисподняя*, где обитают *демоны*).

К пространственным характеристикам, выраженным в бинарной оппозиции *близко* – *далеко*, можно отнести локусность (каждому пространству соответствует определенный хозяин) и классификацию мифологических персонажей по степени близости к человеку, т.е. населяющие освоенное человеком пространство (жилой дом и его двор, село и его окрестности) и неосвоенное или даже враждебное (за селом, за рекой, в лесу, в горах, на кладбище и т.д.) пространство.

К временным параметрам относится степень (хронологическая) архаичности мифологических персонажей, связанная с естественно-историческим переходом человечества от первобытности к цивилизации, к классовому обществу. В связи с этим следует различать культ природы первобытного общества и политеизм раннеклассового общества.

2. Иерархический критерий, в большей степени относящийся к богам, так как «уже с низших ступеней цивилизации начинают зарождаться основы некоторой иерархии божеств». Иерархия является основой для создания пантеона и пандемониума. В этой связи следует отметить, что пантеон божеств народов Дагестана не получил своей четко оформленной структуры с властью верховного божества над другими богами. Это можно объяснить значительным этнополитическим многообразием региона, начиная с начала I тыс. н.э. К тому же процесс формирования четко стратифицированного пантеона был нарушен распространением ислама.

3. Критерий по этно-территориальной масштабности влияния избранных богов и демонов. Исходя из него, можно различать богов и демонов общих для: 1) всех северокавказцев; 2) дагестанцев и вайнахов; 3) отдельных дагестанских этносов и вайнахов; 4) союзов сельских обществ; 5) отдельных (групп) селений.

4. Критерий по гендерному признаку: *мужской — женский*, хотя встречаются и андрогинные персонажи.

5. Критерий по этическим категориям, исходя из оппозиции *добро — зло*, хотя встречаются нейтральные (не добрые и не злые) мифологические персонажи или сочетающие в себе добродетельность и злокозненность, т.е. амбивалентные.

Исходя из этой классификации, структурная соподчиненность входивших в языческий пантеон богов народов Дагестана предстает в следующем виде: 1) персонифицируемые небо, небесные светила, атмосферные явления и стихии; 2) боги-патроны диких животных и охоты; 3) аграрные боги и духи растительности; 4) патроны ремесел; 5) верховные боги (-громовержцы).

Наиболее древними богами дагестанцев и северокавказцев, как и у многих народов мира, были олицетворяемые небесные светила — солнце и луна, которые персонифицировались в антропоморфном облике по признакам пола, степени родства и свойства.

Связанные в том числе и с близнечным культом, инцестуальные сюжеты о потенциальных брачных отношениях сестры-солнца и брата-луны (с инверсией пола) в мифологических представлениях народов Дагестана имели аналогии и параллели с подобными мотивами у других народов мира.

В религиозных представлениях дагестанцев, родственных им вайнахов, а также осетин, восточных славян и др. существовала вера в «ночное светило», освещающее в потустороннем мире мертвых.

Целый ряд этиологических мифов, легенд, преданий и сказок у народов Дагестана и Северного Кавказа посвящен объяснению происхождения пятен на лице луны и причинам, почему солнце светит ярко, а луна тускло. Анализируя эти многочисленные фольклорные данные, следует отметить их однотипность, повторяющийся в большинстве случаев незамысловатый сюжет. В основе большинства мифов лежит конфликтная ситуация, возникающая из-за спора между солнцем и луной о том, кто из них красивее и кому когда светить — днем или ночью.

Обращают на себя внимание и явные антропоморфизм и антропоматизм солнца и луны: в фольклоре они представлены в человеческом облике, наделены чертами характера людей, заняты трудовой деятельностью.

Затмения светил породили этиологические мифы, объясняющие это астрономическое явление злокозненными действиями демонических сил, а также иррациональные приемы и методы, направленные

на то, чтобы «освободить» солнце и луну из плена. Анализируя данные этих мифов, можно отметить определенное сходство мифологических персонажей, сюжетов, функций у дагестанцев и северокавказских этносов.

Исследование данных этнографии, фольклора, языкознания, семиотики убедительно доказывает существование в прошлом у народов Дагестана и Северного Кавказа развитого культа солнца и луны, приведшего к их обожевлению и персонификации в антропоморфном облике.

Среди персонифицируемых атмосферных явлений видное место в космогонических представлениях народов Дагестана занимала радуга, которая олицетворялась в различных ипостасях: 1) в антропоморфном облике (женском или мужском); 2) как атрибут (оружие) верховного Бога пантеона; 3) как образ связи разных точек сакрального пространства. С радугой у народов Дагестана были связаны многочисленные метеорологические и аграрные приметы и верования. Анализ ряда представлений, связанных с прохождением под радугой позволил сделать вывод, что она рассматривалась (наряду с порогом, мостом, рекой, зеркалом и т.д.) и как граница между мирами: этот мир — тот мир (зарядужье). Негативное отношение к радуге у гинухцев, хунзахцев, буркун-даргинцев и лезгин, вероятно, связано именно с ее пограничностью (этот мир — потусторонний мир).

Определенное место в мифологических представлениях народов Горного Дагестана (аварцы, даргинцы, лакцы) и некоторых тюркоязычных народов равнинного Дагестана (ногайцы) занимал образ персонифицированного ветра, который они олицетворяли в основном в образе «Матери ветров». Персонификация одной из стихийных сил природы — ветра в зооморфной и антропоморфной ипостасях, на наш взгляд, сложилась у народов Дагестана в глубокой древности, в эпоху первобытного общества с его культом природы. Мифологические сюжеты, лексика и фразеология, тексты обрядовых песен, детские обряды (редукция былых взрослых обрядов) донесли до нас в некоторых случаях имена (*Инеуле*, *Алтымаз* и т.д.) «Матери ветров» у отдельных дагестанских народов. На наш взгляд, «Мать ветров» является одной из ипостасей *Великой Богини-матери* — сложного амбивалентного образа. «Мать ветров» представляет не созидательный, а разрушительный аспект ее образа, ибо ветер связан с хаосом, а в противопоставлении космоса и хаоса (культурного и дикого, доброго и злого, позитивного и негативного) «первый член указанных противопоставлений почти повсеместно перекодируется

как «мужское начало», а второй – как «женское начало». С распадом первобытного общества и зарождением раннеклассовых отношений образ «Матери ветров» трансформируется в мужской, а чаще всего – демонологический персонаж.

Заметное место среди мифологических персонажей, связанных с водной стихией, у народов Дагестана занимала «Мать воды». Среди народов Дагестана «Мать воды» представлена в мифологических системах аварцев, отдельных этнических групп даргинцев, лакцев, тюркских народов, горских евреев и дагестанских русских. У других дагестанских народов, видимо, под влиянием ислама этот персонаж, насколько нам известно, отсутствует или представлен в исламизированном виде. Связанные с водной стихией мифологические персонажи народов Дагестана представлены в аморфной, зооморфной (или с отдельными зооморфными чертами) и антропоморфной (подавляющее большинство персонажей) ипостасях. Большая часть последних выступала в женском (девушки, женщины) облике и меньшая – в мужском. Некоторые из представленных персонажей имеют божественную природу, большинство же демоническую характеристику и сближаются с персонажами низшей мифологии. Демонизм выражался в основном в злокозненных по отношению к человеку действиях. Двойственность большинства мифологических образов, их функций и характеристик (божественное-демоническое, женское-мужское, бесплодие-плодородие, рождение-смерть) с явным преобладанием негативного, кроется, на наш взгляд, в самой двойности функций и аспектов мифологемы воды, а также в позднейшей переоценке роли (в основном женских) божеств с приданием им негативных демонических характеристик. Несмотря на морфологическое многообразие мифологических персонажей водной стихии, подавляющее большинство из них являлись женскими. Все они, на наш взгляд, являются ипостасями и восходят к одному архаичному и амбивалентному образу – *Богини-матери*, основная функция которой – созидательная (аспекты: участвует в творении мира и в создании населяющих вселенную существ; покровительствует плодородию почвы, скота, людей, сексуальной активности и т.д.). Амбивалентность ее функций вызвана двойственностью архаических воззрений на природу, которая представлялась одновременно и частью устроенного богами космоса, и хаосом, окружающим упорядоченную и сакрализованную общину, созидательница которого *Богиня-мать* тем самым и дружелюбна, и враждебна социальному (культурному, космическому) началу.

Анализ восходящих к архаичному образу *Богини-матери* ипостасей, характеристик, функций, предикатов и атрибутики мифологического персонажа «Мать воды» у дагестанских, нахских и абхазо-адыгских народов дает возможность сделать вывод, что в прошлом, вероятно, это божество, ведавшее водной стихией, имело более широкий круг полномочий – покровительство семье, браку, деторождению, первичной адаптации невестки в новом социуме и др. Как женское божество оно, возможно, покровительствовало женщине вообще.

С разложением первобытного общества с его культом природы, и переходом «от варварства к цивилизации» у народов Дагестана на рубеже I тыс. до н.э. – I тыс. н.э. начал складываться пантеон и пандемониум. Согласно законам иерархии, в любом пантеоне, который отражает существующие в обществе социальные отношения, имеет верховный бог (бог неба, бог солнца), часто с функциями громовержца, которому подчиняются все остальные боги. Если у других народов (нахские, абхазо-адыгские и тюркские народы, осетины, славяне и т.д.) это верховенство одного божества над всеми другими божествами, играющими по отношению к нему подчиненную роль, четко устанавливается, этого нельзя сказать о верховных божествах народов Дагестана. Они реконструируются гипотетически по ряду прямых (например, по отождествлению с *Аллахом*) и косвенных (атрибутика, ипостаси) признаков. Скучность и фрагментарность дошедшей до нас информации вполне объяснима: победивший ислам не мог мириться с наличием любых других божеств помимо *Аллаха*.

Анализ теонимики народов Дагестана, функциональной нагрузки представленных божеств приводит к заключению, что верховным богом-громовержцем аваро-андо-дидойской и нахской языковых групп был *Цлоб*, верховным богом аварцев являлся *Бечед*; у даргинцев верховным богом-громовержцем был *Zalla/Цалла*; у лакцев верховным богом (с функциями культурного героя) был *Зал* (ранее – *Квара*), а богом-громовержцем – *Асс*; у лезгин верховным богом являлся *Гьуцар*, а громовержцем – *Аллан*; у табасаранцев богом-громовержцем был *Умч/Умчар*; у рутульцев богом-громовержцем являлся *Йинчи/Йинчи/Гьинчи*; у цахуров верховным богом был *Гьинчи*, а громовержцем – *Арш*; у арчинцев верховным богом являлся *Най/Гьал*; у тюркоязычных народов верховным богом был *Тенгри*, а громовержцем *Чон/Чонай*. Верховным божеством северокавказской этноязыковой общности эпохи древности, по всей видимости, выступал *Дал*.

Былые персонифицированные языческие божества олицетворялись и в образах ряженных и в виде кукол. Ряженые, которым отводилась важная роль в обрядовой культуре народов Дагестана, являлись обязательными персонажами большинства календарных, аграрных, семейно-бытовых и общественно-бытовых праздников и обрядов. Зооморфные маски ряженных, имитация ими поведения и повадок животных, участие в «Охотничьем танце» у харбукцев, «медвежьих танцах» у тляратинцев и лезгин, шествии «Яранских лисиц» у лезгин, ритуальной охоте на тура у лакцев и на медведя у табасаранцев, помимо явной связи с тотемизмом, промысловым культом и зоолатрией, наводят на мысль о том, что они (ряженные), вероятно, олицетворяли собой животных, на которых проводили охоту, либо являлись персонификацией патронов охоты и диких животных. Комбинированные и синкретические названия, маски и костюм ряженого у некоторых народов Дагестана, имеющие прямые аналогии и общую генетическую природу с одним из сюжетов наскальных рисунков («синкретический зверь»), могут рассматриваться, на наш взгляд, и как пережиточно сохранившиеся образы тотемических первопредков, божеств охоты и плодородия. Названия ряженого, его зооморфное (в большинстве случаев) одеяние, подражательные и пантомимные действия в различных праздниках, обрядах и ритуалах народов Дагестана могли быть, на наш взгляд, инсценировками тотемических праздников, обрядов умножения зверя, охотничьих плясок, где зооморфные маски являлись пластическими изображениями облика мифологического существа, тотемического первопредка, патрона охоты, а также промыслового зверя. С дальнейшим развитием религиозных представлений отдельные маски (козел, бык) становятся органической составной частью календарно-аграрной и семейно-бытовой обрядности и культа плодородия. Наиболее часто ряженный у дагестанцев именовался, ярился в маски и имитировал повадки и поведение волка, медведя и козла, что, вероятно, обуславливалось влиянием ранних форм религии, а также ролью этих животных в охотничьем промысле и земледельческо-скотоводческом хозяйстве. Ряженных в данном контексте можно рассматривать в качестве олицетворений почитаемых животных и как жрецов культа плодородия.

Одна из наиболее часто встречающихся масок ряженого — «волк», связанная с культом этого грозного хищника, соотносится некоторыми исследователями (С.А. Токарев, Ю.Ю. Карпов) с обрядовой и социальной практикой мужских объединений. С утратой

этими объединениями социорегулирующих функций, их позднейшие модификации сохраняли за собой прерогативу отправления праздников и обрядов и активного воздействия на ход и ритм жизнедеятельности коллектива, что можно связать с персоной ряженого как реликта былых мужских союзов.

Отдельные пантомимные представления ряженных в календарных обрядах некоторых народов Дагестана, в которых присутствует сюжет «умирания» и «воскрешения», являются, по-видимому, инсценировкой известного охотничьего мифа об умирающем и воскресающем звере и земледельческого мифа об умирающем и воскресающем боге. В этих случаях самих ряженных можно рассматривать в качестве персонификаций образов зверя, бога.

Ряженный в большинстве случаев был облачен в шубу, вывернутую мехом наружу, что символизировало плодородие, густые всходы, обильный урожай, а также, вероятно, отражало зооморфную ипостась (козел) божества изобилия.

Практически у всех народов Дагестана в обрядовом ряжении для усиления смехового компонента праздников и свадеб имел место ритуальный травеслизм, что, вероятно, было связано с инверсией основных оппозиций общества и являлось реакцией на жесткую регламентацию гендерных ролей в традиционном горском обществе. Смеховой компонент также был связан с плодородием.

Непристойное поведение ряженого на праздниках и в обрядах, преднамеренное нарушение им всевозможных предписаний и табу свидетельствует о том, что образ ряженого вообрал в себя отдельные черты и характеристики комического двойника культурного героя — трикстера, что также, вероятно, было реакцией на жесткую регламентацию поведения в традиционном дагестанском обществе. Непристойное поведение ряженого и ритуальный эротизм также относятся к приемам продуцируемой магии. С ней же связано и чернение лица сажей, имеющее (через символику цвета и как производное огня — «мертвый огонь») связь с потусторонним миром и культом предков. С ними связана и немота ряженных, и то, что они иногда говорили измененным голосом или издавали ритуальный хохот, чем создавалась иллюзия установления прямого контакта между потусторонним и реальным миром.

Анализ функционального назначения и символика одного из атрибутов ряженого — разукрашенной в некоторых случаях палки (посох, шест) из фундака, ивы, вербы и других пород древесины, можно рассматривать как сакральный предмет и олицетворение божества,

религиозную инсигнию, знак властных полномочий, эмблему и символ вол (в том числе и фаллический) плодородия.

Основные зооморфные маски и костюм, названия, атрибуты сюжеты пантомимных и подражательных действий ряженных у народов Дагестана обнаруживают сходства с аналогичными персонажами обрядовой культуры северокавказских, славянских и других народов мира.

Олицетворениями божеств погоды или медиаторами между людьми и этими божествами в обрядах вызывания дождя и солнца народов Дагестана выступали ряженные, «дождевые» и «солнечные куклы». Имеющиеся материалы свидетельствуют, что наиболее древним и основным персонажем в обряде вызывания дождя у народов Дагестана и Северо-Восточного Кавказа был ряженный мужского пола, позже иногда заменяемый его символическим изображением «дождевой куклой». Соответственно, олицетворявшая божество солнца «солнечная кукла» мыслилась в женском облике. В обрядах вызывания дождя и солнца у народов Дагестана также присутствует сюжет мифа об умирающем и воскресающем божестве. Эти обряды с участием ряженного и применением куклы обнаруживают сходство по структуре, форме проведения и содержанию, составу участников и атрибутам с аналогичными обрядами народов Северного Кавказа, что наводит на мысль о том, что их зарождение и функционирование происходило в эпоху сложения раннеземледельческого производящего хозяйства и существования прасеверокавказской этноязыковой общности.

Большое значение в обрядовой культуре народов Дагестана имели фигурные обрядовые хлеба, в которых нашли яркое отражение домонотеистические религиозно-идеологические представления. Эти хлеба зоо-, антропоморфной и иной формы выпекались у народов Дагестана, главным образом, в дни календарных, аграрных, религиозных, семейно-бытовых праздников и обрядов. В определенной мере они также относятся к категориям кукол для ритуалов кукол-игрушек. Особенное многообразие зоо- и антропоморфных печеных изделий на главном календарном и аграрном празднике народов Горного Дагестана — празднике первой борозды, вероятно свидетельствует о том, что именно в этих ипостасях мыслился дух (хозяин) пашни, хлебного поля. Подобные зоо- и антропоморфные олицетворения духа пашни и хлебного поля широко представлены в мифологиях и других народах мира. Известные в Дагестане под различными обезличенными наименованиями хлебные куклы женского

пола дарились на праздниках и в быту только девочкам, девушкам и женщинам, чем подчеркивался женский облик персонажируемого божества и его суть — воспроизводство и плодородие. Эти куклы, как представляется, являются олицетворениями и восходят к архаичному образу *Богини-матери*. Некоторые обрядовые хлеба, имевшие прозрачную семантику женского и мужского начала и связанные с культом плодородия, сопровождали у отдельных народов Горного Дагестана инициальный обряд обрезания. Вкушение хлебных кукол символизировало «приобщение к божеству плодородия», являлось формой теофагии (богоядения). Антропоморфные хлебные изделия можно рассматривать и в качестве патронов дома, домашнего очага и детей. Зооморфные хлеба, будучи, наряду с антропоморфными хлебами, ипостасями божеств, связанных с аграрным производством и культом плодородия, возможно, являлись и заместителями жертвенных животных. С былым развитым культом плодородия символически связаны и все компоненты, из которых изготовлялись обрядовые хлеба. Символика и форма некоторых таких хлебов связана с солярным культом и культом плодородия. Хлебные куклы использовались у ахвахцев Цунта-Ахваха и кумыков в обряде вызывания дождя, а у даргинцев некоторых сел — в игре «подбросить пирог». Они, а также тряпичные куклы употреблялись у ряда дагестанских народов в детских и женских обрядах и в обрядах народной медицины для передачи или обмана болезни. В этих обрядах куклы олицетворяли саму болезнь либо символически замещали людей. Изготавливались в дни некоторых календарных праздников и обрядов куклы из материалов, имевших растительное происхождение, вероятно, являлись олицетворениями божеств растительности. Куклы из курдюка или тряпичные куклы использовались дагестанцами, как и некоторыми другими народами Северного Кавказа и мира, в обрядах черной магии для насылания порчи на человека, к которому испытывали неприязнь.

Подводя итоги исследования, отметим, что, как и у других народов Северного Кавказа и мира, у дагестанцев в период первобытного общества с его развитым культом природы во главе *Богиней-матери* начал формироваться пантеон божеств, в который первоначально вошли персонажируемые небесные светила, атмосферные явления и стихии. Формирование пантеона было обусловлено хозяйственной деятельностью человека: собирательство и охота породили божества и духи, связанные с растительным и животным миром, покровительством диких животных и охоты. С формированием

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Рукописные материалы:

производящего комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства появляются аграрные божества и патроны ремесел (прежде всего, связанные с металлургией). На стадии активного разложения первобытно-родовых отношений, развития потестарной организации и формирования раннеклассового общества в конце I тыс. до н.э. — начале I тыс. н.э. завершается процесс низложения «старых богов» и создания нового пантеона во главе с *Богом-отцом* (верховным божеством-громовержцем). В Дагестане этот процесс имел некоторое своеобразие и специфику, обусловленные особенностями социально-экономического и культурно-исторического развития местного общества, переход которого на новую ступень развития, от варварства к цивилизации, происходил не на основе раннеземледельческой экономики и металлургии бронзы, а на базе достижений железного века. Относительно позднее зарождение дагестанского пантеона (и пандемониума) определило своеобразие его состава и структуры — неполноту, отраслевую бедность, иерархическую неразработанность власти верховного божества над другими богами и т.д. Отсутствие четко структурированной иерархии в пантеоне дагестанцев может находить объяснение в незавершенности процесса классовообразования и формирования строго дифференцированного общества ко времени проникновения монотеистических религий, в существовании двух диаметрально противоположных, полярных тенденций в процессе социально-экономического развития общества — демократической (гражданской) и деспотической (монархической). На незавершенность процесса сложения упорядоченной, иерархически выверенной религиозно-мифологической системы, свойственной и системам других северокавказских народов, повлияло в меньшей степени раннее проникновение христианства (с IV в.) и в главной мере последующее (с середины VII в.) распространение (порой — насильственное) ислама, который окончательно прервал происходивший естественный процесс формирования законченной структуры пантеона (и пандемониума) народов Дагестана. Тем не менее, ислам с его мощным, многовекторным и многовековым влиянием не смог искоренить языческие представления дагестанцев, четкие и ясные реликты которых сохранились до наших дней. Вместе с тем их всестороннее исследование на комплексном, междисциплинарном уровне, на базе данных этнографии, археологии, фольклора, языкознания, религиоведения и искусствоведения не закрывается данной работой, представляющей собой шаг в обозначенном направлении.

1. *Агларов М.А.* Духовная культура андийцев в XIX — начале XX в. 1987 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.657. 74 л.
2. *Гаджиев Г.А.* Доисламские религиозные верования у народов Нагорного Дагестана в XIX — нач. XX в. (Аварцы). 1982 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д. 525. 135 л.
3. *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды у лакцев в XIX — начале XX в. 1984 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.579. 126 л.
4. *Гаджиев Г.А.* Чамалалы. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1988 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 693. 270 л.
5. *Гаджиев Г.А.* Багулалы. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1991 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 787.374 л.
6. *Гаджиев Г.А.* Духовная культура народов Южного Дагестана (XVIII — нач. XX в.). 1995 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.819.135 л.
7. *Генко А.Н.* Табасаранско-русский словарь, К-Я. 1941 г. // РФ ИЯЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 48 (2). 218 л.
8. *Данилина К.Г.* Дидои (цеза): Этнографический очерк. 1926 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 53. 39 л.
9. *Курбанов М.Ю.* Сюргинцы. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1997 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 857. 230 л.
10. *Курбанов М.Ю.* Буркун-Дарго. История, культура, быт: прошлое и настоящее. 2001 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.897. 69 л.
11. *Курбанов М.Ю.* Буркун-Дарго. История, культура, быт: прошлое и настоящее. 2003 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.942. 48 л.
12. *Лузев С.А.* Ахвахцы. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1985 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп. 3. Д. 618. 130 л.
13. *Лузев С.А.* Дидойцы (цезы): Историко-этнографическое исследование (XIX — нач. XX в.). 1987 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 671. 137 л.
14. *Лузев С.А.* Каратинцы. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1991 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.733. 440 л.
15. *Лузев С.А.* Балхарцы. XIX — нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1998 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 859. 330 л.
16. *Лузев С.А.* Духовная культура кумыков Дагестана. XIX — нач. XX в. 2005 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д. 995. 318 л.
17. *Магомедов Д.М.* Культура дидойцев (XVIII — нач. XIX в.). 1972 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 247. 74 л.
18. *Магомедова М.А.* Календарные обряды даргинцев (XIX — нач. XX в.): Дис... кандидата ист. наук. 1986 г. // РФ ИИАЭ. Ф.3. Оп.3. Д.625. 208 л.

19. *Ризаханова М.Ш.* Генухцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1990 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 732. 87 л.
20. *Ризаханова М.Ш.* Генухцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. 1991 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 735. 83 л.
21. *Ризаханова М.Ш.* Духовная культура лезгин XIX – нач. XX в. 1993 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 767. 100 л.
22. *Ризаханова М.Ш.* Духовная культура лезгин. 20-90-е гг. XX в. 2006 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 1020. 373 л.

Диссертации:

23. *Алигаджиева З.А.* Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – нач. XX в.: Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2008. 194 л.
24. *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды лезгин (по материалам Самурской долины): Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 1977. 182 л.
25. *Исмаилов Г.И.* Женская татуировка в Дагестане: К проблеме семантики и функций: Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2008. 197 л.
26. *Магомедова М.А.* Календарные обряды даргинцев (XIX – нач. XX в.): Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 1986. 208 л.
27. *Муртузалиев Ю.М.* Мифологическая проза табасаранцев: Дис... кандидата филологических наук. Махачкала, 2008. 163 л.
28. *Омаров Ш.И.* Быт и духовная культура даргинцев-цудахарцев в XIX – нач. XX в. // Дис... кандидата исторических наук. Махачкала, 2008. 206 л.
29. *Ярлыкапов А.А.* Ислам у степных погайцев в XX веке (Историко-этнографическое исследование): Дис... кандидата исторических наук. М.: 1999. 261 л.

Монографии:

30. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4-х т. М., 1958. Т. 1. 655 с.
31. *Абакарова Ф.О., Алиева Ф.А.* Очерки устно-поэтического творчества даргинцев. Махачкала, 1999. 259 с.
32. *Агаширинова С.С.* Материальная культура лезгин. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1978. 304 с.
33. *Агаларов М.А.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. 304 с.
34. *Адэсинджал И.А.* Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми: «Алашара», 1969. 537 с.
35. *Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири / Отв. ред. И.С. Гурвич. Новосибирск, 1984. 233 с.

36. *Алимова Б.М.* Брак и свадебные обычаи в прошлом и настоящем (Равнинный Дагестан). Махачкала, 1989. 112 с.
37. *Алимова Б.М.* Табасаранцы XIX–нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1992. 263 с.
38. *Алимова Б.М., Магомедов Д.М.* Ботлихцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. 190 с.
39. *Алимова Б.М., Лузуев С.А.* Годоберинцы. XIX– нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997. 176 с.
40. *Алимова Б.М.* Кайтаги. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998. 230 с.
41. *Алимова Б.М., Булатов Б.Б., Сефербеков Р.И.* Из истории духовной культуры табасаранцев. Махачкала, 2000. 52 с.
42. *Алимова Б.М.* Этнокультурные взаимодействия в материальной культуре южных кумыков и дагестанских азербайджанцев (XIX-XX вв.). Махачкала, 2007. 272 с.
43. *Алироев И.Ю.* Нахские языки и культура. Грозный, 1978. 291 с.
44. *Алироев И.Ю.* Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. 368 с.
45. *Алиханов М.* В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев / Сост. и авт. коммент. Р.Н. Исанов. Махачкала, 2005. 720 с.
46. *Альбедиль М.Ф.* Индуизм: Творящие ритмы. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2004. 256 с.
47. *Амирханов Х.А.* Чохское поселение: Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М.: Наука, 1987. 223 с.
48. *Анисимов А.Ф.* Этапы развития первобытной религии. М.: Наука., 1967. 162 с.
49. *Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы / Под ред. С.И. Вайнштейна. М.: Наука, 2002. 192 с.
50. *Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов.* В 4-х т. Нальчик, 2003. Т. 1. 344 с.
51. *Арджинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.: Наука, 1982. 252 с.
52. *Артамонов М.И.* История хазар / Под ред. Л.Н. Гумилева. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962. 523 с.
53. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни: Избранные статьи. М.: «Современник», 1983. 464 с.
54. *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М.: «Советская Россия», 1988. 510 с.
55. *Бадатов Ф.А.* Язычество лезгин. Дербент, 2000. 249 с.
56. *Бадатов Ф.А.* Астральная религия лезгин: Космогонические и этнопогонические представления, пантеон божеств. М.: Этно-Онлайн, 2006. 432 с.

57. *Бакушев М.А.* Погребальные памятники населения Дагестана албано-сарматского времени (III до н.э. – IV в. н.э.). Ростов-на-Дону, 2008. 208 с.
58. *Басинов В.Н., Кармышева Дж. Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997. 161 с.
59. *Бгажноков Б.Х.* Адыгское игрище. Нальчик, 1991.
60. *Бжсания Ц.Н.* Из истории хозяйства и культуры абхазов (Исследования и материалы). Сухуми: «Алашара», 1973. 323 с.
61. *Богданов К.А.* Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998.
62. *Бокарев Е.А.* Введение в сравнительно-историческое изучение дагестанских языков. Махачкала, 1961. 99 с.
63. *Большаков О.Г.* История Халифата. Ислам в Аравии. 570–633 гг. М.: Наука, 1989. 312 с.
64. *Борджанова Т.Г.* Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста, 2007. 590 с.
65. *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. 265 с.
66. *Булатов А.О.* Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX – XX в. Пуцдино. 2004. 144 с.
67. *Булатов Б.Б., Гашимов М.Ф., Сефербеков Р.И.* Быт и культура табасаранцев в XIX–XX веках. Махачкала, 2004. 266 с.
68. *Булатов Б.Б., Лузиев С.А.* Духовная культура народов Дагестана в XVIII–XIX веках (аварцы, даргинцы, лакцы). Махачкала, 1999. 220 с.
69. *Булатов Б.Б., Лузиев С.А.* Очерки истории духовной культуры горцев Центрального Дагестана в XVIII–XIX веках. Изд. 2-е, доп. Махачкала. 2004. 232 с.
70. *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – нач. XX в. Л.: Наука, 1988. 199 с.
71. *Булатова А.Г.* Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. 288 с.
72. *Булатова А.Г.* Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000. 387 с.
73. *Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А.* Одежда народов Дагестана: Историко-этнографический атлас. Пуцдино, 2001. 203 с.
74. *Булатова А.Г.* Рутульцы в XIX – начале XX в.: Историко-этнографическое исследование. М., 2003. 279 с.
75. *Булатова А.Г., Исламмагомедов А.И., Мазанов Ш.А.* Агулы в XIX – начале XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала. 2008. 291 с.
76. *Бутаев Б.Б.* Канатоходцы. Махачкала, 1978. 135 с.
77. *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских арханческих ритуалов. М.: Наука, 1978. 239 с.
78. *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, 1976. 400 с.
79. *Вовк О.В.* Знаки и символы в истории цивилизаций. М.: «Вече», 2005. 383 с.
80. *Вундт В.* Миф и религия / Пер. с нем. Под ред. Л.Н. Овсяннико-Куликовского. СПб., 1910. 416 с.
81. *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991. 182 с.
82. *Гаджиев Г.А.* Верования и обряды: доисламский период. Махачкала, 1993. 126 с.
83. *Гаджиев Г.А.* Амулеты и талисманы народов Дагестана. Махачкала, 1996. 184 с.
84. *Гаджиев М.Г.* Из истории культуры Дагестана в эпоху бронзы (Могильник Гинчи). Махачкала, 1974. 175 с.
85. *Гаджиев М.Г.* Раннеземледельческая культура Северо-Восточного Кавказа (эпоха неолита и ранней бронзы). М.: Наука, 1991. 262 с.
86. *Гаджиев М.С.* Между Европой и Азией: Из истории торговых связей Дагестана в албано-сарматский период. Махачкала, 1997. 154 с.
87. *Гаджиев М.С.* Древний город Дагестана: Опыт историко-топографического и социально-экономического анализа. М.: Восточная литература, 2002. 320 с.
88. *Гаджиев М.С.* Государство и право Кавказской Албании. Учебное пособие для студентов исторического и юридического факультетов вузов. Махачкала, 2006. 71 с.
89. *Гаджиев М.С., Кузнецов В.А., Чеченов И.М.* История в зеркале паранауки: Критика современной этноцентристской историографии Северного Кавказа. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006. 300 с.
90. *Гаджиева С.Ш.* Кумьки: Историко-этнографическое исследование. М.: Изд-во АН СССР, 1961. 387 с.
91. *Гаджиева С.Ш., Трофимова А.Г., Шихсаидов А.Р.* Старинный земледельческий календарь народов Дагестана. М.: Наука, 1964. 17 с.
92. *Гаджиева С.Ш., Османов М.О., Пацаева А.Г.* Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967. 298 с.
93. *Гаджиева С.Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1985. 359 с.
94. *Гаджиева С.Ш.* Традиционный земледельческий календарь и календарные обряды кумыков. Махачкала, 1989. 92 с.

95. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские терекеменцы. XIX — нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. 216 с.
96. *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские азербайджанцы. XIX — нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. М.: «Вост. лит.» РАН, 1999. 359 с.
97. *Гаджиева С.Ш.* Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. В 2-х кн. Махачкала, 2005. Кн. 2. 434 с.
98. *Ганиева А.М.* Очерки устно-поэтического творчества лезгин / Отв. ред. Г.Г. Гаширов. М.: Наука, 2004. 240 с.
99. *Гильденштедт И.А.* Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. / Ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002. 512 с.
100. *Гимбатова М.Б.* Духовная культура ногайцев в XIX — начале XX в. Махачкала, 2005. 188 с.
101. *Гмыря Л.Б.* Страна гуннов у Каспийских ворот: Прикаспийский Дагестан в эпоху Великого переселения народов. Махачкала, 1995. 288 с.
102. *Голан А.* Миф и символ. 2-е изд. М.: Русслит, 1994. 375 с.
103. *Гольдштейн А.* Башни в горах. М., 1977. 334 с.
104. *Гулиа Д.* История Абхазии. Тифлис, 1925. Т. 1.
105. *Гусейнов К.М.* Ковровый промысел аварцев (конец XIX — начало XX в.). Махачкала, 2006. 180 с.
106. *Гусманов И.Г.* Греческая мифология. Боги: Учебное пособие. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2002. 328 с.
107. *Давудов О.М.* Материальная культура Дагестана албанского времени (III в. до н.э. — IV в. н.э.). Махачкала, 1996. 421 с.
108. *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. 240 с.
109. *Далгат У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей: Исследования и тексты. М.: Наука, 1972. 467 с.
110. *Даль Вл.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1991. Т. 4. 683 с.
111. Дебет златоликий и его друзья: Балкаро-Карачаевский нартский эпос / Пер. С. Липкина. Нальчик: «Эльбрус», 1973. 156 с.
112. *Дебилов П.М.* Резьба по дереву в Дагестане. М.: Наука, 1982. 238 с.
113. *Дебилов П.М.* История орнамента Дагестана: Возникновение и развитие основных мотивов. М.: Наука, 2001. 416 с.
114. *Дебилов П.М.* Ковры Дагестана: традиционное и современное искусство ковроткачества. Махачкала, 2006. 80 с.
115. *Дешериев Ю.Д.* Сравнительно-историческая грамматика индоевропейских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный, 1963. 555 с.
116. *Джамлираев С.М.* Древняя история чеченцев (нохчий): (К древней истории нахских племен III — I тыс. до н.э.). М.: «Альтекс», 2002. 206 с.
117. *Джанашивили М.* Абхазия и абхазцы: Этнографический очерк. Тифлис, 1892. 64 с.
118. *Джанашиа Н.С.* Статьи по этнографии Абхазии / Сост. и предисл. Х.С. Бгажба. Сухуми: Абгосиздат, 1960. 129 с.
119. *Дзадзиев А.Б., Дзугев Х.В., Караев С.М.* Этнография и мифология осетин: Краткий словарь. Владикавказ, 1994. 284 с.
120. *Дзарахова З.М.-Т.* Национальное самосознание ингушей: этнокультурные факторы. Назрань, 2007. 214 с.
121. *Дибиров М.* Дагестанская народная физическая культура: Опыт историко-этнографического исследования. Махачкала, 1975. 112 с.
122. *Донини А.* Люди, идолы, боги: Очерк истории религии / Пер. с итал. И.И. Кравченко. М.: Наука, 1962. 320 с.
123. *Дубровин Н.Ф.* История войн и владычества русских на Кавказе. В 6-ти т. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1. 640 с.
124. *Дьяконов И.М.* Арханческие мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990. 247 с.
125. *Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А.* Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М.: «Алетейя», 2005. 472 с.
126. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / Пер. с франц. М.: Наука, 1976. 276 с.
127. *Ершова Г.* Фрай Диего Де Ланда. Древние майя: уйти, чтобы вернуться. М.: «Ладомир», 2000. 568 с.
128. *Забылин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
129. *Званба С.Т.* Этнографические этюды / Под ред. и с предисл. Г.А. Дзидзария. Сухуми: Абгиз, 1955. 81 с.
130. *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов (Труды Института антропологии, археологии и этнографии. Т. XV, в. II). М.:Л., 1937. 80 с.
131. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К.Д. Цивинной. М.: Наука, 1991. 511 с.
132. *Зухба С.Л.* Типология абхазской несказочной прозы. Майкоп: Изд-во «Меотъ», 1995. 334 с.
133. *Зязиков М.М.* Традиционная культура ингушей: история и современность. Ростов-на-Дону, 2004. 312 с.
134. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
135. *Иванова Ю.В.* Албанцы и их соседи. М.: Наука, 2006. 367 с.
136. *Ильясов Л.* Тени вечности. Чеченцы: архитектура, история, духовные традиции. М., 2004.
137. *Инал-Ипа Ш.Д.* Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми: «Алашара», 1976. 463 с.

138. *Исмаилов Г.И.* Даргинская вышивка: Уходящие образы старинны. Махачкала, 2005. 77 с.
139. *Исраилов М.И.* От Кегера до Стоунхенджа: Рассказывают наскальные рисунки Дагестана. Махачкала, 1993. 299 с.
140. *Исраилов М.И.* Наскальные рисунки Дагестана и изменения полюсов и наклона оси земли в голоцене. Махачкала, 2003. 430 с.
141. *История Агван Моисея Каганкатваци, писателя X века / Пер. армян. К. Патканяна.* СПб., 1861.
142. *История Дагестана с древнейших времен до наших дней.* В 2-х т. / Отв. ред. *А.И. Османов.* М.: Наука, 2004. Т.1. 627 с.
143. *Ихлюев М.М.* Народности лезгинской группы: Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, ругулов, цахуров, агулов. Махачкала, 1967. 369 с.
144. *Каюев Б.А.* Земледелие народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1981. 248 с.
145. *Каюев Б.А.* Моздокские осетины (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1995. 245 с.
146. *Каюев Б.А.* Осетины: Историко-этнографическое исследование. 3-е изд., доп. и перераб. М.: Наука, 2004. 471 с.
147. *Кавица Ф.С.* Славянские традиционные верования, праздники и ритуалы: Справочник. 3-е изд. М.: Флинта: Наука, 2001. 215 с.
148. *Каракетов М.Д.* Из обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995.
149. *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа / Отв. ред. *Н.М. Гирсенко.* СПб.: Наука, 1996. 311 с.
150. *Керейтов Р.Х.* Ногайцы: Особенности этнической истории и бытовой культуры / Науч. ред. *Ю.Ю. Клычников.* Ставрополь, 2009. 464 с.
151. *Киреевский И.Р.* Мифы древних славян: Боги, духи, растения, животные. Харьков, 2006. 236 с.
152. *Клымов Г.А., Халилов М.Ш.* Словарь кавказских языков: Составление основной лексики / Отв. ред. *Я.Г. Тестелец.* М.: «Вост. лит.» РАН, 2003. 511 с.
153. *Кляшторный С.Г., Султанов Г.И.* Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. 320 с.
154. *Ковалевский Б.* Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. Л.: «Прибой», 1930. 214 с.
155. *Косвен М.О.* Очерки истории первобытной культуры / Отв. ред. *Д.И. Кардашев.* М.: Изд-во АН СССР, 1953. 216 с.
156. *Котович В.М.* Древнейшие писавицы горного Дагестана. М.: Наука, 1976. 100 с.
157. *Котович В.М.* Путешествие в тысячелетия: (Записки дагестанского археолога). Махачкала, 1994. 159 с.
158. Краткий словарь танцев / Авт.-сост. *Т.В. Лепягова* и др.; под ред. *В. Филиппова.* М.: Флинта: Наука, 2006. 271 с.
159. Краткий словарь украшений. Под ред. *О.Я. Гойхмана.* М.: Флинта: Наука, 2008. 135 с.
160. *Куземзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 191 с.
161. *Кутер Дж.* Энциклопедия символов. М.: Ассоциация Духовного Единения «Золотой Век», 1995. 401 с.
162. *Курбанов М.-З.Ю.* Сюрринджи. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006. 186 с.
163. *Курбанов М.М.* Поэтическое наследие дореволюционного Табасарана. Махачкала, 1986. 80 с.
164. *Курбанов М.М.* Душа и память народа: Жанровая система табасаранского фольклора и ее историческая эволюция. Махачкала, 1996. 224 с.
165. *Куфтин Б.А.* Материалы к археологии Колхиды. В 2-х т. Т. 2. Археологические изыскания в Рионской низменности и на Черноморском побережье в 1935 и 1936 гг. Тбилиси, 1950. 332 с.
166. *Лепягова Т.В., Романова Н.Н., Филиппов А.В.* Понятия духовной сферы: Краткий словарь. М.: Флинта: Наука, 2006. 271 с.
167. *Литинская Я., Марциняк М.* Мифология Древнего Египта / Пер. с польск. *Э.Я. Гессен,* коммент. *О.И. Павловой* и *Н.А. Померанцевой,* пер. и ред. древнеегипет. текстов *О.И. Павловой.* М.: «Искусство», 1983. 223 с.
168. *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. 296 с.
169. *Лукуев С.А., Магомедов Д.М.* Бежтинцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. 252 с.
170. *Лукуев С.А., Магомедов Д.М.* Дидойцы (цезы). XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2000. 206 с.
171. *Лукуев С.А.* Ахвахцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. 385 с.
172. *Лукуев С.А.* Балхарцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. 260 с.
173. *Львова Э.Л. Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение торков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1989. 243 с.
174. *Магомедов А.Дж.* Традиционное художественное ремесло Дагестана (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 1999. 210 с.
175. *Магомедов Р.М.* Легенды и факты о Дагестане: Из записных книжек историка. Махачкала, 1969. 240 с.

176. *Магомедов А.Х.* Культура и быт осетинского народа: Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе: Изд-во «Ир», 1968. 568 с.
177. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: ГЕР. РА; Книжная лавка – РТР, 1996. 272 с.
178. *Маммаев М.М.* Декоративно-прикладное искусство Дагестана: истоки и становление. Махачкала, 1989. 346 с.
179. *Маммаев М.М.* Зирихгеран – Кубачи: Очерки по истории и культуре. Махачкала, 2005. 252 с.
180. *Маргошвили Л.Ю.* Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией в XIX – нач. XX в. (Кисты Панкиси). Тбилиси: «Мецниереба», 1990. 254 с.
181. *Марковин В.И.* В ущельях Аргуна и Фортанги. М.: Наука, 1965. 127 с.
182. *Марковин В.И.* Наскальные изображения предгорий Дагестана / Отв. ред. *Х.А. Амирханов*. М.: Наука, 2006. 209 с.
183. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М.: Л.: Наука, 1964. 467 с.
184. *Матье М.Э.* Древнеегипетские мифы / Отв. ред. *В.Д. Бонч-Бруевич*. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 173 с.
185. *Митаров М.М.* Жизнь в узорах. Махачкала, 1978. 268 с.
186. Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский*. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия. 1998. 738 с.
187. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. / Отв. ред. *С.А. Токарев*. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия. 1994. Т. 1. 671 с.; Т. 2. 719 с.
188. *Мовсес Каланкатуаци.* История страны Алуанк / Пер. с древнеармян., предисл. и коммент. *Ш.В. Сибатяна*. Ереван, 1984. 257 с.
189. *Мусаев Г.М.-С.* Рутулы (XIX – нач. XX в.): Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1997. 282 с.
190. *Мусаева М.К.* Хваршины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. 251 с.
191. *Мусаева М.К.* Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала. 2006. 218 с.
192. *Мусаева М.К.* Этнография детства народов Дагестана (Традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007. 252 с.
193. *Мусухаев А.И.* К истокам фамилии: Предания и легенды. Нальчик, 1992. 88 с.
194. *Наговицын А.Е.* Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: Учебное пособие / Гл. ред. *Д.И. Фельдштейн*. М.: МПСИ: Флинта, 2005. 438 с.
195. Народный театр / Сост., вступит. ст., подг. текстов и коммент. *А.Ф. Некрыловой, Н.И. Савушкиной*. М.: «Советская Россия», 1991. 544 с.
196. *Нидерле Л.* Славянские древности / Пер. с чешск. *Т. Ковалевой, М. Хазанова*. Ред. *А.Л. Монгайт*. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. 450 с.
197. *Новичкова Т.А.* Эпос и миф. СПб.: Наука, 2001. 248 с.
198. *Омаров И.И., Сефербеков Р.И.* Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX – XX вв. Махачкала, 1996. 384 с.
199. *Омаров И.И., Сефербеков Р.И.* Брак и свадебные обряды даргинцев-цудахарцев сел. Куппа. Махачкала, 1999. 24 с.
200. *Османов М.О.* Хозяйственно-культурные типы (ареалы) народов Дагестана. Махачкала, 1996. 315 с.
201. *Панек Л.Б., Шиллинг Е.М.* Сборник очерков по этнографии Дагестана / Науч. ред. *Р.И. Сефербеков*. Махачкала, 1996. 112 с.
202. *Подосинов А.В.* Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.
203. *Полисидаев В.П.* Горцы Северного Кавказа: ингуши, чеченцы, хевсурсы, осетины и кабардинцы: Краткий историко-этнографический очерк. М.: Л., 1926. 111 с.
204. *Полосин А.В.* Преодоление язычества: Введение в философию монотеизма. М.: «Ладомир», 2001. 198 с.
205. *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 192 с.
206. *Попов А.А.* Нганасаны: Социальное устройство и верования / Отв. ред. *Г.Н. Грачева, Ч.М. Таксами*. Л.: Наука, 1984. 150 с.
207. *Пропт В.Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л.: Изд-во ЛГУ, 1963. 143 с.
208. *Пропт В.Я.* Проблемы комизма и смеха. М.: «Искусство», 1976. 183 с.
209. *Пропт В.Я.* Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. 325 с.
210. *Путилов Б.Н.* Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М., 1964. 10 с.
211. *Раджабов Р.Н.* История дидойцев (цезов). Махачкала, 2003. 270 с.
212. *Рамазанова З.Б.* Пища народов Нагорного Дагестана в XIX – начале XX в.: (Классификация форм и анализ факторов сложения и развития). Махачкала, 2003. 132 с.
213. *Рамазанова С.К.* Цовкра 1. Вторая половина XIX–XX в.: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1998. 247 с.
214. Религиоведение: Энциклопедический словарь / Колл. авт.: *Аверченко И.В., Забияко А.П.* и др. М.: Академический проект, 2006. 1254 с.

215. Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. Ред. *А.А. Грицанов, Г.В. Синило*. М.: Книжный Дом, 2007. 960 с.
216. *Ризаханова М.Ш.* Гунзибцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. 189 с.
217. *Ризаханова М.Ш.* Дагестанские русские. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. 190 с.
218. *Ризаханова М.Ш.* Лезгины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005. 312 с.
219. *Ризаханова М.Ш.* Гинухцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2006. 210 с.
220. *Ризванов З., Ризванов Р.* История лезгин (краткий научно-популярный очерк). Махачкала, 1990. 58 с.
221. Русско-табасаранский словарь / Сост. *В.М. Загиров*. Махачкала, 1988. 447 с.
222. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 607 с.
223. *Рыбаков Б.А.* Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. 783 с.
224. *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение порков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1990. 209 с.
225. *Салмин А.К.* Система религии чувашей / Отв. ред. *А.И. Терюков*. СПб.: Наука, 2007. 654 с.
226. *Семенов Н.* Туземцы Северо-Восточного Кавказа (Рассказы, очерки, исследования, заметки о чеченцах, кумыках и ногайцах и образцы поэзии этих народцев). СПб., 1895. 487 с.
227. *Семенов Ю.И.* Как возникло ~~человечество~~. М.: Наука, 1966. 576 с.
228. *Сефербеков Р.И.* Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995. 126 с.
229. *Сефербеков Р.И.* Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев селения Куппа. Махачкала, 1998. 24 с.
230. *Сефербеков Р.И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000. 60 с.
231. *Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф.* Памятники истории и культуры Табасарана. Махачкала, 2003. 120 с.
232. *Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. 160 с.
233. *Скляревская Г.Н.* Словарь православной церковной культуры. СПб.: Наука, 2000. 278 с.
234. *Сланов А.А.* Традиционная духовная культура осетин. Учебное пособие. Владикавказ, 2007. 84 с.

235. *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 335 с.
236. *Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М.: Учпедгиз, 1941. 558 с.
237. *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 214 с.
238. Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков / Отв. ред. *Г.Б. Муркелцинский*. М.: Наука, 1971. 295 с.
239. *Стеблева И.В.* Очерки турецкой мифологии: По материалам волшебной сказки. М.: «Вост. лит.» РАН, 2002. 102 с.
240. *Страбон*. География. Пер., статья и комментарии *Г.А. Стратановского*. М.: Наука, 1964. 943 с.
241. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / Пер. с англ. *Д.А. Корончевского*, предисл. и прим. *А.И. Першица*. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
242. *Танкиев А.Х.* Духовные башни ингушского народа: Сборник статей и материалов о народной культуре. Саратов, 1997. 294 с.
243. *Тирланов З.К.* Агулы: их язык и история. Петрозаводск, 1994. 287 с.
244. *Тер-Саркисянц А.* История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М.: «Вост. лит.» РАН, 2005. 686 с.
245. *Техов Б.В.* Центральный Кавказ в XVI-X вв. до н.э. М.: Наука, 1977. 239 с.
246. *Тменов В.А., Бесолова Е.Б., Гоновоблев Е.Н.* Религиозные воззрения осетин (история религии в истории народа): Хрестоматия для учителей и учащихся, преподавателей и студентов средних и высших учебных заведений Республики Северная Осетия-Алания. Владикавказ, 2000. 443 с.
247. *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1957. 164 с.
248. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. Изд. 3-е испр. и доп. М.: Политиздат, 1976. 575 с.
249. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. 4-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1986. 576 с.
250. *Токарев С.А.* Ранние формы религии: Политиздат, 1990. 622 с.
251. *Токарев С.А.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
252. *Тревер К.В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н.э. – VII в. н.э. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1959. 392 с.
253. *Тэрнер В.* Символ и ритуал: Исследование по фольклору и мифологии Востока. М.: Наука, 1983. 277 с.
254. Тюркские народы Сибири / Отв. ред. *Д.А. Функ, Н.А. Томилов*. М.: Наука, 2006. 677 с.
255. *Умаханова А.М.* Хореографическое искусство кумыков. Махачкала, 1991. 131 с.

256. Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание: Чеченский язык. Тифлис, 1888. Т.2. 117 с.
257. Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание: Табасаранский язык. Тбилиси, 1979. Т. VII. 1070 с.
258. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. СПб.: Изд-во «Азбука», Книжный клуб «Терра», 1997. 480 с.
259. Фромм Э. Искусство любви: Исследование природы любви / Пер. с англ. Л.А. Чернышевой. Минск, 1990.
260. Фрэйзер Дж.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
261. Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. М.: Наука, 1973. 179 с.
262. Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. 274 с.
263. Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004. 334 с.
264. Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004. 234 с.
265. Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков: Исследование и тексты. Махачкала, 1994. 211 с.
266. Хан-Магомедов С.О. Дагестанские лабиринты: К проблеме автохтонности и топологии. Архитектура Дагестана. Вып.3. М.: «Ладья», 2000. 266 с.
267. Харузин Н.Н. Этнография: Лекции, читанные в императорском Московском университете: Верования. СПб., 1905. Т. 1. 104 с.
268. Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин / Отв. ред. А.И. Робакидзе. Цхинвали: «Ирыстон». 1976. 282 с.
269. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин / Под ред. Ю.Ю. Карпова. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. 712 с.
270. Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI – XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М.: Изд-во АН СССР, 1957. 236 с.
271. Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913. 191 с.
272. Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. 103 с.
273. Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929. 64 с.
274. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. 265 с.
275. Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995. 92 с.
276. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия: предыстория философии. Л.: Наука, 1971. 240 с.
277. Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура: Историко-этнографические этюды. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1949. 223 с.
278. Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII-XV вв.). Махачкала, 1969. 251 с.
279. Шортанов А.Т. Адыгская мифология / Под ред. А.А. Алиевой. Нальчик: Изд-во «Эльбрус», 1982. 196 с.
280. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии / Под ред. и с предисл. Я.П. Алькора. Л., 1936. 572 с.
281. Штуова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. 302 с.
282. Элиаде Мирча. Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 143 с.
283. Энилен Шарль. Происхождение религии / Пер. с фр. и прим. Б.И. Шаревской. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1954. 293 с.
284. Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид: Миф, 1997. 592 с.
285. Энциклопедия суеверий / Сост. Э.и. М.А. Рэдфорд; Е. Миненок / Пер. с англ. Д. Гайдук. М.: Миф: Локид, 1995. 560 с.
286. Энциклопедия тантры (Алхимия экстаза) / Сост. В.Нугатов. М.: Локид: Миф, 1997. 592 с.
287. Юсуфов Х.А., Муталимов М.А. Харбуццы: История и культура. Махачкала, 1997. 592 с.
288. Яковлев Н. Ингуши: Популярный очерк. М.: Л.: Госиздат, 1925. 134 с.
289. Ярлыкотов А.А. Ислам у степных ногайцев. М., 2008. 266 с.
290. The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci. Transl. by C.J.F. Dowsett. London: Oxford University Press, 1961.
- Статьи:**
291. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Сказания о нартах / Пер. с осет. Ю. Либединского. Владикавказ, 2000. С. 3-42.
292. Абакарова Ф.З. Отражение мифологических воззрений в детском фольклоре народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 119-129.
293. Абдурахманов А.М. Тотемические воззрения в обрядах и преданиях о животных // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 13-23.
294. Абрамян Л.А. Смех как побочный продукт и движущая сила праздника // Смех: истоки и функции. СПб., 2002. С. 62-74.

295. *Абрамян Л.А., Шагоян Г.А.* Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // ЭО. 2002. № 2. С. 37-47.
296. *Азларов М.А.* Пшца // Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 268-292.
297. *Азларов М.А.* Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 36-42.
298. *Азларов М.А.* Из верований народов Западного Дагестана (божество Цюб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 67-71.
299. *Аджиев А.М.* Геройко-эпические сказания и песни // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 19-41.
300. *Аджиев А.М., Кадыраджиев К.С.* Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 72-85.
301. *Айдинян Р.М.* Понятие религии и генезис религиозно-мистических представлений // Категории исторических наук. Л.: Наука, 1988. С. 144-171.
302. *Алейников М.Н.* Поверья ногайцев // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. Отд. II. С. 1-14.
303. *Алигаджиева З.А.* Образ «Матери ветров» у аварцев // Научное обозрение: Сборник статей Ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып. 5. С. 101-102.
304. *Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И.* К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалусцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19. С. 105-110.
305. *Алиев М.О., Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев // Обозреватель – Overseer. М., 2007. № 12. С. 111-115.
306. *Алимова Б.М.* Некоторые представления табасаранцев о народном календаре // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 17-27.
307. *Алимова Б.М.* Общественные праздники и обряды табасаранцев // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987. С. 93-107.
308. *Алиров И.Ю.* Этимологические заметки по верованиям чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969.
309. *Алиханова А.А.* Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 156-161.
310. *Антес Р.* Мифология в Древнем Египте // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Предисл. И.М. Дьяконова: М.: Наука, 1977. С. 55-121.
311. *Арутюнов С.А.* Их больше восьми тысяч // Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М.: Наука, 1968. С. 3-28.
312. *Атаев Д.М.* Христианские древности аварии // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1958. Т. 4. 161-182.
313. *Атаев Д.М.* Каменные кресты из окрестностей Хунзаха // Материалы по археологии Дагестана. Махачкала, 1959. Т. I. С. 182-185.
314. *Атаев Д.М., Гаджиев М.С., Сагитова М.Д.* Культовые сооружения Аркаса // Древняя и средневековая архитектура Дагестана / Отв. ред. А.И. Исламагомедов, сост. М.С. Гаджиев. Махачкала, 1989. С. 114-124.
315. *Атаманов М.Г., Владыкин В.Е.* Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – нач. XX в.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Ижевск, 1985. С. 120-133.
316. *Ахохова Е.А.* Природа теонима «Тха» («Бог»): базовые гипотезы // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и научн. ред. Р.А. Ханаху. Майкоп, 2002. С. 112-117.
317. *Ахриев Ч.* Ингушские праздники // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 1-16.
318. *Ахриев Ч.* Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Тифлис, 1875. Вып. 8. С. 1-40.
319. *А-ъ.* Религиозные верования абхазцев // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 1-32.
320. *Бабаян Г.Н.* Поморские куклы «панки» // Этнография народов Восточной Европы / Отв. ред. А.А. Шенников. Л., 1977. С. 105-117.
321. *Багаев М.Х.* К вопросу о преемственности в культурах древнего Северо-Восточного Кавказа // Древности Кавказа и Ближнего Востока: Сборник статей, посвященный 70-летию со дня рождения М.Г. Гаджиева / Отв. ред. и сост. М.М. Маммаев. Махачкала, 2005. С. 135-139.
322. *Байбурун А.К.* Миф // Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1991. Вып. 4. С. 75-78.
323. *Байбурун А.К.* Трикстер // Народные знания. Фольклор. Народное искусство: Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1991. Вып. 4. С. 135.
324. *Балов А.В.* Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 4.
325. *Бардавелидзе В.* Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти // Вопросы этнографии Кавказа. Тбилиси: Изд-во АН Грузинской ССР, 1952. С. 301-316.
326. *Басилов В.Н.* Заключение // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. С. 196-206.
327. *Басилов В.Н.* Албасты // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 58.

328. *Басилов В.Н.* Тюркоязычных народов мифологии // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 536-541.
329. *Бобровников О.В.* Ислам в Дагестане: история и современность // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам / Отв. ред. и сост. *Р.И. Сефербеков*. Махачкала, 1997. Вып. 1. С. 121-126.
330. *Бобровников В.О., Сефербеков Р.И.* Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. *С.Н. Абашин, В.О. Бобровников*. М.: «Вост. лит.» РАН, 2003. С. 154-214.
331. *Брагинская Н.В.* Небо // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 206-208.
332. *Булатов А.О.* Ритуальная символика некоторых хлебных изделий народов Дагестана // Система питания народов Дагестана (XIX-XX вв.). Махачкала, 1990. С. 99-104.
333. *Булатова А.Г.* О некоторых семейных и общесельских обрядах народов горного Дагестана в XIX – начале XX в., связанных с весенне-летним календарным циклом // Семейный быт народов Дагестана в XIX-XX вв. Махачкала, 1980. С. 89-106.
334. *Булатова А.Г.* Идеологические представления аварцев, нашедшие отражение в празднике первой борозды (XIX – нач. XX в.) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 82-98.
335. *Булатова А.Г.* Пища в традиционных праздниках и обрядах народов горного Дагестана (XIX – нач. XX в.) // Система питания народов Дагестана (XIX-XX вв.). Махачкала, 1990. С. 66-81.
336. *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. 41-51.
337. *Ван дер Плас Д.* Запрет на изображения в монотеистических религиях // Вестник древней истории. 1996. №2. С. 123-143.
338. *Варшаломидзе Дж. С.* Резьба и роспись по дереву в Аджарии // Очерки этнографии Аджарии. Тбилиси: Мецниереба, 1982. С. 147-175.
339. *Васильков В.В.* Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. 29. Отд. I. С. 71-122.
340. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. *Н.И. Толстой*. М.: Наука, 1994. С. 16-44.
341. *Волкова Н.Г.* Обычай татуировки и раскраски тела на Кавказе // СЭ. 1981. № 5. С. 113-116.
342. *Габиев С.* Лаки. Их прошлое и быт // СМОМПК. Тифлис, 1906. Вып. 36. Отд. I. С. 1-110.
343. *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. 118-134.
344. *Гаджиев Г.А.* Пережитки древних представлений в похоронно-погребальных обрядах лезгин // Семейный быт народов Дагестана в XIX-XX вв. Махачкала, 1980. С. 29-46.
345. *Гаджиев Г.А.* Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: Материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 82-93.
346. *Гаджиев Г.А.* Магия в свадебной обрядности народов Нагорного Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1986. С. 96-111.
347. *Гаджиев Г.А.* Рудименты магических представлений в производственной сфере лезгин // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – нач. XX в. Махачкала, 1987. С. 141-154.
348. *Гаджиев Г.А.* Названия некоторых домашних животных у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: названия животных и птиц: тематический сборник. Махачкала, 1988. С. 168-172.
349. *Гаджиев М.Г.* Дагестан и юго-восточная Чечня в эпоху средней бронзы // Древности Дагестана / Отв. ред. *В.Г. Котович*. Махачкала, 1974. С. 11-28.
350. *Гаджиев М.Г.* О демографических и этногенетических процессах в Дагестане в первобытную эпоху // Алародии (этногенетические исследования) / Отв. ред. *М.А. Агларов*, сост. *Р.Г. Магомедов*. Махачкала, 1995. С. 14-27.
351. *Гаджиев М.Г.* Северо-Восточный Кавказ на заре бронзового века (Феномен прерванной цивилизации) // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1998. № 1. С. 97-103.
352. *Гаджиев М.Г.* Дагестан на пути к ранней цивилизации (Новое в древнейшей истории и археологии Северо-Восточного Кавказа) // Кавказ и Древний Восток: Сборник статей, посвященный 70-летию Р.М. Мунчаева / Отв. ред. *О.М. Давудов*. Махачкала, 1999. С. 70-85.
353. *Гаджиев М.С.* Бронзовый зооморфный сосуд из Шаракунского клада // Памятники древнего искусства Дагестана. Махачкала, 1990. С. 53-58.
354. *Гаджиев М.С.* Две бронзовые статуэтки из Дагестана (к хронологии культовой пластики) // Российская археология. 1997. № 2. С. 222-228.

355. *Гаджиева С.Ш.* Брак и свадебные обряды кумыков в XIX – начале XX в. // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1959. Т.6. С. 249-274.
356. *Гамзатова А.Ш.* Некоторые полевые материалы о празднике первой борозды у аварцев бассейна Кара-Койсу // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам / Отв. ред. и сост. *Р.И.Сефербеков*. Махачкала, 1997. Вып.1. с. 230-234.
357. *Гасанов М.Р.* О распространении христианской религии в Дагестане // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2000. № 4. С. 72-77.
358. *Гаус Г.* Игрушки // Материальная культура: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. *С.А. Арутюнов*. М.: Наука, 1989. Вып. 3. С. 57-62.
359. *Генко А.Н.* Задачи этнографического изучения Кавказа // СЭ, 1936. № 4-5. С. 6-20.
360. *Гербер И.-Г.* Описание стран и народов вдоль западного берега Каспийского моря. 1728 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII – XIX вв.: Архивные материалы / Под ред. *М.О. Косвена* и *Х.М. Хашиева*. М., 1958. С. 60-120.
361. *Гмыря Л.Б.* Традиционная религиозная практика населения Прикаспийского Дагестана в раннем средневековье // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2007. № 27. С. 47-50.
362. *Гольдштейн А.Ф.* Надмогильные стелы Дагестана // Дагестанское искусствоведение. Махачкала, 1976. С. 134-152.
363. *Гринцер П.А.* Умиравший и воскресающий бог // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 547-548.
364. *Гроздова И.Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 70-94.
365. *Гурвич И.* Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов: Материалы шапсуговской экспедиции 1939 г. / Под ред. *С.А. Токарева* и *Е.М. Шиллинга*. М., 1940. С. 41-50.
366. *Гютербок Г.Г.* Хеттская мифология // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Отв. ред. *В.А.Яacobson*, предисл. *И.М. Дьяконова*. М.: Наука, 1977. С. 161-198.
367. *Дадов А.А.* К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1957. Т. 12. С. 285-300.
368. *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник: Приложение к Терскому календарю на 1894 г. Владикавказ, 1893. Вып.3. Кн.2. С. 1-92.
369. *Даркевич В.П.* Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. 1961. № 4. С. 91-102.
370. *Дебиров П.М.* О художественных образах в народно-декоративном искусстве аварцев (По материалам петрографии) // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1959. Т. 6. С. 200-232.
371. *Дейл Сондерс Э.* Японская мифология // Мифологии древнего мира / Пер. с англ., предисл. *И.М. Дьяконова*. М.: Наука, 1977. С. 405-431.
372. *Денисова И.М.* Зооморфная модель мира и ее отголоски в русской народной культуре // ЭО. 2003. № 6. С. 19-40.
373. *Джиддалаев Н.С.* К вопросу об исторической общности кавказского и переднеазиатского мира // Доклады Академии наук Азербайджанской ССР. Баку, 1976. Т. 26. № 3.
374. *Дзарахова З.М.-Т.* Значение увеселительных мероприятий «ловзар» в этнокультуре ингушей // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2006. № 26. С. 57-63.
375. *Дибиров М.А.* Традиционные обряды и обычаи в современной гидатлинской свадьбе // Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. Махачкала, 1988. С. 118-130.
376. *Дирр А.М.* Божество охоты и охотничий язык у кавказцев // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып. 44. Отд. IV. С. 1-16.
377. *Дирр А.М.* Заметки о татуировке в Дагестане // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып.44. С. 23-24.
378. *Дмитриев С.В.* Цвет в траурной обрядности народов Средней Азии (К постановке проблемы) // Гуманитарная наука в России: соровские лауреаты: Материалы всероссийского конкурса научно-исследовательских проектов в области гуманитарных наук 1994 г. М., 1996. С. 345-351.
379. *Дмитриев В.А.* Концептуальное пространство традиционной культуры и пространственное поведение народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей / Отв. ред. *Ю.Ю. Карпов*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. С. 31-104.
380. Долговязая девушка // Из фольклора южных лезгин / Сост. *З. Ризванов, Р. Ризванов*. Махачкала, 2003. С. 111-113.
381. *Дрезден М.* Мифология Древнего Ирана // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Отв. ред. *В.А.Яacobson*, предисл. *И.М. Дьяконова*. М.: Наука, 1977. С. 337-365.
382. *Дьячков-Тарасов А.Н.* Абадзехи (Историко-этнографический очерк) // Записки КОИРГО. Тифлис, 1902. Кн. 22. Вып. 4. С. 1-50.
383. *Егоров Н.М.* Особые пироги и хлебы // СМОМПК. Тифлис, 1909. Вып. 40. Отд. II. С. 1-8.
384. *Егорова А.И.* Элементы полового символизма в традиционной этнической культуре якутов // ЭО. 1996. №4. С. 45-51.
385. *Жуковская Н.Л.* Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма // Религия и мифология народов Восточной и Южной

Азии / Отв. ред. *И.А. Крывелев, Г.Г. Стратанович*. М.: Наука, 1970. С. 99-120.

386. *Жуковская Н.Л.* Бурятская мифология и ее монгольские параллели // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1980. С. 92-116.

387. *Жуковская Н.Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. С. 118-135.

388. *Жумаганбетова Т.С.* Культ Тенгри как основа государственной идеологии Древнетюркского каганата // Восток. 2006. № 2. С. 119-126.

389. *Забияко А.П.* Язычество // Культурология: Энциклопедия / Гл. ред. *С.Я. Левит*. В 2-х т. М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. Т. 2. С. 1158-1160.

390. *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. 94-101.

391. *Зайцев И.В.* Запретные животные в исламе // Восточная коллекция. М., 2006. № 4. С. 85-93.

392. *Зухба С.Л.* Модель мироздания в абхазской мифологии // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и научн. ред. *Р.А. Ханаху*. Майкоп, 2002. С. 79-86.

393. *Ибн-Русте*. Книга драгоценных камней / Пер. *Н.А. Караулова* // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. 32. Отд. I. С. 37-54.

394. *Ибрагимов И.* Праздники и обряды *агульцев* // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 1996. № 1-2.

395. *Иванов В.В.* Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 306-307.

396. *Иванов В.В.* Лунарные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 78-80.

397. *Иванов В.В.* Русалки // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 390.

398. *Иванов В.В.* Соляренные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 461-462.

399. *Иванов В.В.* Телепинус // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский*. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 498.

400. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Водяной // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 240-241.

401. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Дажьбог // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 347.

402. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Птицы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 346-349.

403. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 450-456.

404. *Иванов Вяч. Вс.* Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 26-59.

405. *Иванова Ю.В.* Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 105-115.

406. *Инал-Ипа Ш.Д.* Об абхазо-адыгской общности // Культура и быт адыгов (Этнографические исследования). Майкоп, 1991. Вып. 8. С. 16-20.

407. *Исмаилов Г.И.* Феномен женской татуировки в Дагестане // ЭО. 2008. №5. С. 96-114.

408. *Исутов К.Г.* Кукла // Культурология: Энциклопедия / Гл. ред. *С.Я. Левит*. В 2-х т. М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. Т.1. С. 1041.

409. *Кадыраджиев К.С.* Структура и гевезис кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 130-148.

410. *Кажешев Т.* Ханцегуаше (Общественное моление об урожае у кабардинцев) // ЭО. 1902. Кн.14. № 2. С. 1-18.

411. *Калоев Б.А.* Осетино-вайнахские этнокультурные связи // КЭС: Вопросы исторической этнографии Кавказа. М.: Наука, 1989. Вып. 9. С. 137-158.

412. *Камменхубер А.* Хаттский язык // Древние языки Малой Азии. М.: Прогресс, 1980. С. 23-98.

413. *Каракетов М.Д.* Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 48-110.

414. *Каракетов М.Д.* Образ божества Чоппа в Карачае и его истоки (к постановке проблемы) // Панорама Евразии. 2008. № 4 (4). С. 48-52.

415. *Каранашов О. (и Барсов А.).* Аул Чох // СМОМПК. Тифлис, 1884. Вып.4. С. 1-24.

416. *Карпов Ю.Ю.* Горско-кавказский социум в структурированной модели мира // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. С. 13-30.
417. *Каиуба М.С.* Народы Югославии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 200-222.
418. *Керашева З.* Этнолингвистический анализ теонимов адыгского эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «Нартхэр» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003. С. 193-226.
419. *Керейтов Р.Х.* Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. № 2. 117-127.
420. *Керейтов Р.Х.* Ногайская свадьба // Свадебная обрядность у народов Карачаево-Черкесии: Традиционное и новое / Отв. ред. *Я.С. Смирнова*. Черкесск, 1988. С. 104-134.
421. *Керейтов Р.Х.* Народный календарь и календарная обрядность ногайцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии / Отв. ред. *В.П. Кобычев*. Черкесск, 1989. С. 91-142.
422. *Кинжалов Р.В.* Уитцалопочтли // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский*. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 561.
423. *Кинжалов Р.В.* Хуракан // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский*. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 599.
424. *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник – 1977. М., 1981.
425. *Ковалева И.И.* К вопросу о парных персонализациях в греческой мифологии // Вестник древней истории. 2007. № 1. С. 118-129.
426. *Котович В.М.* Опыт классификации древних писаниц Горного Дагестана // Древности Дагестана. Махачкала, 1971. С. 29-49.
427. *Котович В.М.* О некоторых верованиях раннеземледельческого населения Дагестана // Древние и средневековые археологические памятники Дагестана. Махачкала, 1980. С. 28-36.
428. *Котович В.М.* Некоторые данные о связях населения Дагестана и Передней Азии в древности // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М.: Наука, 1983. С. 4-11.
429. *Котович В.М.* Следы тотемических верований в древних изобразительных памятниках Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 11-22.
430. *Котович В.М.* Антропоморфные образы в древних наскальных рисунках Горного Дагестана // STUDIA PRAEHISTORICA. София, 1986. Т. 8. С. 63-90.
431. *Котович В.М.* Зооморфные образы древнеземледельческого культа плодородия в Горном Дагестане // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. Махачкала, 1986. С. 6-21.
432. *Крамер С.Н.* Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Предисл. *И.М. Дьяконова*. М.: Наука, 1977. С. 122-160.
433. *Красновская Н.А.* Итальянцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 8-19.
434. *Криичная Н.А.* Посвящение в колдуньи: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче – усвоении эзотерических знаний // ЭО. 2002. № 1. С. 10-23.
435. *Крыаевлев И.А.* К вопросу о типологии религиозных верований // Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979. С. 203-223.
436. *Крылов А.Б.* Абхазское святилище Дыдрьпиш: прошлое, настоящее и устная традиция // ЭО. 1998. № 6. С. 16-28.
437. *Крюков М.В.* О принципах типологического исследования явлений культуры // СЭ. 1983. № 5. С. 3-13.
438. *Крюков М.В., Кузнецов А.И.* Введение // Типология основных элементов традиционной культуры / Отв. ред. *М.В. Крюков, А.И. Кузнецов*. М.: Наука, 1984. С. 3-6.
439. *Крюков М.В.* Об общих принципах типологического исследования явлений культуры (На примере типологии жилища) // Типология основных элементов традиционной культуры / Отв. ред. *М.В. Крюков, А.И. Кузнецов*. М.: Наука, 1984. С. 7-18.
440. *Кук А.* Основные мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр» // Адыгский эпос «Нартхэр» – сокровищница мировой культуры. Майкоп, 2003. С. 166-183.
441. *Кузьмина Е.Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы / Отв. ред. *А.И. Тереножкин*. Киев: «Наукова думка», 1977. С. 96-119.
442. *Курбанов М.М.* Магия в календарно-обрядовой поэзии табасаранцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 39-47.
443. *Куркиев А.* ПЮАХБАЪ – Ерда: Интерпретация названия храма Тхаба-Ерды // *Ахриев Ч.Э.* Избранное / Сост., отв. ред. и авт. научн. прим. *Абу Мальсагов*. Назрань, 2000. С. 291-308.
444. *Лаврентьева Л.С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Отв. ред. *Б.Н. Путилов*. Л.: Наука, 1990. С. 34-47.
445. *Левинтон Г.А.* Инициация и мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 543-544.

446. *Левинтон Г.А.* Инцест // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 545-547.
447. *Левкиевская Е.Э.* Материалы по карпатской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 251-261.
448. *Листова Н.М.* Австрийцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 143-153.
449. *Листова Н.М.* Народы Швейцарии // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 154-163.
450. *Литвинский Б.А.* Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (История и культура). М.: Наука, 1981. С. 92-113.
451. *Ломтатидзе Т.* Дары и жертвы в этнографическом быту Аджарии // Материалы международной научной конференции «Кавказ: Археология и этнология». Шамкир, 11-12 сентября 2008 г. Баку, 2009. С. 454-457.
452. *Лосев А.Ф.* Алполом // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 92-96.
453. *Лосев А.Ф.* Зевс // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 463-466.
454. *Лосев А.Ф.* Посейдон // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 323-324.
455. *Лузев С.А.* Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахвахцев // Современные культурно-бытовые процессы в Дагестане. Махачкала, 1984. С. 32-47.
456. *Лузев С.А.* Отголоски былого распространения христианства в лакской среде // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2007. № 1. С. 87-93.
457. *Лушников А.* О священности севера и левой стороны в мировоззрении индоиранских народов // Астрономия древних обществ: Материалы конференции «Астрономия древних цивилизаций» Европейского общества астрономии в культуре. Москва, 23-27 мая 2000 г. М.: Наука, 2002. С. 290-292.
458. *Ляушева С.А.* Священное в религиозном сознании адыгов // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и научн. ред. Р.А.Ханаху. Майкоп, 2002. С. 139-146.
459. *Мадаева З.А.* Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX – начале XX в. // СЭ. 1983. № 4. С. 87-94.
460. *Мадаева З.А.* Магия в системе религиозных верований вайнахов (по этнографическим материалам) // Актуальные проблемы археологии и этнографии народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1990. С. 86-107.
461. *Мадаева З.А.* Новое и традиционное в трудовых праздниках вайнахов // Культура Чечни: История и современные проблемы / Отв. ред. Х.В. Туркаев. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Наука, 2006. С. 247-257.
462. *Малкондуев Х.Х.* Мифология балкарцев и карачаевцев // Фольклор народов Карачаево-Черкессии. Жанр и образ: Сборник научных трудов / Отв. ред. А.И. Алиева. Черкесск, 1988. С. 24-40.
463. *Малкондуев Х.Х.* Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Дагестана. Махачкала, 1989. С. 96-113.
464. *Мамбетов Г.Х.* Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1966. Т.24. С. 164-185.
465. *Мамедов А.* Алпаб (лезгинское поверье) СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 13. С. 145-146.
466. *Маммаев М.М.* О семантике сюжета борьбы двух коней на зооморфных пряжках Дагестана VIII-X вв. // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 23-35.
467. *Маммаев М.М.* О зороастризме в средневековом Дагестане // Древности Кавказа и Ближнего Востока: Сборник статей, посвященный 70-летию со дня рождения М.Г.Гаджиева. Махачкала, 2005. С. 209-226.
468. *Маркова Л.В.* Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 223-243.
469. *Марковин В.И.* Некоторые аспекты изучения северокавказской культурно-исторической общности // Древности Кавказа и Ближнего Востока: Сборник статей, посвященный 70-летию со дня рождения М.Г. Гаджиева / Отв. ред. и сост. М.М. Маммаев. Махачкала, 2005. С. 120-126.
470. *Матиев М.А.* Мифологическая основа ингушского сказания «Семь сыновей выюги» // Вопросы истории Ингушетии: Исследования и материалы. Магас, 2007. Вып. 6. С. 73-77.
471. *Мегрелидзе И.В.* Археологические находки в Дядо // Советская археология. 1951. №16. С. 281-291.
472. *Медникова М.Б.* К вопросу о позитивном и негативном восприятии татуировок в древности // ЭО. 2008. № 5. С. 92-95.
473. *Мелетинский Е.М.* Культурный герой // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 25-28.

474. *Мергаутова Э., Мергаут Б.* От вед к брахманизму // Боги, брахманы, люди: четыре тысячи лет индуизма / Пер. с чешск. *Л.В. Жураловой*. М.: Наука, 1969. С. 16-43.
475. *Миллер В.Ф.* Археологические экскурсии в Терской области // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып. 1. Ч. II.
476. *Мирзаханова И.С.* Обряды и развлечения лакцев в весеннем цикле календарных праздников // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам / Отв. ред. и сост. *Р.И. Сефербеков*. Махачкала, 1997. Вып. 1. С. 239-247.
477. *Мужухоев М.Б.* Из истории язычества вайнахов (Пантеон божеств в позднем средневековье) // СЭ. 1985. № 2. С. 99-108.
478. *Мусаева М.К.* Обряды вызывания дождя и солнца у хваршиин в XIX – начале XX в. // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 99-104.
479. *Нагиев Ф., Нагиев Р.* Лезгинский пантеон богов // Народы Дагестана: этнос и политика. Махачкала, 2008. №2. С. 57-62.
480. *Неклюдов С.Ю.* Оборотничество // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 234-235.
481. *Неклюдов С.Ю.* Тенгри // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 500-501.
482. *Нешина А.Ю.* Восточнославянские баллады об инцесте // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2004. Т. 32. С. 181-192.
483. *Никольская З.А.* Религиозные представления и земледельческие обряды аварцев (К вопросу о синкретизме религиозных верований аварцев) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1959. Вып. 7. С. 314-327.
484. *Овсиенко Ф.Г.* Язычество // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. *А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян*. М.: Академический проект, 2006. С. 1239-1240.
485. *Окладникова Е.А.* Шаманские петроглифы Сибири // Этнография народов Сибири / Отв. ред. *И.Н. Гемув, Ю.С. Худяков*. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1984. С. 131-135.
486. *Омаров А.* Воспоминания муталима // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. 1. С. 13-64.
487. *Омаров А.* Воспоминания муталима // ССКГ. Тифлис, 1869. Вып. 2. С. 1-70.
488. *Омаров Ш.И.* Праздничные хлебцы даргинцев-цудахарцев в конце XIX – начале XX в. // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 2000. Вып. 3. С. 238-240.
489. *Онучина Т.А.* Календарные мотивы в холмогорском обрядовом печенье // ЭО. 2002. № 6. С. 28-37.
490. *Османов М.О.* Печенье и вареные мучные изделия и хлебопечкарные устройства в Дагестане в XIX – начале XX в. (типологические параллели и районирование) // Система питания народов Дагестана. Махачкала, 1990. С. 111-133.
491. *Очиаури Г.А., Сургуладзе И.К.* Кавказско-иберийских народов мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. *С.А. Токарев*. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 603-607.
492. *Панек Л.Б.* Лаки // *Панек Л.Б., Шиллинг Е.М.* Сборник очерков по этнографии Дагестана / Науч. ред. *Р.И. Сефербеков*. Махачкала, 1996. С. 8-20.
493. *Пантюхов И.И.* Современные лезгини // Кавказ. 1901. № 233.
494. *Петрухин В.Я.* Человек и животное в мифе и ритуале // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии / Отв. ред. *Н.Л. Жуковская*. М.: Наука, 1986. С. 5-25.
495. *Пикус Е.М.* Идзанаки и Идзанами // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 479-480.
496. *Пиотровский М.Б.* Самуд // Мифология; Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский*. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 479.
497. *Пиотровский М.Б.* Хусайн // Мифология; Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. *Е.М. Мелетинский*. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 599.
498. *Покровская Л.В.* Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 67-90.
499. *Покровская Л.В.* Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 20-38.
500. *Попов П.С.* Китайский пантеон // Сборник музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук. СПб., 1907. Т. 6. С. 1-88.
501. *Потанов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / Отв. ред. *Б.Н. Путилов*. Л.: Наука, 1977. С. 164-178.
502. *Процецлавский П.* Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. Т. 12. № 4.
503. *Прокудина В., Розанов М.* Изучение климатических аномалий в XI-XX вв. по дендрохронологическим данным // Астрономия древних обществ; Материалы конференции «Астрономия древних цивилизаций» Евро-

- пейского общества астрономии в культуре. Москва, 23-27 мая 2000 г. М.: Наука, 2002. С. 323-333.
504. *Протт В.Я.* Принципы классификации фольклорных жанров // СЭ. 1964. № 6. С. 147-154.
505. *Протт В.Я.* Эдип в свете фольклора // Фольклор и действительность. М., 1976.
506. *Пчелина Е.Г.* Погребальные комплексы из Сохта, Урс дзуар и Рук Юго-Осетии // Известия Юго-Осетинского НИИ. Цхинвали, 1968. Вып. 15.
507. *Рабинович Е.Г.* Богиня-мать // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 178-180.
508. *Рамазанова З.Б.* Обряды вызывания дождя и солнца у лакцев в конце XIX – начале XX в. // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 82-88.
509. *Решина М.И.* Народы Бельгии и Нидерландов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 58-69.
510. *Ризванов Р.З.* Из ономастики лезгин // СЭ. 1984. № 5. С. 97-101.
511. *Робакидзе А.И.* Жилище и поселения горных ингушей: Очерки этнографии горной Ингушетии // КЭС. Тбилиси, 1968. Вып. 2. С. 41-117.
512. *Рогожин Т.* Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной Кизлярского отдела Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 61-64.
513. *Рухадзе Д.А.* Берика // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 92.
514. *Рыбаков Б.А.* Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 2. С. 13-27.
515. *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. 107-120.
516. *Рыбаков Б.А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 3-30.
517. *Рыблов М.А.* «Взвейтесь, соколы, орлами»: орнитоморфная символика в восточнославянской воинской традиции // ЭО. 2007. № 2. С. 86-105.
518. *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. 47-63.
519. *Самарина Л.В.* Цвет в женской субкультуре (Северный Кавказ. Дагестан) // Гуманитарная наука в России: соровские лауреаты: Материалы всероссийского конкурса научно-исследовательских проектов в области гуманитарных наук 1994 г. М., 1996. С. 378-384.
520. *Селимов А.* К этимологии лезгинского обрядового Пешалай // Лезгистан. 1993. № 3-4. С. 61-63.
521. *Серов С.Я.* Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 39-54.
522. *Сефербеков Р.И.* Из истории одного земледельческого культа табасаранцев // Иран и Кавказ: Труды Кавказского центра иранистики. Тегеран, 1997. Т. 1. С. 93-96.
523. *Сефербеков Р.И.* Условный охотничий язык и некоторые охотничьи обряды табасаранцев // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 1997. Вып. 1. С. 265-269.
524. *Сефербеков Р.И.* Амулеты и талисманы табасаранцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1998. № 2. С. 117-122.
525. *Сефербеков Р.И.* Боги и демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1999. № 5. С. 77-80.
526. *Seferbekov R.* Gods and demons of the Dagestanian Peoples (A Tentative Typology and Classification) // Иран и Кавказ: Труды Кавказского центра Иранистики. Тегеран, 1999 – 2000. Т. 3 – 4. С. 133-135.
527. *Сефербеков Р.И., Исмаилов Р.* Пантеон и пандемониум народов Дагестан (типологическая классификация) // Кавказский вестник: Альманах. Тбилиси, 2000. № 2. С. 122-125.
528. *Сефербеков Р.И.* Табасаранско-лезгинские мифологические параллели // Наука и молодежь: Сборник статей молодых ученых и аспирантов по гуманитарным проблемам. Махачкала, 2000. Вып. 3. С. 240-243.
529. *Seferbekov R.* On the demonology of the Tabasaranians: Typology and description // Iran and the Caucasus: Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies, Yerevan. Tehran, 2001. Vol. V. P. 139 – 148.
530. *Сефербеков Р.И.* К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2002. № 3. С. 63-69.
531. *Сефербеков Р.И.* О персонализации радуги у народов Дагестана // Народы Дагестана: Этнос и политика. Махачкала, 2003. № 6. С. 35.
532. *Сефербеков Р.И.* О влиянии этногенетических процессов на формирование пантеона и пандемониума дагестанцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2004. № 1. С. 142-145.

533. *Сефербеков Р.И., Чабталова Р.Г.* К характеристике некоторых мифологических персонажей даргинцев-мегебцев // Научное обозрение: Сборник статей ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып.7. С. 119-121.

534. *Сефербеков Р.И.* К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 17. С. 69-76.

535. *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 1. С. 95-104.

536. *Сефербеков Р.И.* О персонификации ветра у народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 3. С. 102-106.

537. *Сефербеков Р.И.* Верховные боги (-громовержцы) народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. № 4. С. 66-92.

538. *Сефербеков Р.И.* Верховные боги народов Северного Кавказа (Сравнительно-сопоставительный анализ общего и особенного) // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2006. № 1. С. 72-76.

539. *Сефербеков Р.И.* Хозяева стихий: «Мать вода» у народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2006. № 3. С. 86-103.

540. *Сефербеков Р.И.* Мифологический образ радуги в верованиях народов Дагестана // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2006. № 25. С. 71-76.

541. *Сефербеков Р.И.* Мифологические образы солнца и луны в верованиях народов Дагестана // Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований «Этнология, история, археология, культурология 2006-2007 гг.» / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов, И.В. Стасевич. СПб., 2007. С. 162-164.

542. *Сефербеков Р.И.* Мифологические образы солнца и луны в верованиях народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2007. № 4. С. 64-103.

543. *Сефербеков Р.И., Омаров Ш.И.* Мифологические образы солнца и луны в верованиях народов Северного Кавказа // Археология, этнография и фольклористика Кавказа: Материалы международной научной конференции «Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе». Махачкала, 1-5 октября 2007 г. Махачкала, 2007. С. 351-353.

544. *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных верований ахвахцев // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2008. № 4. С. 139-145.

545. *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений горских евреев Дагестана // Материалы 15 ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике, В 2-х ч. М.: «Сэфер», 2008. Ч.2. С. 305-311.

546. *Сефербеков Р.И., Татиева З.Б.* Мифологический образ «Матери ветров» в верованиях народов Северного Кавказа // Материалы международной научной конференции «Кавказ: Археология и этнология». Шамкир, 11-12 сентября 2008 г. Баку, 2009. С. 373-376.

547. *Сефербеков Р.И.* Роль и значение ряженных в обрядовой культуре народов Дагестана (генезис, трансформации, персонификации) // Материалы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Тбилиси, 25-27 июня 2009 г. Тбилиси, 2009.

548. *Сефербеков Р.И.* Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // ЭО. 2009. № 4. С. 51-67.

549. *Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-картинцев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2009. № 5.

550. *Сефербеков Р.И., Магомедов И.* Когда охотник вышел прогуляться: Условный охотничий язык табасаранцев // Родина. 2009. № 6. С. 114-115.

551. *Сихарулидзе К.* Обрядовая поэзия // Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси: «Мерани», 1972.

552. *Смирнов А.М.* Изображения посохов на антропоморфных изваяниях эпохи энеолита в Северном Причерноморье и Средиземноморье: Аналогии, интерпретации // Памятники археологии и древнего искусства Евразии: Сборник статей памяти В.В. Волкова. М., 2004. С. 65-92.

553. *Смирнова Т.Б.* Обычай венчания покойников у немцев Сибири // ЭО. 2008. № 5. С. 133-144.

554. *Соколова В.К.* Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. В.К. Соколова. М.: Наука, 1982. С. 11-25.

555. *Сталь К.О.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. 21. С. 53-173.

556. *Старостин С.А.* Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985. С. 74-105.

557. *Старостин С.А.* Проблемы генетического родства и классификации кавказских языков с точки зрения базисной лексики // Алародии (этногенетические исследования) / Отв. ред. М.А. Агларов, сост. Р.Г. Магомедов. Махачкала, 1995. С. 42-64.

558. *Степанов И.* Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлисской губернии // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 19. Отд. II. С. 78-103.

559. *Стоянов А.И.* Путешествие по Сванетии // ЗКОРГО. Тифлис. 1876. Т. 9. Вып. 2. С. 236-472.
560. *Студенецкая Е.Н.* Маски народов Северного Кавказа // Народный театр. Л., 1974. С. 83-100.
561. *Сулейманов Я.* Местоимение в андийском языке // УЗ ИИЯЛ Махачкала, 1962. Т. 11. С. 61-86.
562. *Сургуладзе И.К.* Квириа // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 631.
563. *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М.: Наука, 1975. с. 5-93.
564. *Тариева Л.У.* К вопросу об ингушских жуккаргаш // Мурад Базоркин и ингушская историческая наука. Магас, 2002. С. 87-93.
565. *Тарланов З.К.* Заметки по сельскохозяйственной магии агулов // СЭ. 1981. № 2. С. 123-132.
566. *Тахо-Годи А.А.* Селена // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 424.
567. *Тахо-Годи А.А.* Фэстон // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 559.
568. *Тменов В., Тменов А.* Зола (мертвый огонь) в фольклоре и этнографии народов Кавказа // Материалы международной научной конференции «Археология и этнология Кавказа». Тбилиси, 2002. С. 288-292.
569. *Токарев С.А.* Заключение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в.: Зимние праздники. М.: Наука, 1973. С. 330-340.
570. *Токарев С.А.* Маски и ряжение // Календарь и календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 185-193.
571. *Токарев С.А.* Обычаи, обряды и поверья, связанные с животноводством // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 90-97.
572. *Токарев С.А.* Умиращий и воскресающий зверь // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 548.
573. *Толстова Л.С.* Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов (На среднеазиатском материале) // Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983. С. 6-22.
574. *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству: Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М.: Наука, 1978. С. 95-130.
575. *Толстой Н.И.* О природе связей биварных противопоставлений типа правый — левый, мужской — женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М.: Наука, 1987. С. 169-183.
576. *Толстой Н.И.* Еще раз о теме «тучи — говяда, дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1994. С. 3-16.
577. *Топоров В.Н.* Ведь-ава // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 226.
578. *Топоров В.Н.* Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 398-406.
579. *Топоров В.Н.* Животные // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 440-449.
580. *Топоров В.Н.* Индра // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.1. С. 533-535.
581. *Топоров В.Н.* Козел // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.1. С. 663-664.
582. *Топоров В.Н.* Космос // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. В 2-х т. 2-е изд. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 9-10.
583. *Топоров В.Н.* Митра // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 154-157.
584. *Топоров В.Н.* Мост // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 176-177.
585. *Топоров В.Н.* Осел // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 264-265.
586. *Топоров В.Н.* Праздник // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. С. 329-331.
587. *Топоров В.Н.* Свастика // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.2. С. 420.

588. *Топоров В.Н.* Яйцо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 681.
589. *Трофимова А.Г.* Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. № 1. С. 143-148.
590. *Трофимова А.Г.* Из истории религиозных обрядов вызывания дождя и солнца у народов Южного Дагестана // Азербайджанский этнографический сборник. Баку, 1965. Вып.2. С. 97-111.
591. *Урзизати В.С.* Флаг в семейной обрядности осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1987. С. 114-133.
592. *Умаханова А.М.* Элементы архаичной пластики в хореографии народов Дагестана // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана, Махачкала, 1988. С. 124-135.
593. *Филимонова Т.Д.* Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978. С. 123-142.
594. *Хабекирова Х.А.* Природа и характер некоторых мифологических персонажей в эпосе и бытовой культуре черкесов // ЭО. 2005. № 5. С. 85-95.
595. *Халидова М.Р.* Об эволюции мотивов культа близнецов в дагестанском фольклоре // Поэтика фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981. С. 25-43.
596. *Халидова М.Р.* Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 99-118.
597. *Халидова М.Р.* Предисловие // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С.3-10.
598. *Халидова М.* Поклонение козлу // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 162.
599. *Халидова М.Р.* Легенды // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 279-290.
600. *Халидова М.Р.* Предания // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 290-322.
601. *Халидова М.Р.* Формы космогонических представлений и верований в повествовательном фольклоре народов Дагестана // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 24-40.
602. *Халилов Х.М.* Отражение языческих представлений в обрядах фольклора лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 63-81.
603. *Халилов Х.М.* Историческая общность и национальное своеобразие обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа (Обрядовая поэзия вызывания дождя и заклинания солнца) // Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтничским фольклором. Махачкала, 1985. С. 4-20.
604. *Халилов Х.М.* Календарно-обрядовая поэзия // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 124-147.
605. *Халилов Х.М.* Асс // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А.Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 115.
606. *Халилов Х.М.* Барг // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А.Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 162.
607. *Халилов Х.М.* Барз // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А.Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 163.
608. *Халилов Х.М.* Гудил // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А.Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 339.
609. *Халилов Х.М.* Зал // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А.Токарев*. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 456.
610. *Халипаева И.А.* Сув-анасы – Мать воды // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 162-163.
611. *Халипаева И.А.* Тенгри – верховное божество кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 60-66.
612. *Ханагов Л.* Некоторые поверья мюрагинцев // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 13. С. 146-147.
613. *Ханагов Л.* Отемишские пиры // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 13. С. 147-151.
614. *Харатян З.В.* Магический характер обрядов вызывания дождя у армян // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978.
615. *Харатян З.В.* Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // СЭ. 1980. № 2. С. 103-116.
616. *Харузина В.Н.* Прямитивные формы драматического искусства // Этнография. 1927. № 1. С.57-85; № 2. С.284-300; 1928. № 1. С.23-43; № 2. С. 4-31.
617. *Харукова М.Х.* Понятия «Бог», «Дух», «Душа» в адыгском Логосе // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и науч. ред. *Р.А.Ханаху*. Майкоп, 2002. С. 117-126.
618. *Хлобыстина М.Д.* Древнейшие южносибирские мифы в памятниках Окуневского искусства // Первобытное искусство / Отв. ред. *Р.С. Васильевский*. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1971. С. 165-180.
619. *Черчигов А.М.* О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 52-59.

620. *Чеснов Я.В.* Миф о мече и начало государственности в Восточном Индокитае // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии // Отв. ред. *И.А. Крывелев, Г.Г. Стратанович.* М.: Наука, 1970. С. 73-98.
621. *Чеснов Я.В.* О принципах типологии традиционно-бытовой культуры // Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979. С. 189-203.
622. *Чеснов Я.В.* Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. С. 59-72.
623. *Чеснов Я.В.* Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // СЭ. 1994. № 5. С. 34-44.
624. *Чибиров Л.А.* Аграрные истоки культа животных у осетин // СЭ. 1983. № 1. С. 96-101.
625. *Чибиров Л.А.* К осетино-дагестанским этнокультурным связям // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2007. № 4. С. 56-63.
626. *Членов М.А.* Вешапи // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 235.
627. *Чурсин Г.Ф.* Обычай и предрассудки карачаевцев (отношение к женщине) // Кавказ. 1903. № 24.
628. *Чурсин Г.Ф.* Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927. Т. 5. С. 43-60.
629. *Чурсин Г.Ф.* Культ железа у кавказских народов // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927. Т. 6. 67-106.
630. *Чурсин Г.Ф.* Амулеты и талисманы ~~кавказских~~ народов // СМОМПК. Махачкала, 1929. Вып. 46. С. 197-240.
631. *Чурсин Г.Ф.* Магия в борьбе с засухой у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1930. № 6.
632. *Чурсин Г.Ф.* Фигурные обрядовые печенья у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Л., 1930. № 6.
633. *Шаманов И.М.* Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкессии (Материальная и духовная культура). Черкесск, 1982. С. 155-171.
634. *Шамлиди Л.Ю.* Символика цвета в жизни и искусстве // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. Пятигорск, 1997. № 1-2. С. 58-62.
635. *Шанаев Д.* Осетинские народные сказания: Божества, почитаемые осетинами // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. 3. С. 38-40.
636. *Шанаев Д.* Нартовские сказания // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 15-16.
637. *Шахнович М.И.* Исследование советской наукой проблем происхождения религии и ее ранних форм // Вопросы научного агезизма. М., 1967. Т. 4. С. 242-266.
638. *Шенталинская Т.С.* Сухотинушка: Реликты древних верований и обрядов // СЭ. 1982. № 1. С. 129-132.
639. *Шиллинг Е.* Черкесы // Религиозные верования народов СССР: Сборник этнографических материалов. В 2-х т. М.: Л.: ОГИЗ, «Московский рабочий»; 1931. Т. 2. С. 42-54.
640. *Шиллинг Е.* Абхазы // Религиозные верования народов СССР: Сборник этнографических материалов. В 2-х т. М.: Л.: ОГИЗ, «Московский рабочий»; 1931. Т. 2. С. 59-76.
641. *Шиллинг Е.М.* Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1946. № 1. С. 32-34.
642. *Шифман И.Ш.* Элагабал // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 659.
643. *Шихсаидов А.Р.* О проникновении христианства и ислама в Дагестан // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1957. Т. 3. С. 54-76.
644. *Шихсаидов А.Р.* Сельскохозяйственный календарь народов Дагестана // Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Махачкала, 1974. Вып. 1. С. 183-212.
645. *Шихсаидов А.Р.* Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Вост. лит. РАН, 2001. С. 4-32.
646. *Шортанов А.Т.* Культы Диониса и Ажагафэ // Аутентичность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока / Отв. ред. *И.Р. Пичикян.* М.: Наука, 1978. С. 130-134.
647. *Штаерман Е.М.* Дяна // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 376.
648. *Штаерман Е.М.* Нептун // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 211-212.
649. *Штаерман Е.М.* Фавн // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. *С.А. Токарев.* М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 555-556.
650. *Шубина Т.Г.* Лен в обрядовом фольклоре и верованиях восточных славян // ЭО. 1998. № 3. С. 66-73.

651. *Щепанская Т.Б.* Власть пришельца: атрибуты власти в мужской магии русских (XIX – нач. XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996.

652. *Эсенов Ч.Д.* «Гурджак ойнь» – пляска культа плодородия // ЭО. 1998. №2. С. 57-66.

653. *Якушенков С.Н.* «Вертикальная» экология и семантика пространства в представлениях аймаара // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988. С. 276-286.

654. *Ямтольский З.И.* О происхождении религии (в порядке обсуждения) // Вопросы этнографии Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1968. С. 150-154.

Тезисы докладов:

655. *Акиев Х.А.* О чем говорят рельефы храма Тхаба-Ерды // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С. 6-8.

656. *Алимова Б.М.* Наряжение фруктового «дерева» в похоронном обряде табасаранцев (XIX – нач. XX в.) // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1982-1983 гг. Махачкала, 1984. С. 22-23.

657. *Антохина А.В.* Мифологические воззрения народов Кавказа в зеркале компаративной культурологии // Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру: Тезисы докладов II Международного Конгресса 15-20 сентября 1998 г. Симпозиум 4. Часть II. Пятигорск, 1998. С. 19-21.

658. *Атаев Г.Д.* Процессы этнокультурного развития Северо-Восточного Кавказа в эпоху ранней и средней бронзы // ~~Описание~~ **Описание** цивилизационных процессов в археологических культурах ~~Северо-Восточного~~ **Северо-Восточного** Кавказа и сопредельных территорий (Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа): Тезисы докладов. Владикавказ, 2008. С. 14-17.

659. *Бартыханов Г.М.* Образно-выразительная система аварского обрядового театра (На материалах свадьбы) // Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1980-1981 гг. (тезисы докладов). Махачкала, 1982. С. 55-56.

660. *Боташева З.Б.* Роль и значение культа козла в генезисе карачаево-балкарского театра // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С. 118-119.

661. *Булатова А.Г.* Смех в календарных праздниках народов Горного Дагестана (XIX – нач. XX в.) // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1984-1985 гг. Махачкала, 1986. С. 21-22.

662. *Булатова А.Г.* Традиционные куклы народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1993 г.: Краткое содержание докладов. СПб., 1994. С. 55-56.

663. *Булатова А.Г.* Женская татуировка в Горном Дагестане // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С. 102-103.

664. *Вардумян Г.Д.* Пантеон древних армян // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 76-77.

665. *Гаджиев М.С.* Археологические реалии мифологического обряда // Древний Кавказ: ретроспекция культур: Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Е. И. Крупнова (XXIII Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа). Москва, 15-19 марта 2004 г.: Тезисы докладов. М., 2004. С. 44-46.

666. *Гулиев Ш.* Обряд вызывания дождя у азербайджанцев // Международная научная конференция «Археология и этнология Кавказа»: Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 2002. С. 233-234.

667. *Дмитриев В.А.* Адыгские календарные жезлы из ореха // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 115-116.

668. *Добровольская В.Е.* Постное обрядовое печенье в бассейне Оки и Клязьмы // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 241-242.

669. *Керейтов Р.Х.* Пережитки обрядов вызывания дождя у ногайцев // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978-1979 гг.: Тезисы докладов. Уфа, 1980. С. 158-159.

670. *Котович В.М.* Первые итоги изучения древних рисованных наскальных изображений в горном Дагестане // Тезисы докладов, посвященные итогам полевых археологических исследований в 1970 г. в СССР (Археологическая секция). Тбилиси, 1971. С. 129-130.

671. *Крюкова В.Ю.* Заместительные жертвоприношения у индоиранских народов в древней и современной ритуальной практике // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 134-135.

672. *Куручкин А.В.* Зоофорные маски украинцев (к проблеме реконструкции архаического содержания) // Резюме докладов и выступлений международной научной конференции «К новым подходам в отечественной этнологии». Грозный, 1992. С. 43.

673. *Махмудова Э.М., Сефербеков Р.И.* К вопросу о критериях классификации мифологических персонажей народов Дагестана // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 28 июня-2 июля 2005 г. СПб., 2005. С. 207.

674. *Омаров Ш.И., Сефербеков Р.И.* Демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000 – 2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 109-110.

675. *Петросян Э.* Персонаж эпоса «Сасна црер» Цовинар – кукольный код Нарин/Нури // Международная научная конференция «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Батуми, 7-8 сентября 2006 г.: Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси, 2007. С. 372-374.

676. *Ризаханова М.Ш.* Магия в земледельческой обрядности лезгин // Новые исследования дагестанских историков. Махачкала, 1996. С. 23.

677. *Серикбаева А.С.* Тенгриизм и ислам в духовной жизни казахов // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 93-94.

678. *Сефербеков Р.И.* Обряды вызывания дождя и солнца у табасаранцев в XIX-XX вв. // Резюме докладов и выступлений международной научной конференции «К новым подходам в отечественной этнологии». Грозный, 1992. С. 42-43.

679. *Сефербеков Р.И.* Рационализм в методах традиционной народной медицины табасаранцев // Тезисы докладов международной научной конференции «Традиционная этническая культура и народные знания». Москва, 21-24 марта 1994 г. М., 1994. С. 109-110.

680. *Сефербеков Р.И.* К характеристике некоторых мифологических персонажей табасаранцев // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С. 94-96.

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

682. *Сефербеков Р.И.* Бранные выражения и формулы запугивания как источник по реконструкции мифологических персонажей народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 115-116.

683. *Сефербеков Р.И.* О роли этногенетических процессов в формировании пантеона и пандемониума дагестанцев // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 77-78.

684. *Сефербеков Р.И.* К вопросу о локальных божествах и демонах сельских общин Дагестана // Материалы региональной научной конференции «Сельская община Дагестана и Северного Кавказа: управление и самоуправление, традиционный опыт и современность». Махачкала, 8 октября 2003 г. Махачкала, 2003. С. 115.

685. *Сефербеков Р.И.* Проблемы типологической классификации мифологических персонажей народов Дагестана // Историческая наука Дагестана: сегодня и завтра: Тезисы докладов научной сессии. Махачкала, 8 апреля 2003 г. Махачкала, 2003. С. 62-63.

686. *Сефербеков Р.И.* Параллели в теонимии у народов Кавказа как показатель их древних духовных связей // Тезисы докладов международной научной конференции «Историко-культурные и экономические связи наро-

дов Кавказа: прошлое, настоящее, будущее», посвященной 80-летию Института ИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 7 – 8 октября 2004 г. Махачкала, 2004. С. 69-70.

687. *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи дагестанцев и вайнахов // Тезисы докладов научно-практической конференции «Исторические связи народов Дагестана и Чечни». Махачкала, 21 марта 2006 г. Махачкала, 2006. С. 19-21.

688. *Сефербеков Р.И., Алигаджиева З.А.* Мифологические персонажи пантеона и пандемониума аварцев // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9 – 14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 366.

689. *Сефербеков Р.И., Алиев М.О.* Гендерные роли мифологических персонажей народов Дагестана (генезис, эволюция, трансформации) // Материалы региональной научной конференции «Гендерные отношения в культуре народов Северного Кавказа». Махачкала, 29 февраля 2008 г. Махачкала, 2008. С. 125-127.

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

691. *Сефербеков Р.И., Мусаев М.Г.* Боги и демоны даргинцев-цудахарцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С. 113-116.

692. *Сефербеков Р.И., Татиева З.Б.* Верования, связанные с животными у дагестанцев и вайнахов // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления. Оренбург, 1-5 июля 2009 г. Оренбург, 2009.

693. *Умаханова А.М.* О некоторых танцевальных формах даргинцев Дахадаевского района // Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1980-1981 гг. (тезисы докладов). Махачкала, 1982. С. 54-55.

694. *Хабекирова Х.А.* О культе орехового дерева у адыгов // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 1998. С. 119-120.

695. *Ханмагомедов Х.Л.* Гудул-Гудул генети – языческий обряд вызывания дождя у берикейских азербайджанцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа: (Тезисы общероссийской конференции 23-25 сентября 1997 г.). Пятигорск, 1997. С. 155-156.

696. *Чеснов Я.В.* Зикр на площади Свободы // Резюме докладов и выступлений международной конференции «К новым подходам в отечественной этнологии». Грозный, 1992. С. 54-55.

697. *Эсенов Ч.Д.* Генезис терминологии ранних форм танца // VII Конгресс этнографов и антропологов России: Доклады и выступления. Саранск, 9-14 июля 2007 г. Саранск, 2007. С. 381.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

№№	Ф.И.О.	Год рождения	Селение
Ахвахский район			
1.	Абдубасиров Магомед Магомедрасулович	1965	Карата
2.	Ярмиханова Маймунат Ярмихановна	1930	Карата
3.	Абдуллаева Пасихат Абдулаевна	1953	Лологонитль
4.	Алиева Асият Хасуевна	1975	Лологонитль
5.	Ибрагимов Туралав Ибрагимович	1933	Лологонитль
6.	Пахрудинов Назирбек Хасуевич	1945	Лологонитль
7.	Хайдова Рабиат Хайдовна	1936	Лологонитль
8.	Абдулатипов Запир Магомедович	1930	Тукита
9.	Гаджиев Магомед Магомедович	1949	Тукита
10.	Газимагомедов Газали Магомедович	1940	Тукита
11.	Магомедгаджиев Имангазали Муртазалиевич	1927	Тукита
12.	Махмудов Саидбег Гусейнович	1928	Тукита
13.	Царуинова Баху Мутаэлюмовна	1928	Тукита
Ахтынский район			
1.	Гаджиев Абдулазим Гаджиевич	1950	Ахты
2.	Ганиев Рамиз Мирзоевич	1954	Ахты
3.	Мустафаева Муксум Ибрафиловна	1903	Ахты
4.	Рашидов Абдурашид Гаджибубаевич	1935	Ахты
5.	Тагиров Магомед Мустафаевич	1931	Хрюг
6.	Тагирова Телли Рамазановна	1941	Хрюг
7.	Шефиев Джамал Азизович	1929	Ахты
8.	Яралиева Периназ Исламовна	1929	Путкун
Гунибский район			
1.	Азиева Зайнаб Омаровна	1920	Мереб
2.	Пахлаев Асадулла Магомедович	1927	Мереб
3.	Пахлаева Залмубати Магомедовна	1928	Мереб
4.	Пахлаева Мунира Магомедовна	1959	Мереб
5.	Гаджимусаева Патимат Омаровна	1926	Ругуджа
6.	Мусаева Майсарат Камиловна	1957	Ругуджа
7.	Мусаева Тавус Магомедовна	1946	Ругуджа
8.	Абдулаева Хадиджат Ибрагимовна	1926	Чох
9.	Дибиров Дибир Нажмудинович	1927	Чох
10.	Залова Айшат Гамзатовна	1938	Чох
11.	Макаева Умукусум Хайбулаевна	1923	Чох

12.	Пакалов Шимагомед Асхабалиевич	1924	Чох
13.	Гадисова Сукайнат Магомедовна	1933	Шулани
14.	Далгатова Патимат Асабалиевна	1925	Шулани
15.	Хизриева Патимат Хизриевна	1941	Шулани
16.	Яхъяева Марьям Абдулаевна	1923	Шулани
17.	Ганиева Садыкат Магомедовна	1940	Бацада
18.	Рамазанова Хава Рамазановна	1918	Бацада
19.	Гитинахмаева Патимат Исламбегьяна	1899	Кудали
20.	Расулова Сапият Гитинахмаевна	1932	Кудали
21.	Абдугаджиева Айшат Идрисовна	1922	Согратль
22.	Фаталиева Патимат Мусагаджиевна	1913	Согратль
Докузпаринский район			
1.	Алиханов Балакши Алибекович	1940	Мискинджи
2.	Рамазанова Тименага Бубаевна	1959	Мискинджи
Левашинский район			
1.	Абдулкеримов Рабадан	1866	Куппа
2.	Алиев Магомед	1920	Куппа
3.	Алиев Магомедхабиб	1955	Куппа
4.	Алиханов Ильяс	1896	Куппа
5.	Ахмедов Гасан	1954	Куппа
6.	Вагабов Ахмед	1926	Куппа
7.	Вагабов Дибир	1933	Куппа
8.	Вагабов Магомед	1929	Куппа
9.	Гаджиева Хабсат	1911	Куппа
10.	Газиев Ахмед	1939	Куппа
11.	Газлианов Сиражутдин	1919	Куппа
12.	Гасанов Муртузали	1925	Куппа
13.	Даудов Магомед	1927	Куппа
14.	Дибирмагомедов Вагаб	1932	Куппа
15.	Даудов Магомед	1944	Куппа
16.	Джалалутдинов Магомед	1945	Куппа
17.	Джалалутдинова Хамис	1946	Куппа
18.	Ибрагимов Камиль	1946	Куппа
19.	Ибрагимов Магомед	1935	Куппа
20.	Ибрагимов Тагир	1882	Куппа
21.	Ибрагимов Яхья	1933	Куппа
22.	Курбанов Джалалутдин	1924	Куппа
23.	Курбанов Магомед	1940	Куппа
24.	Курбанов Сулбан	1931	Куппа
25.	Курбанов Нурмагомед	1946	Тилагу

26.	Магомедалиева Зурат	1926	Куппа
27.	Магомедгаджиев Гусейн	1956	Куппа
28.	Магомедов Абдулхалик	1951	Куппа
29.	Магомедов Али	1959	Куппа
30.	Магомедов Ахмед	1933	Куппа
31.	Магомедов Зайнутдин	1936	Куппа
32.	Магомедов Набиюлла	1939	Куппа
33.	Маммаев Магомед	1929	Куппа
34.	Мирзаев Магомед	1896	Куппа
35.	Муртузалиев Ахмед	1903	Куппа
36.	Муртузалиев Курбан	1936	Куппа
37.	Мусаев Гаджи	1926	Куппа
38.	Магомедова Патимат	1946	Аммалти
39.	Насруллаев Насрулла	1920	Куппа
40.	Омаров Дибирмагомед	1924	Куппа
41.	Омарова Зайнаб	1946	Куппа
42.	Омаров Шамиль	1969	Куппа
43.	Рабданов Абдулгамид	944	Куппа
44.	Рабданов Гаджи	1962	Куппа
45.	Рабданов Магомед	1911	Куппа
46.	Садуллаев Магомед	1948	Куппа
47.	Саидов Абулмуслим	1927	Куппа
48.	Сайпуллаев Камиль	1925	Куппа
49.	Сиражутдинов Ходжа	1940	Куппа
50.	Тагиров Магомед	1937	Куппа
51.	Тагирова Хабидат	1913	Куппа
52.	Умаханов Нурутдин	1938	Аммалти
Табасаранский район			
1.	Абасов М.Н.	1936	Ново-Лидже
2.	Абасова Г.М.	1896	Ново-Лидже
3.	Абдуллаев М.Ш.	1918	Ханаг
4.	Абдурагимов М.А.	1906	Хапиль
5.	Абдурагимова Ф.К.	1923	Хапиль
6.	Алиев М.К.	1934	Хурик
7.	Асланов М.А.	1886	Аркит
8.	Бедирханов А.К.	1935	Аркит
9.	Гаджиев Ш.Г.	1926	Дюбек
10.	Гамидов М.Г.	1906	Ягдик
11.	Гамидова Ф.А.	1910	Ягдик
12.	Исинова Д.А.	1918	Руццль

13.	Керимов Г.М.	1944	Чулат
14.	Керимов К.М.	1946	Чулат
15.	Кулиева Х.	1950	Хучни
16.	Курбанов И.И.	1924	Хустиль
17.	Курбанов М.К.	1922	Лидже
18.	Магомедов М.М.	1930	Татиль
19.	Магомедов С.М.	1913	Татиль
20.	Магомедова А.К.	1937	Аркит
21.	Магомедова Г.К.	1933	Татиль
22.	Махмудов Ю.М.	1910	Джули
23.	Михралиев А.М.	1947	Ругуж
24.	Муртазаев Г.У.	1932	Джули
25.	Рагимов М.И.	1925	Джули
26.	Рамазанов А.	1963	Ново-Лидже
27.	Рамазанов Г.Р.	1928	Татиль
28.	Рамазанов Ш.Р.	1925	Хустиль
29.	Рашидов Б.А.	1934	Ново-Лидже
30.	Сеферов З.Л.	1929	Дюбек
31.	Сулейманов А.Р.	1923	Хучни
32.	Сулейманов Н.А.	1963	Хучни
33.	Сулейманова А.А.	1925	Хучни
34.	Сулейманова Х.Б.	1948	Ягдик
35.	Тагиров М.А.	1940	Ругуж
36.	Фейтуллаев Т.Ф.	1926	Хапиль
37.	Халиков Л.К.	1926	Дюбек
38.	Шихгафизов Г.Ш.	1928	Джули
39.	Шихгафизов Ш.Г.	1963	Джули
40.	Яхъяев М.Н.	1934	Сюттич
Унцукульский район			
1.	Абдурахманова Халимат Магомедовна	1967	Унцукуль
2.	Алданов Сайпудин Малачиевич	1924	Ашильта
3.	Амиров Шамиль Мухтарович	1966	Балахуни
4.	Амирханова Нахи Магомедалиевна	1962	Унцукуль
5.	Имангазалиев Магомед Абдулаевич	1928	Балахуни
6.	Мирзаев Магомед Мирзаевич	1949	Балахуни
7.	Нурмагомедов Абдулфатах Нурмагомедович	1916	Ашильта
Хивский район			
1.	Абаев Г.	1931	Арчуг
2.	Абумуслимов М.А.	1933	Хив
3.	Абумуслимова А.М.	1934	Хив

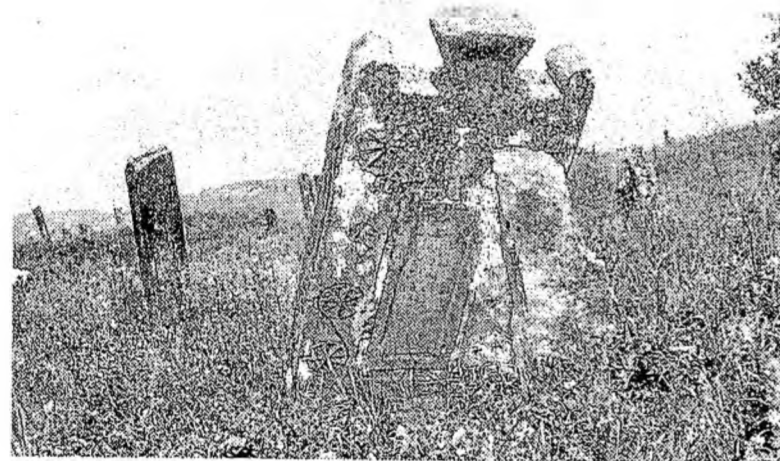
4.	Аваева Г.	1930	Чувек
5.	Алимагомедов Г.А.	1958	Кандик
6.	Алимустафаева Э.Г.	1913	Заан Ярак
7.	Алипанахов А.А.	1928	Заан Ярак
8.	Алипанахов Г.А.	1962	Заан Ярак
9.	Алипанахова К.Ю.	1929	Заан Ярак
10.	Габибов К.Г.	1927	Куштилъ
11.	Габибова С.	1932	Куштилъ
12.	Габибулаев М.М.	1931	Хив
13.	Гаджикурбанов С.Я.	1941	Цудук
14.	Гаджикурбанова М.М.	1945	Цудук
15.	Гаджимагомедов А.А.	1959	Хив
16.	Гасанбеков Р.	1881	Кандик
17.	Гасанов А.Г.	1936	Урга
18.	Гасанова М.К.	1940	Урга
19.	Гусейбекова Г.	1915	Яргиль
20.	Гусейнов А.И.	1948	Хив
21.	Гусейханов Р.Г.	1925	Яргиль
22.	Гусетов В.К.	1904	Хоредж
23.	Джангутаев И.	1910	Кандик
24.	Джангутаева З.К.	1930	Кандик
25.	Джангутаева Х.С.	1950	Кандик
26.	Идрисов К.С.	1922	Хив
27.	Идрисова С.	1951	Хив
28.	Исмаилов А.А.	1951	Фурдаг
29.	Исмаилов Б.	1930	Чувек
30.	Исмаилова Ш.	1930	Чувек
31.	Магомедалиев М.М.	1916	Вертилъ
32.	Меджидов А.Г.	1901	Лака
33.	Мирзаханов А.М.	1922	Арчуг
34.	Мукайлов Р.К.	1922	Фурдаг
35.	Мурадханов А.А.	1931	Чувек
36.	Муталимов З.А.	1915	Аскан Ярак
37.	Муталимов М.З.	1945	Аскан Ярак
38.	Муталимова З.Ш.	1925	Аскан Ярак
39.	Наврзубеков Г.Н.	1922	Цудук
40.	Наврзубеков Н.Г.	1936	Цудук
41.	Омаров А.П.	1923	Кандик
42.	Рамазанов А.А.	1910	Чувек
43.	Рамазанова А.	1910	Заан Ярак

44.	Рамазанов З.С.	1937	Хоредж
45.	Рамазанова К.С.	1900	Заан Ярак
46.	Сефербеков Р.А.	1928	Чувек
47.	Сефербекова Х.М.	1908	Чувек
48.	Турабов О.Т.	1933	Яргиль
49.	Шахмурадов Г.А.	1908	Лака
50.	Ярахмедов Ш.Н.	1905	Хив
Хунзахский район			
1.	Нажмудинова Булул Нажмудиновна	1934	Батлаич
2.	Насухова Магомед Ибрагимович	1934	Батлаич
3.	Гаджиев Далгат Гасанович	1928	Геничутль
4.	Камилов Муртузаали Камилович	1937	Геничутль
5.	Камилова Майсарат Хайбулаевна	1955	Геничутль
6.	Тажудинова Саидат Тажудиновна	1918	Геничутль
7.	Магомедов Осман Хайрулаевич	1961	Гозолоколо
8.	Нажмудинов Амирхан Амирханович	1947	Гозолоколо
9.	Нажмудинова Булул Абдулатиповна	1919	Гозолоколо
10.	Батиров Абдулмуслим Магомедович	1931	Гонох
11.	Батирова Патимат Максудовна	1939	Гонох
12.	Гусейнова Асма Магомедовна	1937	Гонох
13.	Исмаилова Заира Абдулкадыровна	1962	Гонох
14.	Магомедова Айзанат Расуловна	1940	Гонох
15.	Гамзатгаджиевна Загидат Гимбатовна	1925	Гортколо
16.	Исмаилов Магомед Магомедович	1929	Гортколо
17.	Тайгибов Магомед Гамзатович	1934	Гортколо
18.	Гусейнова Залму Садрудиновна	1955	Обода
19.	Гимбатова Ашакатун Гимбатовна	1920	Тануси
20.	Дибирова Айшат Насрудиновна	1959	Тануси
21.	Дибирова Залму Насрудиновна	1932	Тануси
22.	Дибирова Райсат Насрудиновна	1962	Тануси
23.	Базарганова Патимат Алигаджиевна	1918	Харахи
24.	Газимагомедова Патина-Катун Магомедовна	1933	Харахи
25.	Джамалудинова Умайгалрат Газимагомедовна	1963	Харахи
26.	Магомедова Патимат Базаргановна	1955	Харахи
27.	Магомедова Эльмира Магомедовна	1980	Харахи
28.	Амирханова Патимат Магомедовна	1922	Хунзах
29.	Гусейнова Сабигат Османовна	1939	Хунзах
30.	Баталов Абдусамад Баталович	1930	Хунзах
31.	Баталова Мисай Карагишиевна	1936	Хунзах
32.	Гаджиев Курамагомед Гаджиевич	1911	Цада

33.	Нурмагомедов Дибиргаджи Нурмагомедович	1921	Цада
34.	Султанов Абдулгамид Алибекович	1924	Цада
35.	Шахшаева Равзанат Магомедовна	1934	Цада
Шамильский район			
1.	Алиев Али Магомедович	1922	Урада
2.	Алхасов Магомед Алхасович	1938	Гента
3.	Гаджиева Месед Гаджиевна	1912	Тидиб
4.	Газимагомедов Магомед Ахмедович	1928	Тлях
5.	Гасанова Хадижат Гаджиевна	1905	Тидиб
6.	Гусейнов Ахмед Магомедович	1936	Тлях
7.	Гусейнов Кодое Гусейнович	1926	Мачада
8.	Гусейнов Магомед Магомедович	1922	Гента
9.	Гусейнов Магомед Меселович	1928	Мачада
10.	Гусейнов Махмуд Магомедович	1941	Мачада
11.	Гусейнова Асиятиле Гаджиевна	1921	Гента
12.	Гусейнова Батина Гусейновна	1932	Мачада
13.	Магомедов Гируч Магомедович	1929	Мачада
14.	Манжуилова Патимат Манжуиловна	1925	Гента
15.	Нуров Гаджимагомед Нурович	1929	Урада
16.	Омаров Саидбег Гасангусейнович	1944	Тидиб
17.	Омарова Хирапатимат Омаровна	1922	Урада
18.	Хадова Хадижат Магомедовна	1963	Тидиб
19.	Шейхмагомедов Гаджи Арипович	1954	Мачада
20.	Шейхмагомедов Магомед Гаджиевич	1940	Урада

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ИРГО - Императорское Русское географическое общество.
 КЭС - Кавказский этнографический сборник. М.; Тб.
 МКАЭН - Международный конгресс антропологических и этнографических наук.
 РФ ИИАЭ - Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала.
 СМЭМЛК - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
 ССКГ - Сборник сведения о кавказских горцах. Тифлис.
 СЭ - Советская этнография. М.
 УЗ ИИЯЛ - Ученые записки Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала.
 ЭО - Этнографическое обозрение. М.



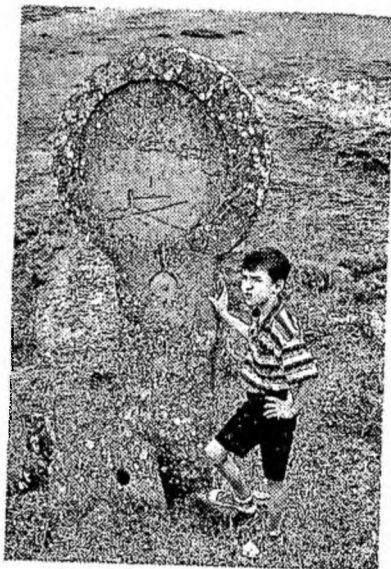
Антропоморфный надмогильный памятник XI-XIII вв., используемый в обряде вызывания дождя. Сел. Ярگیль Хивский район (табасаранцы). 1994 г.



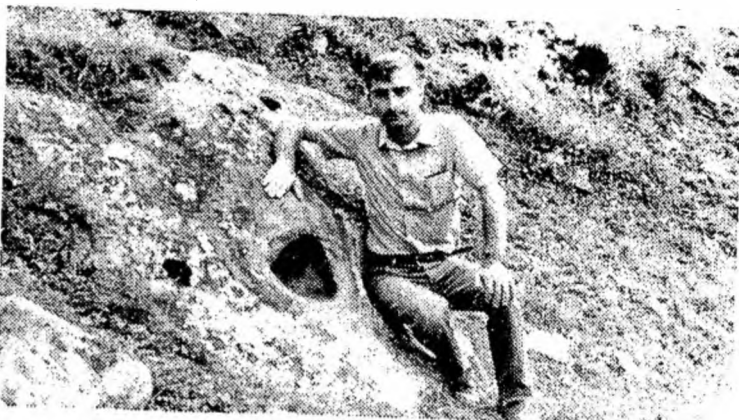
Антропоморфный надмогильный памятник XI-XIII вв. Сел. Вертіль Хивский район (табасаранцы). 1998 г.



Памятник с солярной символикой на кладбище сел. Яргиль Хивского района (табасаранцы). 1994 г.



Памятник на могиле кузнеца (XIX в.). Сел. Кандик Хивский район (табасаранцы). 1998 г.



Магический камень, применяемый в обряде вызывания дождя жителями сс. Лака и Хоредж Хивского района (табасаранцы). 1991 г.

Руслан Ибрагимович
СЕФЕРБЕКОВ

ruslan-seferbekov@rambler.ru

ПАНТЕОН ЯЗЫЧЕСКИХ БОЖЕСТВ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

(ТИПОЛОГИЯ, ХАРАКТЕРИСТИКА,
ПЕРСОНИФИКАЦИИ)

Научное издание



**Сефербеков
Руслан Ибрагимович**
Старший научный сотрудник
Учреждения Российской
академии наук
Института истории, археологии
и этнографии Дагестанского
научного центра РАН
Кандидат исторических наук,
Автор 120 публикаций по истории
и этнографии народов Дагестана
и Северного Кавказа

ISBN 978-5-91446-007-2



9 785914 460072

река имеет свою *Психо-Гуацэ*. «В представлении народа *Психо-Гуацэ* – это красивая женщина, которую видят расчесывающейся на берегу реки или моря в полуденный зной... *Психо-Гуацэ* способна полюбить простого смертного, вступить с ним в брачный союз и всегда быть верной и любящей женой, способной приносить ему счастье и радость»¹.

Более полную характеристику «хозяйки рек» *Псыхъуэ-гуацэ* или *Псы-гуацэ* (*Психо-гуацэ*) дает Х.А. Хабекирова. Она пишет: «В древних верованиях адыгов *Психо* – богиня / хозяйка рек и водных источников. У нее в отсутствие дождя, адыги просили воды / влаги, выполняя соответствующие обряды. Чтобы она не насылала наводнения. каждый год, весной, ей делали приношение съестным, которое кидали в воду или оставляли на берегу. Первоначальный образ *Психо-гуацэ* – хозяйки, божества рек на каком-то этапе своего развития претерпевает изменения и превращается в персонаж низшей мифологии, встречаясь в различных быличках и мифологических рассказах.

Психо-гуацэ представлялась адыгам в облике красивой, обнаженной женщины с длинными, роскошными волосами, иногда с рыбьим хвостом. Чаще всего ее «встречали», «видели» сидящей на берегу и расчесывающей свои волосы гребнем (ее неперменный атрибут). *Психо-гуацэ* – это образ, родственник русской русалке, западноевропейской ундине. Длинные волосы, как по всей вероятности, и обнаженность, – показатели ее связи с природными стихиями. Опосредственно ее сила проявляется и через ее гребень. По поверьям, ни в коем случае нельзя подбирать гребень, найденный на берегу реки, ибо может оказаться, что он принадлежит хозяйке реки. Похищение гребня, даже непреднамеренное (по незнанию), грозит бедой не только тому, кто его взял, но и всем жителям села, расположенного у этой реки.

Считается, что человека, увидевшего *Психо-гуацэ* (или встретившегося с ее взглядом), всего перекашивает или он заболевает, иногда со смертельным исходом. По другим представлениям, она может нанести вред только тому, кто ее испугается. Наиболее распространены в поверьях о *Психо-гуацэ* сюжеты о склонении ею мужчин к любовной связи (чаще по принуждению). Отказавшиеся мужчины вроде бы заболевали и умирали»².

¹ Куек А. Основные мифологические образы адыгского эпоса «Нартхэр». С. 170.

² Хабекирова Х.А. Природа и характер некоторых мифологических персонажей в эпосе и бытовой культуре черкесов. С. 87-88; см. также: Она же. Традиционные представления

женщина; локоны у нее бесподобные, каштановые, глаза смеющиеся»¹.

Более подробную информацию о ней приводит Н.С. Джанашиа: «Абхазам *Дзызлан* — «мать воды», *ахьы захкуажэ* — «золотая владычица воды» представляется в образе прекрасной девы. Живет она в чертогах в глубине вод. Прекрасные золотые кудри ее доходят до ступней, причем пятки у нее — спереди, а ступни сзади: вот почему ее невозможно повалить на спину. Владычица воды имеет зеркало, в котором отражается все, что происходит на свете: у нее, поэтому вся вселенная как на ладони.

Суеверные люди боялись гнева *дзызлан*. Это божество, которое наводило страх, поэтому необходимо было умилостивлять его. Согласно верованиям, *дзызлан*, разгневавшись, вселялась в людей, особенно в женщин, и сводила их с ума. Изгонять *дзызлан* приходилось с помощью муллы, знахаря или же с помощью человека, имевшего особую власть над ней. Таковым считался мужчина, которому уже приходилось встречаться с ней, вступать в единоборство, одержать победу над ней и который обладал пучком ее волос или кусочком ногтя. Изгоняли *дзызлан* не просьбами и молением, а осыпая ее бранью, приказывая и устрашая. Исцелитель властно приказывал: «*Дзызлан*, выходи вон! Тебе не место там, где я присутствую! Выходи поскорее, *дзызлан*, и освободи мою больную!»².

По поверью, *Дзызлан* боялась только собаки и волка. Из оружия она боялась только кинжала, как оружия обоюдоострого. Револьвер и винтовка при выстреле в *Дзызлан* давали осечку³. Чтобы умилостивить *Дзызлан*, заранее, как предохранение, устраивали специальное моление в ее честь. Оберегать от нее приходилось особенно молодых невесток. В первые же дни по выходе замуж молодым женщинам необходимо было установить добрые отношения с «владычицей воды»⁴.

Вообще же особые «Церемонии в честь воды»⁵, а также обряды у воды с жертвоприношением «Матери воды» абхазы совершали «над молодой невесткой, когда ее впервые «выводят на воду», «при

¹ Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. С. 40.

² Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 62-63.

³ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. С. 47.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. С. 40-41.

адопцию женщины из чужого семейного коллектива в пространство семьи мужа и имел результатом превращение оппозиции «свое-чужое» в оппозицию «центральное-периферийное»¹.

Если у вайнахов и абхазо-адыгских народов обряд вывода невестки к роднику прямо и недвусмысленно был направлен на умилоствление «Матери воды», установление с ней добрых отношений и даже патронажа над невесткой, то в аналогичном обряде² народов Дагестана эта мотивировка и установка выявляется с трудом, завуалирована или же практически утрачена. Так, у даргинцев с. Цизгари (Дахадаевский район) невестка подносила ковш воды всем участникам шествия, наполняла кувшины всех женщин, находившихся у родника, а затем высыпала горсть зерна в родник как дань божеству воды³.



Обряд вывода невестки к роднику. Сел. Куппа Левашинский район (даргинцы-цудахарцы). 1999 г.

У кайтагцев в кувшин невестки, в первый раз идущей к роднику, клали монеты. Приблизившись к роднику, она высыпала монеты на землю. Их тут же разбирали дети. Присутствующие у родника девушки и дети обливали друг друга водой. Одна из подруг не-

¹ Дмитриев В.А. Концептуальное пространство традиционной культуры... С. 82, 88-89, 90.

² См.: Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX-начале XX в. М.: Наука, 1985. С. 267-268.

³ Там же. С. 268.

гъури» – «ветры самудилов»). Согласно легендам, у самудилов была мать, которую в с. Ботлих называют Ади, а в селении Хунзах – Бардул Азизат. Единый бог мусульман *Аллах* подверг мать самудилов, непокорную язычницу Бардул Азизат, самому жестокому наказанию: приковал ее к громадному железному столбу, возвышавшемуся на краю скалы. Высушенная ветрами и солнцем, она должна висеть на столбе до страшного суда»¹.

Возвращаясь к образу «Матери ветров» у хунзахцев, следует отметить, что в с. Тануси *Гьорол эбел* называли смерчь, вихрь. В с. Харахи считали, что как раз таки внутри вихря и находится *Гьорол эбел* – женщина с длинными распущенными волосами, которая старается оседлать «ветряного коня» (*гьорол чу*) и подняться на нем вверх, к небу. Впрочем, в с. Гортколо при смерче, вихре говорили: «Это дракон выходит из земли и устремляется к небу» («Аздагьо бахъун уна зобалазде»)².

Таким образом, как это видно из приведенного материала, хунзахцы персонифицировали ветер в зооморфной («ветряной конь», дракон) и антропоморфной (женщина с длинными распущенными волосами) ипостасях, что имеет аналогии и у других дагестанцев.

Во многих случаях источником для реконструкции образа «Матери ветров» служат формулы запугивания детей³. Так, аварцы-койсубулинцы в ветренную погоду пугали детей тем, что «Мать ветров придет» («*Гьорол эбел ячине*»)⁴. Такими же словами («*Щуорла Гяшура придет!*» – «*Щуорла Гяшура лергунне сар!*») пугали детей даргинцы с. Куппа⁵. Аварцы-андаляльцы с. Шулани запугивали непослушных детей тем, что «Дочери ветра придут» («*Гьорол ясал рачина!*»). Аварцы-гидатлинцы запугивали детей следующими словами: *Гьорол эбел Ингуле егына!*» («Мать ветров *Ингуле* придет!»). Эта формула запугивания донесла до нас имя «Матери ветров» гидатлинцев – *Ингуле*. Гидатлинцы запугивали детей и по-иному: «*Гьорол чо бегына мун хамле!*» («Придет ветряная лошадь тебя похитить!») (с. Урада). Интересно отметить, что лакцы называли ветер «боевым конем Чассажи»⁶. Впрочем, «ветряной лошадейю» гидат-

¹ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. С. 72.

² Сефербеков Р.И., Шигабуудинов Д.М. Мифологические персонажи... С. 54.

³ См.: Сефербеков Р.И. Бранные выражения и формулы запугивания как источник по реконструкции мифологических персонажей народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 115.

⁴ Алиев М.О., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев. С. 115.

⁵ Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа... С. 119.

⁶ См.: Халидова М.Р. Мифологические образы... С. 103.

*Гьорол эбел, Алтымаз. Мать ветров, Алтымаз.
Алтымазги чIахъаги!¹ Да здравствует и Алтымаз!*

И эта детская песенка донесла до нас имя «Матери ветров» аварцев с. Чох – *Алтымаз*.

В этом же селении для того, чтобы остановить ураганный ветер за порогом входной двери (граница миров) ставили еду – угощение для «Матери ветров» для того, чтобы она прекратила свои разрушительные действия. В соседнем с. Ругуджа жители изготавливали из тряпок куклу, которую набивали землей или песком. Из соломы делали волосы и поджигали их во время обряда изгнания «Матери ветров»². Видимо, кукла в этом обряде олицетворяла «Мать ветров». Утрата ее волос при их сжигании, видимо, должна была приостановить сильный ветер. Вероятно, волосы, развевающиеся на сильном ветру, в мифологизированном сознании горцев Дагестана представлялись важным атрибутом³, характеризующим персонаж «Мать ветров».

Аварцы-чародинцы и андалальцы с. Чох при сильном ветре бросали вверх иголку с ниткой, чтобы зашить мешок «Матери ветров»⁴. Следует отметить, что иголка с ниткой, как и все другое, связанное с прядением и ткачеством, являлись одним из атрибутов *Великой Богини-матери*⁵.

Аварцы сс. Годобери⁶, Зубутли⁷ и Чох, чтобы приостановить ураганный ветер бросали по ветру сбритые волосы первенца, хранимые в доме. «Как известно, для древних людей волосы, тем более волосы первенца, были священны и наделены особой силой. Видимо, исходя из этого представления, люди и прибегали к магической силе волос, чтобы приостановить штормовые ветры»⁸. Делалось это

¹ Любезное сообщение уроженки с. Чох Гунибского района Муслимат Патаховой, 1928 года рождения.

² Алигаджиева З.А. Образ «Матери ветров» у аварцев // Научное обозрение: Сборник статей Ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып. 5. С. 101.

³ См.: Черчиев А.М. О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 52-59.

⁴ Халидова М.Р. Мифологические образы... С. 103.

⁵ См.: Голан А. Миф и символ. С. 171; Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 34.

⁶ Гаджиев Г.А. Доисламские религиозные верования у народов Нагорного Дагестана в XIX – нач. XX в. (Аварцы). Л. 22.

⁷ Халидова М.Р. Мифологические образы... С. 103.

⁸ Там же.

При описании внешнего облика «Матери воды» в мифах и быличках народов Северного Кавказа особое внимание обращается на ее волосы: у ахвахцев «водяные женщины» *ххату* являлись в образе стройных красавиц с распущенными волосами, у лакцев «княжна на озере» выступает в образе женщины в длинными волосами, а «морская *Мисиду*» обладает длинными зелеными волосами, у кумыков у *Сув анасы* часть тела была покрыта длинными, густыми, черными волосами, свисающими с головы, у южных кумыков *Суванасы* была закутана в длинные зеленые (красные) волосы, у дагестанских русских *Лобасты* имела достигавшие до земли косы, у адыгов *Психоуши* представлена в облике женщины с роскошными длинными волосами, у абхазов *Дзызлан* – женщина с бесподобными каштановыми волосами, прекрасные золотые кудри ее доходили до пят. Следует отметить, что в системе мифологических представлений северокавказских 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 взаимообусловлены¹.

В данном случае, на наш взгляд, обладание «Матерью воды» длинными волосами, как и их необычный цвет (зеленый – символ жизни, весны, растительности, свежести, обновления, воды и плодородия²) в некоторых случаях (у лакцев и кумыков) еще раз манифестирует созидательную функцию одной из ипостасей *Богини-матери* в таких ее аспектах, как покровительство, плодородие, сексуальная активность и т.д. Не случайным является, вероятно, и то, что в качестве жертвоприношения «Матери воды» у вайнахов и абхазов невестки бросали в воду яйца – символ первоосновы, происхождения бытия, возрождения, добрый знак и символ здоровья, богатства и удачи³. Да и сама вода, как это указывалось выше, выступала и как аналог оплодотворяемого яйца мирового⁴.

Нельзя не обратить внимание и на принадлежавшие «Матери воды» женские атрибуты (у кумыков – бусы, кольцо, у вайнахов – игла, у адыгов – гребень, у абхазов – зеркало, кольцо), являвшиеся символами Богини-матери⁵.

¹ Черчиев А.М. О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии. С. 57-58.

² Вояк О.В. Знаки и символы в истории цивилизаций. С. 30.

³ Там же. С. 134-136.

⁴ См.: Топоров В.Н. Яйцо мировое // Мифы народов мира. Т. 2. С. 681.

⁵ См.: Купер Дж. Энциклопедия символов. С. 199.

пышной кроной, которому приносили в жертву лошадей и который окропляли кровью жертвы, а голову и шкуру ее вешали на ветви [этого самого дерева]»¹. Арабский автор Ибн-Русте сообщает, что на территории севернее Дербента (Хамрин) культ *Тенгри* и посвященные ему деревья существовали вплоть до IX – нач. X в.² Интересно отметить, что около сел. Каякент, которое исследователи отождествляют с Хамрином, находится священное дерево, именуемое местными жителями *Тенгриханом*³.

Исследования И.А. Халипаевой показали, что в мифах, космогонических представлениях, фольклоре и религиозных верованиях кумыков культ *Тенгри* занимал исключительное положение⁴. Часто в фольклоре кумыков *Тенгри* отождествлялся с *Аллахом*⁵, что, конечно же, является данью исламу. Такая же идентификация зафиксирована у ногайцев⁶. «Небо, связанное с верхом, верхним миром, будучи местом пребывания *Аллаха-Тенгри*, особо почиталось ногайцами. Верхом неприличия и страшным грехом считалось плевать, показывать на небо пальцем или каким-либо иным способом показывать свое непочтительное отношение к нему. Ногайка не должна была находиться под открытым небом с непокрытой головой»⁷. В соответствии с космогоническими представлениями ногайцев, «молния связана с небесным (солнечным?) божеством и является его огненной стрелой – *ясин ок*»⁸. Почитали *Тенгри* как высшее божество и терекменцы⁹.

Существовал этот культ и у других тюркоязычных народов Северного Кавказа. Например, у карачаевцев и балкарцев *Тенгри* известен как *Тейри*¹⁰ с эпитетами *Уллу Тейри* – *Великий Тейри*, *Хан Тейри* – *Владыка Тейри*, *Тейрихан* – *Верховный Бог*, *Кек Тейрис* или *Ыстигъы Тейрис* – *Бог Неба*¹¹. В их пантеоне был известен также *Чона*

¹ Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк. С. 128.

² Ибн-Русте. Книга драгоценных камней / Пер. Н.А. Караулова // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. 32. Отд. I. С. 37-51.

³ Халипаева И.А. Тенгри – верховное божество кумыков. С. 62.

⁴ Там же. С. 60-65.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. С. 371.

⁷ Ярлыкапов А.А. Ислам у степных ногайцев... Л. 48.

⁸ Там же. Л. 50.

⁹ См.: Гаджиева С.Ш. Дагестанские терекменцы... С. 192.

¹⁰ Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри... С. 155-171.

¹¹ Каракетов М.Д. Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев. С. 53.

шего и убивающего. Этим оружием может быть громовая стрела, палица или молот»¹.

Необходимо отметить, что атрибуты богов-громовержцев у народов Дагестана во многом совпадают с подобными представлениями об оружии небесных богов у других народов мира. Так, например, у ингушей молния воспринималась, как священная стрела², у абхазов громовой удар – это огромная «пуля»³, у грузин Кахетии молния – летящий кусок железа⁴. Хетты считали оружием бога Грозы палицу или дубину грома⁵. В числе метафор, уподобляющих молнию оружию, встречаем также и блестящий меч. Скифы чтили своего молниеносного *Дива* под символом старого железного меча, воткнутого в землю перед судьей⁶.

Сведения о поклонении скифов покровителю грозы и герою-оружию *Батразу* с эпитетами бог-стрела, бог-меч, и который известен у Геродота и Амиана Марцеллина как греч. *Арес* или лат. *Марс*, мы находим и у других авторов. Так, Ж. Дюмезиль, со ссылкой на Геродота, сообщает о святилищах, посвященных *Аресу*: «Горы хвоста нагромождены одна на другую. Наверху устроена четырехугольная площадка... На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир *Ареса*. Этому мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду...»⁷.

Продолжая тему, следует отметить, что, согласно космогоническим представлениям древнего человека, трезубец, топор в руках богов служили тем небесным оружием, которым боги Света сражались с демонами Тьмы. «Эти виды оружия олицетворяли собой такие явления природы, как гром, молнию, грозу. Внешние формы его более всего, конечно, походят на стрелы молнии. Боги-громовержцы (*Юпитер, Перун*) в качестве атрибутов имеют обычно колчан со стрелами. У древних народов Южной Европы в качестве символов молнии выступал топор»⁸. Выше уже указывалось на то, что *Перун* в древней Руси почитался в виде топора; его образ среди славянского

¹ Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. С. 91.

² Ахриев Ч. Ингушевские праздники // ССКГ. Тифлис, 1871. Вып. 5. С. 15.

³ Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. С. 67.

⁴ Чурсин Г.Ф. Культ железа у кавказских народов. С. 69.

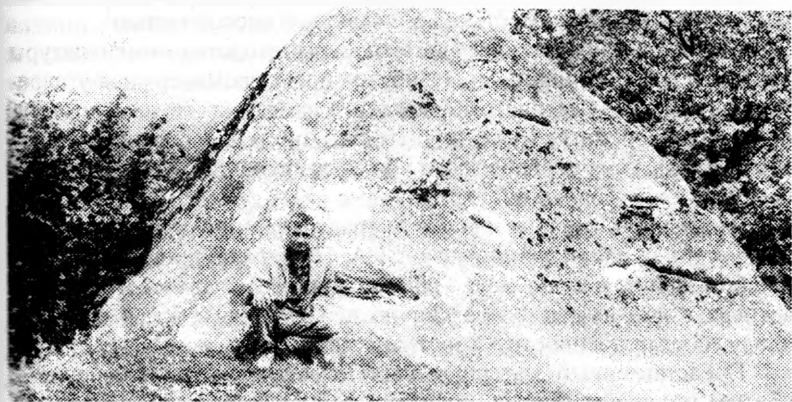
⁵ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. С. 100.

⁶ Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. С. 230.

⁷ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 63.

⁸ Жуковская Н.Л. Формы проявления культа природы... С. 109.

ного боярышника, используемого жителями с. Варта в обрядах народной медицины, находился топор без топорича. На поверхности огромной известняковой глыбы, почитаемой жителями с. Яргиль и используемой ими в народной медицине при лечении скота, имеется выдолбленное углубление, заполненное до краев кусками железа и топорами без топорич¹.



Магический камень для лечения скота *Улин гъарз* («Скала от глаза») близ сел. Яргиль Хивского района (табасаранцы). 1994 г.

Топор широко использовался у дагестанцев в аграрных и семейно-бытовых обрядах, обряде вызывания солнца (для предотвращения града и ливней) и в народной медицине, а также в качестве амулета. Необходимо отметить, что символическая многогранность топора, который являлся символом, знаком, атрибутом сакральной власти, связанного с божеством-громовержцем, культом плодородия, земледелия, скотоводства, трудовой деятельности и имел ритуальное, культовое, религиозно-магическое, жертвенное, апотропейческое, небесное, хтоническое значение зафиксирована и у других народов Северного Кавказа еще в древности².

Какая символика оружия у народов Северного Кавказа, отметим, что оно являлось олицетворением мужской жизненной силы,

¹ См.: Сефербеков Р.И., Гашимов М.Ф. Памятники истории и культуры Табасарана. С. 17, 117-118.

² См.: Кривицкий В.В. Топор как символ божества-громовержца и плодородия в искусстве древнего Северного Кавказа // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 29.

вавшую эпохе неолита – периоду возникновения и становления производящего хозяйства¹.

Как представляется, прав Б.А. Калоев, который относит появление в пантеоне горцев верховного божества (*Деала* у вайнахов, *Хуцау* – у осетин) к более позднему времени, как результат, отражающий идеологию классового общества².

Так же считал и Б.К. Далгат, который писал: «Последнюю ступенью в развитии чеченского пантеона, венцом их народной мифологии, является Верховный или Высший Бог, царь всего творения и отец всех прочих богов. Чеченцы называют его *Дэла*, *Дяла* или *Дэйла*. Слово это ни от кого не заимствовано и ... употребляется и для наименования других божеств, в виде приставки к имени их; оно встречается у чеченцев с незапамятных времен. Придерживаясь идеи постепенного развития религиозной мысли вообще, следует, конечно, думать, что *Дэла*, как Высший Бог, явился в религии чеченцев позже других богов; несомненно, сначала они должны были почитать низшие божества, которые впоследствии подчинены Высшему Богу, как дети его или подчиненные»³. С принятием вайнахами ислама названия *Аллаха* и *Диелы* стали синонимами⁴.

У родственных чеченцам и ингушам кистов Панкиси главным и великим богом был *вохх-дээл*. Он являлся богом солнца и неба, отцом всех богов, которые обращались к нему по всем вопросам. Решал он и все людские дела⁵.

Богом молнии и грома, которого Б.К. Далгат и М.Б. Мужухоев считают также и богом неба⁶, был *Сиели*. В различных источниках имя этого бога звучит по-разному: *Сиели* // *Сели* // *Стиели* // *Стели* // *Сяли*. Полную и образную характеристику этого божества привел Б.К. Далгат: «Культ богов природы со всею силою и полнотою развился у чеченцев в почитании бога неба, или грома и молнии. Громовержец *Сели* и до настоящего времени остается могущественней-

¹ См., например: *Амирханов Х.А.* Чохское поселение: Человек и его культура в мезолите и неолите горного Дагестана. М.: Наука, 1987.

² См.: *Калоев Б.А.* Осетино-вайнахские этнокультурные связи // КЭС: Вопросы исторической этнографии Кавказа. М.: Наука, 1989. С. 151.

³ *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 83-84.

⁴ *Алироев И.Ю.* Язык, история и культура вайнахов. С. 322; *Мужухоев М.Б.* Из истории язычества вайнахов... С.101.

⁵ *Маргошвили Л.Ю.* Культурно-этнические взаимоотношения между Грузией и Чечено-Ингушетией... С. 223-224.

⁶ *Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 81; *Мужухоев М.Б.* Из истории язычества вайнахов... С. 104.

Тхьа»), И.Ю. Алироев пишет: «Божество *Тхьа*, по-видимому, некогда играло такую же роль, как *Дела* и *Цлу*. Являясь верховным божеством нахского пантеона богов, оно имело довольно обширный культ на Северном Кавказе»¹. «Нахский *Тхьа* имел своего собрата в адыгской мифологии»². Вероятно, он имел в виду *Тха* – верховного бога адыгского пантеона, характеристику которого можно встретить у многих авторов.

«У адыгов существовало представление, что творцом всего сущего был бог – *Тха*, нередко характеризуемый как Великий бог – *Тхьэишхуэ*. Он сотворил мир и людей. Мир создан им из огня, воды, земли и воздуха. *Тха* не имеет ни начала, ни конца, ни пола. *Тха* вездесущ, главенствует над всеми другими богами, а не только над людьми... *Тха* не принимает непосредственного участия в действиях богов и людей, а служит лишь «высшей инстанцией» при редких спорах и недоразумениях между божествами и подвластными им героями и людьми»³.

Таким образом, можно сделать вывод – *Тха* в адыгском пантеоне – начало и конец мира, он творец, давший жизнь всему сущему, он – бог, вознаграждающий и карающий⁴. Все языческие ритуалы начинались и заканчивались его именем, оно олицетворяло небо⁵.

Кабардинцы обращались к Великому богу *Тхаишо* (*Тхьэишхуэ*) – «перед началом пахоты с молениями о помощи и урожае, во время свадебного обряда – о благополучии молодых и т.д. Праздник в честь него совершался после уборки хлебов, в августе»⁶. Даже с принятием адыгами ислама «верующие и в настоящее время, когда молятся, наряду с именем *Аллаха* произносят и *Тхьэ*... или молятся без *Аллаха*, только *Тхьэ*»⁷. С его именем связано и проклятие: «Да будешь ты проклят *Тха!*»⁸.

Ареал влияния этого божества охватывал не только адыгские народы (кабардинцы, черкесы, адыгейцы и др.), но и родственных им абхазов. Так, например, Ш.Д. Инал-Ипа указывал, что адыгский

¹ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 293.

² Там же. С. 325.

³ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 21.

⁴ Ахохова Е.А. Природа теонима «Тха» («Бог»): базовые гипотезы // Мир культуры адыгов. С. 116.

⁵ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 74.

⁶ Дадов А.А. К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев. С. 291.

⁷ Хацукоев М.Х. Понятия «Бог», «Дух», «Душа» в адыгском Логосе // Мир культуры адыгов. С. 117.

⁸ Шортанов А.Т. Адыгская мифология. С. 77.

мать земли, небожитель, невидимое божество¹. Как и у других народов, приобретение этим богом статуса верховного бога пантеона отражало глубинные социальные процессы, происходившие в осетинском обществе. На это в свое время указывал Г.Ф. Чурсин. Он писал: «Объединение отдельных родовых групп в племя привело затем к созданию общеплеменного бога, признаваемого всеми осетинами. Этот «единый» бог носит название *Хуцау*. Так как родовой строй до сих пор в силе среди осетин, то родовые, местные боги и теперь ближе осетину, чем *Хуцау*, представляющий нечто далекое и отвлеченное. Имя *Хуцау* постоянно произносится в пожеланиях, благословениях и проч., но дальше это почитание не идет»². Как отмечает известный этнограф Л.А. Чибиров, «лишь *Уастырдж* удостоился той чести, что в молитвах его имя было поставлено рядом с именем *Хуцау*. С молитвами об *Уастырдж* начиналось и кончалось осетинское праздничное застолье; имя его было окружено ореолом недостижимого обожания»³.

В большей мере осетины почитали *Уаццилу*, которого одни авторы наделяют эпитетами «страшный громовержец, повелитель бурь, покровитель земледелия»⁴, другие – называют его богом грома и молний, покровителем хлебных злаков и плодородия⁵. А.Х. Магомедов считает *Уаццилу* (*Елья*) аграрным божеством более развитого культа: «Он не только покровитель хлебных злаков, но и всего земледельческого труда, а также стихийных сил природы – грома, молнии и дождя. К нему обращались с молениями, чтобы хорошо уродился хлеб»⁶.

В честь *Уаццилы* (*св. Илья*) устраивали наиболее значительные и богатые праздники. Вот как их описывает В.П. Пожидаев, исследовавший культуру и быт северокавказских народов в 1920-х гг.: «Празднества в честь этого святого совершаются через две недели после Троицы и продолжаются целую неделю. Центр этих празднеств – селение Ламур-Дон (Дергавское ущелье). На эти торжества собирается население гор и плоскостей Осетии (все больше мужчи-

¹ Калоев Б.А. *Хуцау* // Мифы народов мира. Т. 2. С. 609.

² Чурсин Г.Ф. *Осетины...* С. 47.

³ Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. С. 212; Он же. Традиционная духовная культура осетин. С. 62.

⁴ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 13.

⁵ Калоев Б.А. Моздокские осетины (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1995. С. 200-202; Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. С. 63.

⁶ Магомедов А.Х. Культура и быт осетинского народа: Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе: Изд-во «Ир», 1968. С. 476-477.

считают небеса, лингвистически близок к одному из верховных богов нахов – *Цу* // *Циу* // *Циво* // *Цув*. Это слово в вайнахских языках входит в состав названий божеств, которым были посвящены в Ингушетии святилища: *Гурметцу* – «бог рая», *Цунакорта* – «один из главных богов» и др. С нахским божеством *Цу* можно связать и название осетинского «бога урожая, небесного грома и молнии» – *Уаццлла*, где «ццлла» сближается с названием одного из священных дней у вайнахов, связанных с божеством *цу* и сохранившимся в древней нахской семидеце – «Цулла» («цу» + «алла» < «алу» – «огонь») – «название дня на четвертый день вперед»¹.

При описании номенклатуры верховных богов (-громовержцев) народов Кавказа (в рамках исторических категорий – «северокавказская цивилизация», «историко-культурная и этнокультурная общность людей – северокавказцы», восходящих к VI-III тыс. до н.э. – времени существования прасеверокавказской этноязыковой общности²) закономерно возникает вопрос: а имелось ли верховное божество, общее для большинства кавказских народов? На основании имеющихся у нас данных, с известной долей вероятности, на этот вопрос можно ответить утвердительно.

Если принять во внимание, что охота – наиболее древнейшее занятие человека еще со времени палеолита, а божество-патрон охоты – наиболее архаичное божество времен культа природы, то логично предположить, что *Дал*, общекавказское понятие «божество», «всемогуший», «всевышний»³, – являлся общим божеством народов Северного Кавказа и некоторых народов Грузии. Основа *дал* фиксируется в названиях божеств охоты и диких животных у многих народов Дагестана. Так, у андалальцев они называются *Будалаал* или *Будалаалат*⁴, у дидойцев и гидатлинцев – *Будалаал*⁵, у койсубулинцев – *Будулаал*⁶, у хваршин – *Будалла*⁷, у генухцев – *Будулай*⁸, у чамалалов –

¹ Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. С. 147.

² Бокарев Е.А. Введение в сравнительно-историческое изучение дагестанских языков. С. 17-18; Старостин С.А. Культурная лексика в общесеверокавказском словарном фонде. С. 90; История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 43.

³ Котович В.М. Некоторые данные о связях населения Дагестана... С. 9.

⁴ Агларов М.А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган... С. 36-42.

⁵ Данилина К.Г. Дидои (цеза): Этнографический очерк. 1926 г. Л. 34, 36; Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев. С. 72-73.

⁶ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев. С. 65-66.

⁷ Мусеева М.К. Хваршины... С. 167, 174-175.

⁸ Ризаханова М.Ш. Генухцы... Л. 128-129, 189.

ны *Навруз* или *Янгы йыл* («Новый год») вечером по домам ходили ряженые – *доммай*, *къярчи*. Это были молодые люди (чаще юноши), которые в основном посещали дома своих родственников и близких соседей. Надев на себя шубы и папахи наизнанку, войлочную маску, они изображали козлов, зубров или медведей. Изменив голоса, они прыгали, танцевали, катались по полу, порою пели песни, поздравляли хозяев. Иногда ряжеными выступали женщины. Они наряжались в какие-нибудь старые костюмы, красили лицо, устраивали в домах драматические инсценировки, танцы, пели песни. Однако такие развлечения устраивались лишь в домах, где не было старых людей, и можно было веселиться вдоволь.

Хозяева домов по традиции встречали ряженных с радостью, шутками, юмором и, конечно, щедро одаривали. Иногда юноши-ряженые надевали на себя женский костюм, а девушки – мужской. Изображение козла, быка и других животных было, по-видимому, связано с культом животных и плодородием¹.

Ряженые у кумыков принимали активное участие и в свадебном торжестве. Об этом пишет ряд авторов. Так, С.Ш. Гаджиева отмечала, что у кумыков «для увеселения публики на свадьбе выступали *доммайлар*, которые в масках исполняли всевозможные шуточные номера»². Б.М. Алимова также указывает, что одними из наиболее интересных персонажей свадьбы кумыков были ряженые *домбайлар* (у северных кумыков), *къярчилар* (у южных). Они могли явиться на свадьбу и без приглашения. Часто в них переодевались близкие родственницы жениха, причем они так искусно меняли свой облик, что их никто не узнавал. Ряженые получали на свадьбе подарки и знаки уважения³.

¹ Гаджиева С.Ш. Традиционный земледельческий календарь... С.62; Она же. Кумыки: историческое прошлое, культура и быт. Кн.2. С.265.

² Гаджиева С.Ш. Брак и свадебные обряды кумыков в XIX – начале XX в. // УЗ ИИЯЛ. Махачкала, 1959. Т.6. С.268.

³ Алимова Б.М. Брак и свадебные обычаи в прошлом и настоящем (Равнинный Дагестан). Махачкала, 1989. С.46.

ритории Аварии и Даргинии, не знали его совершенно и предгорные аварцы и даргинцы»¹.

У лезгин праздник начала весны известен как *Яран сувар*. Описание основных персонажей и обрядовых действий на этом празднике впервые было дано А.Г. Трофимовой. Она писала: «С утра 22 марта во многих лезгинских селениях устраивали ряженье. Группа молодых людей и мужчин наряжали двух человек в разное тряпье и маски с рогами – *цегь* («козел»). Эта группа с *цегь* в сопровождении зурнача и барабанщика обходила свой квартал, а то и все селение. Перед каждым домом ряженые затевали борьбу. Когда один из них падал, другой спрашивал: «Чего хочешь?» Упавший отвечал: «Яиц хочу». Хозяева дома обычно выносили ряженым яйца, орехи, сушеные фрукты и другое традиционное угощение. После обхода квартала, селения собранные продукты делились между всеми участниками шествия, и начиналась игра в разбивание яиц (чье яйцо скорее разобьется при ударе о чужое, тот проигрывал)... В некоторых селениях в этот день устраивали шествие «Яранских лисиц» («Яран сиклер»). Дети и молодежь (мужчины) одевали одного из участников в вывернутую мехом вверх шубу. Ряженный изображал лисицу. «Лисица» подходила к каждому дому и под песни, музыку, шум сопровождающей толпы ложилась на землю и требовала у хозяев какое-либо лакомство, которое затем также делилось поровну между всеми участвовавшими в шествии»².

Ряженые принимали участие и в свадебных торжествах лезгин. Имеются данные о том, что вплоть до 20-30-х гг. XX в. на второй день свадьбы ряженный, облаченный в медвежью шкуру, исполнял «медвежий танец» (*сев кьугьурун*)³. Как сообщает М.Ш. Ризаханова, во время свадьбы устраивались ночные танцы (*дем*) с участием молодежи села. «Они проходили весьма оживленно, особенно когда в танцевальный круг вступали ряженые мужчины, переодетые женщинами. Партнерами им служили другие мужчины, одетые в обычный наряд. При этом мужчины вели себя с «женщинами» весьма развязно – дергали за руки, делали попытки обнять их, т.е. позволяли себе действия, совершенно недопустимые с партнерами-женщинами. Переодетые в женский наряд мужчины в низко опущенных на лоб

¹ Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.175.

² Трофимова А.Г. Обряды и празднества лезгин, связанные с народным календарем // СЭ. 1961. № 1. С.144; см. также: Булатова А.Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи... С.144; Бадалов Ф.А. Астральная религия лезгин... С.162-163.

³ Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. С.49.

морфную фигуру по пояс с упирающимися в бока руками. Глаза, рот, нос, пупок и груди обозначались запеченными в тесто орехами, сухофруктами, изюмом, кусочками сахара. На голову ей повязывали белый шерстяной платочек. Участвующие в шествии девочки поливали обочины дороги водой из кувшинов. Женщины брызгали на детей водой при прохождении процессии по селению. По окончании ритуала взрослые одаривали его участников сладостями, а кукла съедалась детьми, причем каждому ребенку должен был достаться хотя бы маленький кусочек¹.

Здесь, по мнению С.А. Лугуева, мы, вероятно, имеем дело с одним из проявлений теофагии (богоядения)², довольно подробно описанной Д.Д. Фрззером у других народов мира³.

У южных ахваццев этот обряд в отдельных деталях имел некоторые различия. Здесь дети несли не куклу, а деревянную лопату для веяния зерна с нарисованными на ней углем глазами, носом, ртом и повязанную платочком. Лопату для полного сходства с куклой обряжали и в платье. Лопату-куклу несла девочка, а сопровождавшие ее мальчики поднимали ногами пыль. Процессия отправлялась к реке, где несшая лопату-куклу девочка окунала ее в воду⁴.

У ахваццев Ратлу-Ахваха (сс. Цекоб и Тлянуб) имелся обряд «захоронения засухи». Он заключался в том, что группа женщин среднего возраста, босиком, с распущенными волосами, наполнив бурдюк из козлиной кожи потрескавшейся от зноя землей, «хоронила» его на пастбище, где обычно паслись коровы, сопровождая церемонию плачем и причитанием, как по покойнику⁵. Следует отметить, что этот обряд ахваццев перекликается с обрядом «похорон» *Сухотинушки* у русских крестьян Московской области, где *Сухотинушку* олицетворяла тряпичная кукла⁶.

Таким образом, подытожив представленный материал, можно отметить, что практически у всех субэтнотосов и этнических групп аварцев ряженный назывался «дождевым ослом», что свидетельствует о том, что представления об этом персонаже сформировались в период существования прааваро-андо-дидойской этноязыковой общ-

¹ Лугуев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахваццев. С.39-40.

² Там же. С.40.

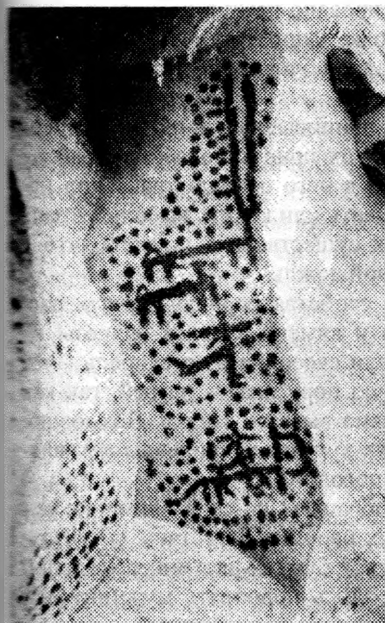
³ См.: Фрззер Д.Д. Золотая ветвь... С.532-548.

⁴ Лугуев С.А. Традиционные производственно-бытовые обряды в быту ахваццев. С.40.

⁵ Там же. С.40-41; Он же. Ахваццы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2008. С.285-289.

⁶ См.: Шенталинская Т.С. Сухотинушка: Реликты древних верований и обрядов // СЭ. 1982. № 1. С.129-132.

рядах вызывания дождя и солнца представлен также у цудахарцев, лакцев, абхазов. Осел или заменивший его ряженный «дождевой осел» принимал участие не только в обряде вызывания дождя. В предыдущем параграфе, в котором рассматривался институт ряженья в обрядовой культуре народов Дагестана, также показана роль этого животного. Так, одно из названий ряженого у андалальцев



Наскальные рисунки
в местности *Шару гъарзар*
(«Пестрые скалы») близ сел.
Хурсатиль Хивского района
(табасаранцы). 1994 г.

хлама-бацI («осел-волк»); к маске ряженого часто пришивали уши осла; у гидатлинцев ряженого на свадьбе сопровождал осел, на которого также надевали маску; ряженный с ослом, нагруженным приданым невесты, фигурирует и на свадьбе гунзибцев.

Следует отметить, что мифопоэтический образ осла распространен с глубокой древности. С одной стороны, осел – священное животное, одна из ипостасей божества, объект культа и т.п., с другой – символ глупости, невежества, упрямства, низости, ненависти, насилия, отсутствия достоинства, похоти, жизни в ее материально-телесном аспекте¹.

Названия осла в дагестанских языках – исконные, за исключением аварского и даргинского названий, которые, по мнению лингвистов, заимствованы из арабского языка². Как отмечал Г.А. Гаджиев, у дагестанцев сохранились некоторые верования, «в которых осел наделен магическими свойствами. Мясо осла рекомендовалось есть мужчинам, страдающим половым бессилием, мозг осла использовался в любов-

В.Н. Топоров. Осел // Мифы народов мира. Т.2. С.264.

См.: Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. С.26; Климов Г.А., Халипов М.Ш. Словарь кавказских языков... С.239-240.

4. Критерий по гендерному признаку: *мужской – женский*, хотя встречаются и андрогинные персонажи.

5. Критерий по этическим категориям, исходя из оппозиции *добро – зло*, хотя встречаются нейтральные (не добрые и не злые) мифологические персонажи или сочетающие в себе добродетельность и злокозненность, т.е. амбивалентные.

Исходя из этой классификации, структурная соподчиненность входивших в языческий пантеон богов народов Дагестана предстает в следующем виде: 1) персонифицируемые небо, небесные светила, атмосферные явления и стихии; 2) боги-патроны диких животных и охоты; 3) аграрные боги и духи растительности; 4) патроны ремесел; 5) верховные боги (-громовержцы).

Наиболее древними богами дагестанцев и северокавказцев, как и у многих народов мира, были олицетворяемые небесные светила – солнце и луна, которые персонифицировались в антропоморфном облике по признакам пола, степени родства и свойства.

Связанные в том числе и с близнецным культом, инцестуальные сюжеты о потенциальных брачных отношениях сестры-солнца и брата-луны (с инверсией пола) в мифологических представлениях народов Дагестана имели аналогии и параллели с подобными мотивами у других народов мира.

В религиозных представлениях дагестанцев, родственных им вайнахов, а также осетин, восточных славян и др. существовала вера в «ночное светило», освещающее в потустороннем мире мертвых.

Целый ряд этнологических мифов, легенд, преданий и сказок у народов Дагестана и Северного Кавказа посвящен объяснению происхождения пятен на лике луны и причинам, почему солнце светит ярко, а луна тускло. Анализируя эти многочисленные фольклорные данные, следует отметить их однотипность, повторяющийся в большинстве случаев незамысловатый сюжет. В основе большинства мифов лежит конфликтная ситуация, возникающая из-за спора между солнцем и луной о том, кто из них красивее и кому когда светить – днем или ночью.

Обращают на себя внимание и явные антропоморфизм и антропоматизм солнца и луны: в фольклоре они представлены в человеческом облике, наделены чертами характера людей, заняты трудовой деятельностью.

Затмения светил породили этнологические мифы, объясняющие это астрономическое явление злокозненными действиями демонических сил, а также иррациональные приемы и методы, направленные

этим объединением социорегулирующих функций, их позднейшие модификации сохраняли за собой прерогативу отправления праздников и обрядов и активного воздействия на ход и ритм жизнедеятельности коллектива, что можно связать с персоной ряженого как реликта былых мужских союзов.

Отдельные пантомимные представления ряженных в календарных обрядах некоторых народов Дагестана, в которых присутствует сюжет «умирания» и «воскрешения», являются, по-видимому, инсценировкой известного охотничьего мифа об умирающем и воскресающем звере и земледельческого мифа об умирающем и воскресающем боге. В этих случаях самих ряженных можно рассматривать в качестве персонификаций образов зверя, бога.

Ряженный в большинстве случаев был облачен в шубу, вывернутую мехом наружу, что символизировало плодородие, густые всходы, обильный урожай, а также, вероятно, отражало зооморфную ипостась (козел) божества изобилия.

Практически у всех народов Дагестана в обрядовом ряжении для усиления смехового компонента праздников и свадеб имел место ритуальный травестизм, что, вероятно, было связано с инверсией основных оппозиций общества и являлось реакцией на жесткую регламентацию гендерных ролей в традиционном горском обществе. Смеховой компонент также был связан с плодородием.

Непристойное поведение ряженого на праздниках и в обрядах, преднамеренное нарушение им всевозможных предписаний и табу свидетельствует о том, что образ ряженого вобрал в себя отдельные черты и характеристики комического двойника культурного героя — трикстера, что также, вероятно, было реакцией на жесткую регламентацию поведения в традиционном дагестанском обществе. Непристойное поведение ряженого и ритуальный эротизм также относятся к приемам продуцируемой магии. С ней же связано и чернение лица сажей, имеющее (через символику цвета и как производное огня — «мертвый огонь») связь с потусторонним миром и культом предков. С ними связана и немота ряженных, и то, что они иногда говорили измененным голосом или издавали ритуальный хохот, чем создавалась иллюзия установления прямого контакта между потусторонним и реальным миром.

Анализ функционального назначения и символика одного из атрибутов ряженого — разукрашенной в некоторых случаях палки (посох, шест) из фундука, ивы, вербы и других пород древесины, можно рассматривать как сакральный предмет и олицетворение божества,

религиозную инсигнию, знак властных полномочий, эмблему и символ (в том числе и фаллический) плодородия.

Основные зооморфные маски и костюм, названия, атрибуты, сюжеты пантомимных и подражательных действий ряженных у народов Дагестана обнаруживают сходства с аналогичными персонажами обрядовой культуры северокавказских, славянских и других народов мира.

Олицетворениями божеств погоды или медиаторами между людьми и этими божествами в обрядах вызывания дождя и солнца у народов Дагестана выступали ряженные, «дождевые» и «солнечные куклы». Имеющиеся материалы свидетельствуют, что наиболее древним и основным персонажем в обряде вызывания дождя у народов Дагестана и Северо-Восточного Кавказа был ряженный мужского пола, позже иногда заменяемый его символическим изображением — «дождевой куклой». Соответственно, олицетворявшая божество солнца «солнечная кукла» мыслилась в женском облике. В обрядах вызывания дождя и солнца у народов Дагестана также присутствует сюжет мифа об умирающем и воскресающем боге. Эти обряды с участием ряженного и применением куклы обнаруживают сходство по структуре, форме проведения и содержанию, составу участников и атрибутам с аналогичными обрядами народов Северного Кавказа, что наводит на мысль о том, что их зарождение и функционирование происходило в эпоху сложения раннеземледельческого производящего хозяйства и существования прасеверокавказской этноязыковой общности.

Большое значение в обрядовой культуре народов Дагестана имели фигурные обрядовые хлеба, в которых нашли яркое отражение домонотеистические религиозно-идеологические представления. Эти хлеба зоо-, антропоморфной и иной формы выпекались у народов Дагестана, главным образом, в дни календарных, аграрных, религиозных, семейно-бытовых праздников и обрядов. В определенной мере они также относятся к категориям кукол для ритуалов и кукол-игрушек. Особенное многообразие зоо- и антропоморфных печеных изделий на главном календарном и аграрном празднике народов Горного Дагестана — празднике первой борозды, вероятно, свидетельствует о том, что именно в этих ипостасях мыслился дух (хозяин) пашни, хлебного поля. Подобные зоо- и антропоморфные олицетворения духа пашни и хлебного поля широко представлены в мифологиях и других народов мира. Известные в Дагестане под различными обезличенными наименованиями хлебные куклы женского

256. Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание: Чеченский язык. Тифлис, 1888. Т.2. 117 с.
257. Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание: Табасаранский язык. Тбилиси, 1979. Т. VII. 1070 с.
258. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. СПб.: Изд-во «Азбука». Книжный клуб «Терра». 1997. 480 с.
259. Фромм Э. Искусство любви: Исследование природы любви / Пер. с англ. Л.А. Чернышевой. Минск, 1990.
260. Фрээр Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
261. Хайдаков С.М. Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков. М.: Наука, 1973. 179 с.
262. Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. 274 с.
263. Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004. 334 с.
264. Халилов Х.М. Устное народное творчество лакцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004. 234 с.
265. Халипаева И.А. Мифологическая проза кумыков: Исследование и тексты. Махачкала, 1994. 211 с.
266. Хан-Магомедов С.О. Дагестанские лабиринты: К проблеме автохтонности и топологии. Архитектура Дагестана. Вып.3. М.: «Ладья», 2000. 266 с.
267. Харузин Н.Н. Этнография: Лекции, читанные в императорском Московском университете: Верования. СПб., 1905. Т.4. 295 с.
268. Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин / Отв. ред. А.И. Робакидзе. Цхинвали: «Ирыстон». 1976. 282 с.
269. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин / Под ред. Ю.Ю. Карпова. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. 712 с.
270. Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI – XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М.: Изд-во АН СССР, 1957. 236 с.
271. Чурсин Г.Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913. 191 с.
272. Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. 103 с.
273. Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929. 64 с.
274. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. 265 с.
275. Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995. 92 с.

295. *Абрамян Л.А., Шагоян Г.А.* Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // ЭО. 2002. № 2. С. 37-47.
296. *Агларов М.А.* Пища // Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 268-292.
297. *Агларов М.А.* Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 36-42.
298. *Агларов М.А.* Из верований народов Западного Дагестана (божество Цюб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 67-71.
299. *Аджиев А.М.* Героико-эпические сказания и песни // Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991. С. 19-41.
300. *Аджиев А.М., Кадыраджиев К.С.* Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 72-85.
301. *Айдинян Р.М.* Понятие религии и генезис религиозно-мистических представлений // Категории исторических наук. Л.: Наука, 1988. С. 144-171.
302. *Алейников М.Н.* Поверья ногайцев // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 17. Отд. II. С. 1-14.
303. *Алигаджиева З.А.* Образ «Матери ветров» у аварцев // Научное обозрение: Сборник статей Ассоциации молодых ученых Дагестана. Махачкала, 2004. Вып. 5. С. 101-102.
304. *Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И.* К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19. С. 103-110.
305. *Алиев М.О., Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи аварцев-койсубулинцев // Обозреватель – Observer. М., 2007. № 12. С. 111-115.
306. *Алимова Б.М.* Некоторые представления табасаранцев о народном календаре // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987. С. 17-27.
307. *Алимова Б.М.* Общественные праздники и обряды табасаранцев // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1987. С. 93-107.
308. *Алироев И.Ю.* Этимологические заметки по верованиям чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969.
309. *Алиханова А.А.* Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 156-161.
310. *Антес Р.* Мифология в Древнем Египте // Мифологии древнего мира / Пер. с англ. Предисл. *И.М. Дьяконова*: М.: Наука. 1977. С. 55-121.