

УДК 297.193/94	Содержание статьи	Информация о статье
DOI: 10.21779/2077-8155-2016-7-4-83-102	Введение	Поступила в редакцию: 01.07.2016
	Космогонические воззрения. Солнце и луна	Передана на рецензию: 02.07.2016
<i>Р.И. Сефербеков*</i>	Гром и молния	Получена рецензия: 15.08.2016
	Радуга	Принята в номер: 25.09.2016
	Ветер	
	Верховные боги Бечед и Цюб	
	Божества гор Будулаал	
	Фундаментная змея	
	Мифологический персонаж Каж	
	Домовой	
	Демон кладбища	
	«Голодный дух» Бакъараб рухI	
	Джинны и шайтан	
	Заключение	

Из мифологии, фольклора и обрядовой культуры аварцев-тленсерухцев: синкретизм традиционных верований и ислама

Дагестанский государственный университет; ruslan-seferbekov@rambler.ru

В статье на основе дошедших до нашего времени космогонических воззрений, календарных обрядов, метеорологической магии, культа предков, мифов, фольклора, веры в мифологические персонажи бывшего пантеона и пандемониума, лексики и фразеологии рассматриваются идеологические представления одной из субэтнических групп аварцев – тленсерухцев. Традиционные верования и фольклор сохранили образы олицетворяемых небесных светил и атмосферных явлений, верховных и отраслевых божеств, персонажей низшей мифологии тленсерухцев. Большое место среди персонажей демонологии тленсерухцев занимали представления о нечистой силе – «домовых змеях», домовых, демонах кладбища, джиннах и шайтане. Важными источниками традиционной духовной культуры тленсерухцев были жанры фольклора – поговорки, благопожелания, проклятия, формулы запугивания детей, лексика и фразеология.

По мнению авторов, несмотря на то, что тленсерухцы более 500 лет исповедуют мусульманскую религию, отголоски их прежних верований и обрядов органически вплетены в традиционную духовную культуру этого этноса. Большинство этих верований и обрядов испытало влияние ислама и внешне имеет мусульманскую оболочку – многие ритуалы возглавляет мусульманский священнослужитель, проводится обряд «зикр» и раздается милостыня «садакья». Сращивание нормативного ислама с местным духовным субстратом привело к сложению региональных форм его бытования. Как считают авторы, это обстоятельство свидетельствует о синкретизме верований тленсерухцев и позволяет говорить о местной форме «бытового ислама», отличающегося от его канонического прототипа.

Ключевые слова: *аварцы, ислам, мифология, фольклор, обряды, пантеон и пандемониум.*

* *Руслан Ибрагимович Сефербеков* – профессор каф. всеобщей истории Дагестанского государственного университета, д. ист. н.

UDC 297.1: 93/94

The content of the article:

Information about the article

DOI: 10.21779/2077-8155-2016-7-4-83-102

Introduction
Cosmogonic views. The sun and the moon

Received: 01.07.2016
Submitted for review: 02.07.2016
Review received: 15.08.2016

R.I. Seferbekov *

Thunder and lightning
Rainbow
Wind
The supreme deities *Bechet and Cab*
The deities of the Budulaal mountains
Foundation snake
The mythological character *Kazh*
Brownie
The demon of the cemetery
"Hungry spirit" *Bakharab Ruhh*
Jinns and Shaytan
Conclusion

Accepted for publication: 25.09.2016

From the Mythology, the Folklore, and the Ritual Culture of the Tlenserukh Avars: the Syncretism of Traditional Beliefs and Islam

Dagestan State University; ruslan-seferbekov@rambler.ru

The paper is a study of ideological representations of the Tlenserukh Avars on the basis of their cosmogonic views, calendar ceremonies, orolatriya, meteorological and trade magic, the cult of ancestors, myths, folklore, beliefs in mythological characters of a former pantheon and pandemonium, lexicon and phraseology that have reached our time. The images of the represented heavenly bodies and the atmospheric phenomena, the supreme and branch deities, the characters of the lowest mythology of the Tlenserukh Avars have preserved in their traditional beliefs and the folklore. The prominent characters of the Tlenserukh Avars' demonology are such evil spirit as house snakes, brownies, cemetery demons, genies and the shaitan. The lexicon and phraseology, folklore genres – sayings, benedictions, maledictions, formulas of children intimidation - were important sources of their traditional spiritual culture. According to the author, in spite of the fact that the Tlenserukh Avars practice Islam for more than 500 years, their former beliefs and ceremonies are integrally interwoven into their traditional spiritual culture. The majority of these beliefs and ceremonies have been influenced by Islam and look similar to Muslim rites and are performed by Muslim clerics, e.g. *the zikr* rite followed by almsgiving (*the sadakha*). Thus, the merging of standard Islam with the local spiritual substratum has led to the emergence of its regional forms. According to the author, this testifies to the syncretism of the Tlenserukh Avars' beliefs and the emergence of a local form of the "traditional Islam", different from its canonical prototype.

Keywords: *the Avar; Islam; mythology; folklore; ceremonies; pantheon and pandemonium.*

Введение

Одной из субэтнических групп аварцев являются тленсерухцы, входившие в прошлом в Тленсерухский союз вольных обществ. В XVIII–XIX вв. Тленсерух объединял 13 селений, расположенных в долине одноименной реки. Ныне – это центральная часть Чародинского района Республики Дагестан. Термин Тленсерух зафиксирован в дагестанской арабоязычной литературе еще в XV в. [2, с. 4], хотя само существование его в

* *Ruslan Ibragimovich Seferbekov* – Doctor of Sc. (History), professor of the General History Department at Dagestan State University.

более ранний период не вызывает сомнений. Из числа селений, входивших в состав Тленсеруха, выделялись три наиболее крупных – Ириб (авар. *ГПириб*), Ритляб (авар. *Рильаб*) и Гиблиб (авар. *Гыблиб*). В число тленсерухских селений входило также еще 10 селений: Хинуб (авар. *Хьинуб*), Мукрух (авар. *Мукърухъ*), Рулдаб (авар. *Рулдаб*), Нукуш (авар. *Нукъуш*), Цемер (авар. *Цемер*), Тлярабазутль (авар. *Лъарабазуль*), Доронуб (авар. *Доронуб*), Карануб (авар. *Къарануб*), Кутих (авар. *Кутихъ*) и Гоаб (авар. *Гьоглаб*) [18, с. 18].

Под названием Тленсерух аварцы знали не только эти 13 селений, но и несколько аварских селений в верховьях реки Самур: Кусур (авар. *ГьочотIа* – «у лощины»), Тарасан (авар. *Тарасан* – «заброшенный склон»), Киргил (авар. *Къиргьил* – «отселка склон»), Горгитль (авар. *Горгиль* – «в [поселении] Горги», т. е. Георгия). Аварские селения в верховьях Самура (северо-западная часть нынешнего Рутульского района РД) были известны как *ГытIинаб Къенсерухъ*, т. е. «Малый Тленсерух». При этом «Большой Тленсерух» южные аварцы называли просто *Къенсерухъ* или *Къенсер*. В настоящее время в «Малом», т. е. Присамурском Тленсерухе, осталось лишь одно авароязычное селение – Кусур. Есть основания полагать, что определенное время эти два аварских общества составляли одно целое. Однако в дальнейшем, в ходе сложных политических процессов на Восточном Кавказе (XVIII в.), они оказались разделены на две политические единицы. Одна из них – Большой Тленсерух – фиксируется источниками как общество, тесно связанное с Елисуйским султанством, а другая – Малый Тленсерух – как часть территории Джарской республики [3, с. 118].

Как и другие аварцы и дагестанцы, до принятия ислама тленсерухцы исповедовали язычество [9] и христианство [8, с. 161–182]. На основе анализа письменных источников, и в первую очередь – эпиграфики, исследователи датируют исламизацию Тленсеруха концом XIV – началом XV в. [16, с. 208–211]. К примеру, в Ирибе – центральном селении Тленсеруха – имеются два эпиграфических памятника, свидетельствующие о распространении здесь ислама в самом начале XV в. [15, с. 52].

Несмотря на более чем пятисотлетнее исповедание ислама, большую роль в духовной и обрядовой культуре тленсерухцев продолжали играть их домонотеистические верования. Они проявлялись в космогонических и демонологических воззрениях, календарных праздниках и обрядах, формулах запугивания детей, лексике и фразеологии. До сих пор большинство сельского населения Тленсеруха в дни весеннего равноденствия («их чIараб мех») отмечает праздник первой борозды *Оц бай*, во время которого выпекаются фигурные обрядовые хлеба – баранки *гор/гумIи* и готовится ритуальное варево *гьи* из злаковых (пшеница и кукуруза) и бобовых (фасоль и горох) культур с добавлением сушеного бараньего или говяжьего мяса и челюстей. Обязательным участником этого праздника (а также свадеб и выступлений канатоходцев) был ряженный *ГIанкI-бацI* («Заяц-волк»). Им был мужчина в остроконечной овчиной папахе («хъака») шерстью вовнутрь, кожаной маске с прорезями для глаз и рта и в вывернутой наизнанку шубе. В руках ряженный держал березовую палку («ил»), а к его поясу была приторочена сумка («тобур»; «рухъдул богIоци») с золой, которой он бросался в окружающих.

В том случае, когда вечером скотина не возвращалась с пастбища домой и была вероятность нападения на нее волков, проводился обряд «бацIил кIал бухъиз» («связать пасть волку»). При проведении этого обряда сельский *дибир*, читая *сурь* из Корана, завязывал 7 или 50 узелков на веревке или же клал острие топора между железными зубьями гребня («гьокьо») для расчесывания шерсти.

В свадебных обрядах тленсерухцев вплоть до 2000-х гг. перед женихом клали поднос с яствами, в центре которого был установлен лопух («ГубугI»), на который навешивали сладости, яйца, орехи, кусочки мяса. Дети и подростки старались сорвать эти продукты с лопуха. Этот лопух с яствами можно рассматривать в качестве инварианта мифопоэтического *древа плодородия*.

Наше небольшое исследование, основанное на материалах этнографической экспедиции в мае 2016 г. в с. Ириб, Хинуб, Гириб, Нукуш, Кутих и Рулдаб Чародинского района Дагестана, призвано внести определенный вклад в изучение влияния ислама на сохранившиеся реликты традиционной духовной культуры тленсерухцев.

Космогонические воззрения. Солнце и луна

В соответствии с космогоническими воззрениями тленсерухцев солнце и луна олицетворялись и воспринимались как сестра и брат. Косвенно это проявлялось в примете: если беременной приснится солнце, то родится девочка, а если луна – мальчик. Это отражалось и в поговорке: «Бакъуда жани – яс, моцIрода жани – вас» («Внутри солнца [находится] девушка, а внутри луны – юноша») (с. Хинуб). С солнцем сравнивали красоту девушек, а с луной – юношей: «Бакъ гIадиной яс, моцI гIадинов вас» («Подобная солнцу девушка, подобный луне юноша»). В с. Нукуш и Рулдаб такое сравнение произносили женщины во время обряда кройки и шитья одежды для невесты. Пророка Мухаммеда тоже сравнивали с луной: «МоцI гIадинов гьумер» («Луноликий пророк Мухаммад») (с. Ириб).

У сестры-солнца и брата-луны были родители, что видно из следующего благопожелания, произносимого на заходе солнца и закате луны: «Бакъ-моцIалье нух битIаги, эбел-инсухъ лъикI цваги!» («Солнцу и луне счастливого пути и благополучного возвращения к родителям!»). Существовало поверье, что в дни летнего и зимнего солнцестояний солнце 3 дня гостит у своих родителей. Первые лучи солнца расценивали как приветствие этого светила людям, которые в ответ говорили им: «Ва гIалайкум ассалам, Халикъасул бакъул нур!» («И вам мир, солнечные лучи Создателя!»). Человека, к которому испытывали неприязнь, проклинали следующими словами: «Бакъул нур бихьугеги!» («Чтоб ты не увидел сияния солнца!»).

В соответствии с верованиями тленсерухцев солнце считалось светилом живых, а луна – мертвых, что отразилось в поговорке: «Чагоязе – бакъ, хваразе – моцI» («Живым – солнце, мертвым – луна») (с. Кутих). По всеобщему мнению, затмения светил происходят оттого, что Всевышний гневается на людей из-за их грехов. Во время лунного затмения резали петуха так, чтобы несколько капелек его крови упали на землю (с. Кутих). В мифологиях народов мира петух символизировал солнце, а приношение этой птицы в жертву связывали с добыванием и возжиганием огня [14, с. 309, 310]. Существовала примета: если при виде новой луны загадать желание и при этом посмотреть на мужчину, то оно обязательно сбудется.

Появившийся ореол («ручом») вокруг луны считали знаком смерти богобоязненного и благочестивого человека. Таким же знаком был и слепой дождь – «хъахIаб цIад» («белый дождь»), то есть когда при ярком солнце вдруг начинал идти дождь. При виде этого необычного атмосферного явления говорили: «Царай чIужу ячуней йиго» («Лису жену везут») (с. Нукуш, Гириб, Рулдаб, Хинуб), «Царай чIужу ячуней, захIбаталда рукIана» («Лис женился, и мы на пиру были») (с. Ириб), «Царал бертин» («Лисья свадьба») (с. Кутих). Когда какой-либо человек совершал неординарный поступок, которого от него не ожидали, или при неожиданном появлении долгожданного и редкого

гостя говорили: «Бакъ шванараб бакІалда рахъ цІай!» («Проведите черту там, куда не доходят лучи солнца»).

Итак, приведенный материал свидетельствует об олицетворении и антропоморфизации небесных светил, с которыми были связаны многочисленные поверья, приметы, благопожелания и проклятия. Некоторые сравнения (пророка Мухаммеда сравнивали с луной) и отношение к редким атмосферным явлениям (затмения светил считали причиной гнева Всевышнего, а ореол вокруг луны связывали со смертью богобоязненного человека) обнаруживают влияние мусульманской религии.

Гром и молния

Как полагали тленсерухцы, гром («гъугъай») – это звук, который издали небеса в знак скорби, когда умер пророк Мухаммед (с. Хинуб), это звук от удара плетью божеств *Будулаал* (с. Кутих), а молнии («пири») – это «огненные топоры» («цІадул Глажди»), которыми они карают грешников (с. Хинуб, Кутих). Можно было есть мясо пораженного молнией животного, но с условием, что его успели зарезать по мусульманскому обряду. Такое мясо даже считалось целебным (с. Ириб).

При громе и молниях, сопровождавшихся выпадением града и ливней, для их прекращения во двор выбрасывали вверх ножками очажный треножник («махх»). При ливнях и затяжных дождях в огонь очага бросали кусочек нутряного жира («атІи») барана, зарезанного во время мусульманского праздника «Курбан-байрам». Жир бросали в огонь со словами: «Дунял роцІайги!» («Пусть мир прояснится!») (с. Нукуш). Этот обычай можно рассматривать как жертвоприношение божееству, управлявшему погодой, где жир (часть) заменял собой (целое) жертвенного барана. В обряде явственно ощущается влияние ислама.

Влияние мусульманской религии чувствуется и в других календарных обрядах тленсерухцев. Следует отметить, что в каждом селении имелись свои обряды вызывания дождя и солнца. Например, в с. Ириб во время засухи на местном кладбище проводили обряд *зикр*. При поминании имени *Аллаха* его просили о дожде следующими словами: «Зодоса рахІмат, ГІодоса баркат кье, *Аллагъ!* Дур рахІмудаса рахІму лье, дур цІобалдаса цІоб лье, рахІму цІикІкарав, цІобги гІатІидав, *Аллагъ!*» («С неба – милости, снизу – благодати дай, о *Аллах!* От Твоего милосердия ниспосли [нам] милосердие, от Твоей милости ниспосли милость, [обладающий] огромным милосердием и обширной милостью, о *Аллах!*»). Все участники обряда получали по половнику ритуального блюда *гъи*, которое варилось в нескольких дворах села.

Были и другие приемы вызывания дождя. Некоторые из них проводились у мусульманских культовых сооружений *назар*, воздвигаемых на могилах *вали* (святые, обладающие сверхъестественными способностями). Одно из таких культовых сооружений находится на окраине с. Ириб. От привязанных к *назару* полотнищ материи отрывали один кусок и клали его в реку, придавив сверху камнем. После выпадения дождя этот кусок материи возвращали на прежнее место.

В нескольких километрах к востоку от с. Ириб, в горах, в лесу, в местности «БакІукъ», на границе с бывшим союзом сельских обществ «Рис-ор» находится небольшое кладбище *газиев* («воителей за веру»). Во время засухи к этому кладбищу направлялось несколько пожилых мужчин. Они несли с собой кусок белого савана. Подойдя к кладбищу, они становились на колени и, передвигаясь на них, подходили к одной из могил *газиев*. Приподняв надмогильную плиту, они клали в могилу этот саван и закрывали ее опять. Затем участники обряда произносили мусульманские молитвы («дугІа»), в которых просили Всевышнего ниспослать дождь. В последний раз обряд проводили в 2014 г.

На северной окраине с. Нукуш недалеко от кладбища имелась специально выкопанная яма. Со словами *бисмилла* (сокращенная форма от «Бисмилляхи ррахмани ррахим»), имеющая следующий смысл: начинание какого-либо дела с именем Аллаха и с Его благословения) эту яму женщины заполняли водой, набранной кувшинами из сельского источника. Обряд проводился вплоть до 2013 г. Как мы полагаем, в обряде присутствуют элементы имитативной магии – подобно тому, как эта яма наполняется водой, чтобы дождь пролился и наполнил водой иссушенную землю. То обстоятельство, что обряд проводили недалеко от кладбища, свидетельствует о влиянии на него культа предков. В этом же селении во время засухи со всех дворов собирали молоко утреннего надоя и делали из него сыр. После проведения обряда *зикр* этот сыр раздавали в качестве милостыни *садакъя* всем его участникам.

В с. Кутих на перекрестке трех дорог (граница миров) несколько женщин наряжали лягушку в разноцветную одежду и привязывали ее к вершине шеста. Затем все они шли к реке, где одна из женщин бросала этот шест в воду со словами: «Цад байги!» («Пусть выпадет дождь!»). Повсеместно при засухе неожиданно толкали в реку пастуха или пришедшего в селение гостя. Затем проводили обряд *зикр*, после которого старики обращались ко Всевышнему со словами: «Я, БетГьган, кьеха нижее ракъхараб рахIмат! Гьал *шихзаби*, *шагьидзаби*, *устарзаби*, *БудулагIзаби*, гьазие гIоло нижее гьарураб гьари тIубазабе *Аллагь!*» («О, Господь, даруй нам милость, которая утолит жажду земли! Ради этих *шайхов*, *шахидов*, *устазов*, *Будулаал*, исполни нашу просьбу, о *Аллах!*») (с. Хинуб).

Итак, как это видно из вышесказанного, обряды метеорологической магии тленсерухцев испытали значительное влияние ислама.

Радуга

Радуга у тленсерухцев называлась *Илбисул бул* («Круг [дьявола] *Иблиса*») (с. Ги-либ) // *Илисул бул* (с. Кутих) // *Гьулисбу* (с. Ириб, Нукуш, Хинуб). Возможно, что названия *Илисул бул* и *Гьулисбу* – это производные от названия *Илбисул бул*. Примечательно, что радугу сравнивали с кругом дьявола в мусульманской мифологии – *Иблиса* [11, с. 227]. В разных селениях в радуге насчитывали различное количество цветов – 4 (с. Ириб, Нукуш, Ги-либ), 5 (с. Кутих), 7 (с. Хинуб) – красный («багIараб»), зеленый («гIурчинаб»), голубой («цахIилаб»), желтый («мачIаб»), коричневый («накIлаб»), фиолетовый («шакьи кьер»). Преобладание зеленого цвета в спектре радуги было приметой богатого урожая, а красного – засухи. Частое появление радуги было приметой дождливого лета.

Дети при виде радуги произносили двустишье:

БагIараб – гIурусазе, Красный [цвет] – русским,
гIурчинаб – нижее зеленый – нам (с. Ириб).

При виде радуги желали дождя, и это пожелание будто бы обязательно сбывалось (с. Хинуб). Если видели, что один конец радуги находился в воде, говорили: «*Гьулисбу* кьолоз бегьун бу» («Радуга пришла на водопой») (с. Нукуш). Полагали, что вскоре после того, как она напьется воды, пойдет дождь. Здесь налицо персонификация радуги, придание ей качеств живого существа. Ее связывали с выпадением осадков. Существовало поверье, что под одним из концов радуги находятся золотые ножницы («меседил кверкъмахх») (с. Ириб, Нукуш, Кутих), а под другим – золотое кольцо («меседил баргьич») (с. Ириб). Верили, что, если сумеешь пройти под радугой или коснуться ее, то исцелишься от болезней (с. Ириб), обретишь изобилие (с. Хинуб).

Ветер

Причину сильного ветра тленсерухцы объясняли тем, что «ветряные окна и двери открыты» («гьорол горди, гьорол нуца рагьун бу»). Имелось поверье, что, если в этот момент прокричать *азан* (призыв к обязательной мусульманской молитве), то ветер успокоится (с. Нукуш). При сильном ветре произносили заклинание: «Я, *Аллагь*, льяк! лалье батайги!» («О, *Аллах*, [чтоб это было] к добру!»). Ругать ветер за нанесенный ущерб (снес крышу, повалил стог сена) считалось греховным, так как считали, что «волк и ветер находятся во власти *Аллаха*» («бац! ги, гьуриги – *Аллагь* асул амрукь ч! арал жал») и они неподсудны человеку (с. Ириб).

Тленсерухцы называют *гьорол гьуби* («ветряная мельница») лицемеров, меняющих свое мнение в зависимости от обстановки (с. Ириб), а *гьорол чу* («ветряная лошадь») – вспыльчивых людей (с. Нукуш) или же человека, быстро передвигающегося в пространстве (с. Хинуб). Таким образом, в верованиях, приметах, обрядах, лексике и фразеологии, связанных со светилами и атмосферными явлениями, явственно ощущается влияние ислама, его идеологии и культуры.

Верховные боги *Бечед* и *Цюб*

Помимо космогонических представлений у тленсерухцев имелись мифологические представления об их былых божествах и демонах. Как и другие аварцы [1, с. 67–71], тленсерухцы в прошлом поклонялись своему верховному божеству – *Цюбу*. С принятием ислама название этого божества трансформировалось в понятие «божья милость». В то же время в аварском языке сохранился термин *Бечед*, обозначавший в прошлом другого верховного бога, а с принятием ислама трансформировавшийся в категорию обезличенного «Бога», синонима *Аллаха*. Таким образом, *Бечед* – это *Аллах*, а *Цюб* – его качество (с. Кутих).

Сохранились поговорки и благопожелания с упоминанием этих божеств: «*Бичас* бичальги/бичаги» («Если на то будет воля Бога [то это случится]»), «*Аллагьас Цюб* льеги!» («*Аллаха* милость да пребудет [с вами]!»), *Цюбиласул* рах! мат шваги! («Милосердного милость да пребудет [с вами]!»). Как свидетельствуют старожилы, у Всевышнего не принято было просить богатства. Обычно просили здоровья, что явствует из поговорки: «Боц! ги – чидай, черх – нижей» («Богатство – другим, здоровье – нам!») (с. Нукуш, Рудаб). Наряду с благопожеланиями, имелись упоминаемые в основном в женской речи проклятия с упоминанием *Бечеда* и *Цюба*: «*Бичас* бичагеги!» («Чтоб *Бог* не соблаговолил!»), «*Аллагьас цюб* льегеги!» («Чтоб *Аллах* лишил милости!»).

Итак, как видим, лексика и фразеология тленсерухцев донесли до нас имена их былых языческих божеств *Цюба* и *Бечеда*, которые с принятием ислама испытали его влияние и подверглись определенным трансформациям.

Божества гор *Будулаал*

Особенно популярны у тленсерухцев мифологические представления о божествах *Будулаал*. По поверьям, они были бессмертны (с. Хинуб) и обитали на вершинах самых высоких гор. Например, в с. Ириб считали, что они обитают на вершине горы, на которой находились так называемые «Кривые скалы» («Гьет! лал кьопдил»), в верховьях речки «Дарган»; в с. Кутих – на вершинах горы «Цармадул к! укьазда» («У цемерских щёк») и горы «Х! етануб», расположенной напротив хутора «Бельелда»; в с. Гиблиб – на вершине горы «Зида-мег! ер»; в с. Нукуш – на вершине горы «Ч! ини»; в с. Хинуб – на вершине горы «Церда кьед» («Ледяная стена»). Местность, где якобы обитали *Будула-*

ал, была табуирована. В с. Гириб вблизи горы «Зида-меґер» находятся окаменевшие чабан и овцы, будто бы наказанные Всевышним за то, что они осквернили эту местность своим присутствием.

Говорят, что *Будулаал* имеют антропоморфный облик, но для людей они невидимы (с. Хинуб) – человек их видит в облике туров (с. Ириб, Гириб). По всеобщему мнению, отдельные богобоязненные и благочестивые люди и *вали* после смерти перевоплощаются в *Будулаал* и являются людям в облике туров. Например, в с. Хинуб такое рассказывают о жителе этого села Алиасхабе, который при жизни отличался своей богобоязненностью и благочестием. Когда началась война, он ушел на фронт и пропал без вести. Однажды во двор дома, где жила его дочь, забрел тур. Она прогнала его, ударяя серпом. Ночью ей приснился пропавший на войне отец и сказал, что в облике тура был он, и не надо было прогонять его.

Более 60 лет тому назад, будучи еще маленькой девочкой, Чамасдак Абдулаева из с. Нукуш, находясь на хуторе «Гымикь», однажды наблюдала, как три тура спустились по горному серпантину с горы «Чини» к заброшенному кладбищу, трижды обошли его и вернулись обратно. По ее мнению, в облике этих туров были *Будулаал*. Абдурашид Магомедов из с. Кутих вспоминает, как в детстве отец рано утром отправлял его за водой к речке «Кьенсер-гIор». Существовало поверье, что в верховьях этой речки водой из нее совершают ритуальное омовение перед намазом *Будулаал*, поэтому она имеет особый вкус и целебные качества. Жители Кутиха до недавнего времени брали питьевую воду из этой речки. Отдельные благочестивые люди и чабаны, находясь в горах, будто бы слышали, как *Будулаал* совершают *зикр* (с. Нукуш).

Рассказывают, что попавшие в затруднительную или опасную ситуацию путники, охотники и пастухи обращались за помощью к *Аллаху* со следующими словами: «Я, БетIергьан *Аллагь*, *Будула*Iагзе ХIурматалге, гIоло ниж гьал балагьзасда хвасар гьаре!» («О, Господь *Аллах*, ради уважения к *Будулаал*, спаси нас от этих бед!»), и будто бы незамедлительно получали ее (с. Ириб). Некоторых благочестивых путников, которые по каким-то причинам оказались в дороге без еды, *Будулаал* якобы наделяли продуктами – хлебом, сыром, халвой *бахъухъ* (с. Хинуб).

По всеобщему мнению, *Будулаал* покровительствуют тура́м, которые являются их скотом. В некоторых селах (с. Ириб) полагали, что *Будулаал* не едят и не пьют, в других (с. Гириб) – что они режут одного и того же тура, затем съедают его мясо, стараясь при этом не сломать и не поскоблить турьи кости. Затем они кладут эти кости в шкуру тура и сбрасывают ее с обрыва. Как только шкура с костями касалась земли, тур якобы оживал и убегал на волю для того, чтобы быть заново пойманным и съеденным (с. Гириб, Кутих). Рассказывают про одного охотника, который однажды попал в гости к *Будулаал* и во время трапезы нечаянно поскоблил кость тура. После того как тур ожил, он начал прихрамывать на ту ногу, кость которой поскоблил этот охотник (с. Гириб).

Сохранилось еще одно предание о прихрамывающем на одну ногу туре. В нем повествуется об охотнике, который выследил в горах тура и хотел убить, как вдруг он заговорил человеческим голосом и попросил не убивать его. Взамен этого тур предложил охотнику волшебный дар – турьи кости, которые были завернуты в шкуру. Стоило только развернуть шкуру, как прямо на глазах на костях стало нарастать мясо. Однако, срезая с костей мясо, нельзя было их ломать и скоблить. Охотник пощадил тура и принял его подарок. Однажды, срезая мясо с костей, он нечаянно поскоблил их. Вскоре на охоте он увидел тура, прихрамывающего на одну ногу (с. Ириб).

Следует отметить, что занятие охотой у тленсерухцев не поощрялось. На этот счет существовали экофильные запреты: если ты имеешь скот (то есть источник пропитания), то тебе нельзя заниматься охотой. Охотой можно было заниматься в случае крайней нужды, да и то раз в месяц, для того чтобы накормить семью. Охотнику («чанахъан») нельзя было чрезмерно увлекаться охотой на дичь («чан»), и особенно убивать туров («бис»), ибо они – «скот Аллаха» («Аллагъасул боцIи»). В отношении чрезмерно увлекавшихся этим промыслом охотников сложились поговорки: «Яги бахIарго хола, яги херлъун хъашхъар бала» («Либо умрет молодым, либо умрет в старости [в нужде] от чесотки и лишая») (с. Ириб), «Чанахъанасул яги гIумру къукъаб бегъун, яги ракъи бехъун» («У охотника [бывает] либо короткая жизнь, либо голодная старость») (с. Хинуб). По всеобщему мнению, у охотников на туров в жизни счастья не бывает.

Полагали, что *Будулаал* наказывают охотников, которые чрезмерно увлекаются этим промыслом. Рассказывают, что некий охотник Амир из с. Гъимикъ убил однажды трех туров, среди которых была и беременная самка. Вскоре он упал с обрыва в реку, и его труп даже не нашли. Люди посчитали, что таким образом его наказали *Будулаал* (с. Нукуш). Говорят, что такой же случай произошел и с охотником из с. Хинуб, который на охоте убил самку тура. Вдруг откуда-то раздался голос и произнес: «Бесдал льимазул гIака чIвана» («Убили корову сирот»). Пораженный этим, охотник покаялся в содеянном и дал клятву больше никогда не заниматься охотой. Этим он спас себя от наказания Всевышним (с. Хинуб). Итак, можно констатировать, что с принятием ислама бывшие патроны диких животных (туров) – зоо- и антропоморфные божества *Будулаал* – испытали значительное его влияние.

Наряду с божественными характеристиками *Будулаал* были одновременно и антагонистами беременных: у отдельных богобоязненных женщин со сроком до 5 месяцев они крали плод мужского пола (с. Ириб), оставляя при этом одну капельку крови на пороге жилища (с. Гириб). Боли при этом, как говорят, женщина не испытывала. Похитив плод, *Будулаал* уносили его на вершину горы, на которой сами обитали. Как говорили, по пути к этому месту с похищенного плода падали капельки крови. Существовало поверье, что, если они упадут на камень, то детей у женщины, у которой похитили плод, больше не будет. Если же капельки крови упали на дерево – она сможет еще иметь детей. После смерти эта женщина будто бы встретится с похищенным у нее ребенком в раю. Говорят, что отдельные богобоязненные люди во время полуденного намаза на вершине горы «ГъетIал къопдил» видели на камнях у родника следы мокрых босых детских ног. Как полагают, эти следы принадлежали похищенным детям. По словам старожилков, последний случай похищения плода в с. Ириб произошел в 50-х гг. XX в.

По поверьям, *Будулаал* крали не только плод ребенка, но и взрослых детей. Так, еще до революции в с. Кутих пропала четырехлетняя девочка. На берегу реки, где она игралась, нашли ее остриженные волосы. Люди посчитали, что девочку забрали к себе *Будулаал*. В ряде селений (с. Ириб, Нукуш, Гоаб, Рудаб) считали, что плод у матерей крадут не *Будулаал*, а демон *ГудучI*, который бытует в мифологиях и других аварцев – хунзахцев [12, с. 108–113], андалальцев [4, с. 35–36] и каралальцев [6, с. 120].

Отдельным святым праведникам приписывали способность к общению с *Будулаал*. К таковым относили Мамадибира из с. Арчиб. Говорят, что он сам был одним из *Будулаал*. Мамадибир якобы мог совершать чудеса, например мгновенно перемещаться в пространстве (телепортация). Рассказывают, что однажды ночью он вышел из дома во двор. Жена решила, что он вышел для омовения перед намазом. На его ногах были белые войлочные сапоги («бурти хьитал»). Через некоторое время он вернулся домой. Его

сапоги были в снегу, хотя на дворе было лето. Жена Марьям спросила его: «Где ты был?». Мамадибир ответил ей: «Я услышал крики о помощи попавших под снежную лавину молодых людей, шедших в Алазанскую долину, и мне пришлось помочь им выбраться из-под снега». В другой раз он также вышел во двор и отсутствовал некоторое время. На вопрос жены о его местонахождении, он ответил, что выйдя во двор, он увидел, как на отдаленном хуторе на принадлежавшее сиротам засеянное поле забрели овцы из-за того, что пасший их чабан заснул. Мамадибир мгновенно переместился к этому месту, отогнал овец и спас поле от потравы (с. Хинуб).

Таким образом, как это видно, амбивалентные мифологические персонажи *Будулаал*, являясь одновременно патронами диких животных и антагонистами беременных и детей, были связаны и с культом мусульманских святых праведников.

Почитали мусульманских святых и другие народы Дагестана, например ногайцы [20, с. 628–631].

Фундаментная змея

Наряду с божествами в мифологии и фольклоре тленсерухцев сохранились и демонические образы. К таковым относилась «фундаментная змея» *КьучИол бурухь*. Ее представляли в облике пестрой (с. Ириб) или черного цвета змеи с желтыми пятнами на голове с локоть длиной и в три пальца толщиной (с. Нукуш). В некоторых селениях считали, что «фундаментная змея» обладала даром перевоплощения и могла являться также в обликах мыши и лягушки (с. Кутих). Обитала змея в фундаменте, в стене, в хлеву, в сырых и темных местах (с. Нукуш). В холодное время года она выползала погреться на солнышко (с. Кутих).

Так же, как и *Будулаал*, *КьучИол бурухь* обладала амбивалентными характеристиками. С одной стороны, с ее присутствием в жилище связывали наличие достатка и изобилия («баракат») (с. Ириб). Если хозяин знал, в каком месте жилища обитала эта змея, то заходя туда, он нахваливал ее, употребляя следующие эпитеты: «ЛъикIаб, цIакъаб, берцинаб, чIухIаб» («Хорошая, отличная, красивая, гордая»). Это место в жилище нужно было держать в чистоте, так как в противном случае змея могла уползти из него и унести с собой благополучие и достаток (с. Кутих). По поверьям, если убить эту змею – в жилище исчезнет *баракат* (с. Ириб), это – к смертям и несчастьям для членов семьи убившего ее человека (с. Кутих, Нукуш). С другой стороны, эту змею считали предвестницей беды (с. Ириб). Полагали, что человек, увидевший или дотронувшийся до «фундаментной змеи», заболит (с. Кутих). Чтобы задобрить «фундаментную змею», в хлеву для нее клали тонкую лепешку *панкь*, обмазанную сверху медом (с. Нукуш).

Итак, следует признать, что в характеристиках связанной с домашним достатком и изобилием «фундаментной змеи» позитивные черты все же преобладали.

Мифологический персонаж *Каж*

Во многом схож по ипостасям, локусу обитания и характеристикам с «фундаментной змеей» другой связанный с жилищем персонаж – *Каж*. Его представляли в облике змеи (с. Ириб, Нукуш, Кутих), маленькой кошки (с. Хинуб), котенка, белой кошки, собаки (с. Гириб), козленка (с. Гириб, Ириб), лягушки (с. Ириб, Кутих), черной курицы (с. Кутих), цыпленка, клубка нитей (с. Ириб).

В отношении внешнего облика *Каж* существовали две диаметрально противоположные точки зрения. В одних селах считали, что этот персонаж очень красивый (с. Гириб), в других – что некрасивый, и что «*Каж* не оставляет в живых никого краси-

вее себя» («*Каржаль* жинеца берцинаб жо тонаро»): он душит всех, кто красивее него, в особенности не оставляет в живых красивых девушек и детей (с. Ириб). Обитал *Каж* в укромных местах жилища (с. Гириб), углах хлева (с. Ириб, Нукуш) или в стене (с. Кутих), поближе к полу (с. Нукуш). Говорят, что он появлялся из углов жилища (с. Ириб), передвигался быстрее обычной змеи (с. Нукуш) и был неуловим (с. Ириб).

Магомед Давудов из с. Ириб вспоминает, как его бабушка Патимат Рамазанова однажды ночью зашла в хлев и увидела среди коров двух белых козлят, которые при ее виде прыгнули в стену и исчезли. По ее мнению, в облике козлят были *Каж*. Как-то во сне Марин Иманшапиевой из с. Хинуб приснился ее покойный отец, который сказал ей: «Наш *Каж*, обитавший в хлеву, умер». Утром она пошла в хлев и обнаружила там мертвое существо. Оно было величиной с ладонь и своим видом напоминало кошку, но с короткой как у мыши черной шерстью. По всеобщему мнению, если в хлеву обитал *Каж*, это было к «баракату», к плодовитости скота (с. Хинуб). В хлев, в котором будто бы обитал *Каж*, людям нельзя было ходить по естественной нужде. Если хлев все же оскверняли нечистотами, то, как говорят, *Каж* уходил из него и уносил с собой связанный с плодовитостью скота *баракат* (с. Хинуб). Те обстоятельства, что *Каж* представляли в зооморфной ипостаси козленка, что одним из локусов его обитания был хлев, и что с его присутствием связывали плодовитость животных, наводит на мысль, что он был и патроном домашнего скота.

В то же время появление в жилище *Каж* рассматривали как предвестие надвигающейся беды (с. Нукуш). По поверьям, *Каж* был опасен как для взрослых, так и для детей: подобно домовому, он ложился на них и душил. Считалось, что *Каж* был особенно опасен для грудных детей от одного года до полутора лет (с. Ириб). Ребенка в люльке не оставляли в комнате одного из боязни, что к нему туда заползет *Каж*, ляжет на него и будет давить и душить (с. Гириб). Иногда на теле ребенка, лежащего в люльке, обнаруживали синюшные пятна. В таких случаях говорили, что этого ребенка «зажал *Каж*» («*Кижит* кьан руго»). Дети с такими пятнами якобы не выживали (с. Ириб, Хинуб). Если ребенка на некоторое время нужно было оставить одного, то колыбель сверху накрывали и в нее в качестве оберегов клали нож или кинжал (с. Гириб).

Рассказывают, что одну женщину из с. Хинуб каждую ночь беспокоил *Каж*, который наваливался на нее, давил и душил. Однажды перед сном она почувствовала озноб, который прошелся по ее телу от ног вверх. Как только похожее на кошку волосатое существо взобралось на нее, женщина смахнула его с себя и ударила с размаху кулаком со словами: «И сегодня ночью ты тоже собираешься меня давить?». После случившегося она спокойно заснула. Во сне ей приснился *Каж*, который сказал ей: «Ты так напугала меня, что я в страхе забежал в мечеть и спрятался в нише над дверным проемом» (с. Хинуб). Это обстоятельство свидетельствует о еще одном локусе обитания *Каж* и о влиянии на фольклор тленсерухцев исламской религии, в которой мечеть служит убежищем от нечистой силы. То, что *Каж* скрывался в мечети, свидетельствует о том, что его не воспринимали в качестве нечистой силы.

Пигментные пятна на теле людей считали следствием того, что их «лизнул *Каж*» («*Каржица* мацI бачана»). Так же говорили, если у человека была седина на отдельных участках головы или же, если волосы на голове стояли торчком (в просторечье – «корова языком лизнула»). Полагали, что от таких людей исходит *баракат*. Это обстоятельство косвенно свидетельствует о том, что *Каж* был связан с достатком и изобилием.

Учитывая злокозненность амбивалентного персонажа *Каж*, для того чтобы он не вредил людям и скоту, в качестве жертвоприношения ему в четырех углах (с. Хинуб)

или в стенных нишах хлева (с. Кутих) клали приготовленную без соли (с. Хинуб, Кутих), раскатанную левой рукой (с. Кутих), испеченную только с одной (нижней) стороны (с. Хинуб) на каменной плите и обмазанную сверху медом тонкую лепешку *панкъ* (с. Ириб, Хинуб, Кутих). Жертвоприношение *Кажу* в хлеву сопровождали хлопками в ладоши и танцами по кругу против часовой стрелки (с. Кутих). Иногда вместо *панкъа* для *Кажса* на каменной плите жарили кусочки застарелого говяжьего или бараньего жира («атИ»), запахом которого он якобы насыщался (с. Ириб).

Каждый раз после утренней и вечерней дойки коров на выступ стены хлева для *Кажса* наливали молоко в одну из половинок расколотого надвое бараньего черепа. Говорят, что были люди, видевшие, как *Каж*, подобно кошке, лакал это молоко (с. Хинуб). В некоторых селениях (с. Гириб) молоко просто наливали в блюдце. Примечательно в этой связи, что у тленсерухцев наилучшей милостыней («садакъа»), которую раздавали на поминках, считали хлеб, соль и молоко (с. Ириб).

Следует отметить, что все действия по приготовлению архаичной (пекли на каменной плите) ритуальной (жертвоприношение) тонкой лепешки *панкъ* указывают на потусторонность *Кажса*. Эта потусторонность подчеркивается приготовлением *панкъа* без соли (в отличие от этого света пища на том свете пресная, готовится без соли), левой рукой (левая сторона – негативная, женская), выпеченной лишь с одной стороны (испеченная нижняя сторона – этот свет, невыпеченная верхняя сторона – тот свет). Обмазывание лепешки медом также подчеркивает его архаичность (мед – первый сладкий продукт, употребляемый человеком еще с древности) и связь с изобилием, как и угощение молоком. Такую же семантику потусторонности несут хлопки в ладоши и танцы против хода часовой стрелки.

Итак, можно отметить множественность как добродетельных (связь с достатком и изобилием, патрон домашнего скота), так и злокозненных (предвестник беды и несчастий, антагонист красивых девушек и детей; наваливался и душил людей) по отношению к человеку поступков мифологического персонажа *Каж*. Представления о нем существовали и у других аварцев – каралальцев, андалальцев и гидатлинцев [7, с. 49–53].

Давая характеристику во многом схожих образов «фундаментной змеи» и *Кажса*, укажем, что первый персонаж выступал в зооморфном облике змеи, а одной из ипостасей второго – также была змея. Надо отметить, что со змеей у тленсерухцев связано множество примет, запретов и поверий. В целом отношение к змее было негативное. Существовала примета: если змея пересечет тебе дорогу – «это к смерти кого-либо из домашних». Осенью нельзя было убивать змей – «она в этот период готовится к спячке и все ее заботы лягут на тебя». Желательно было убить первую увиденную весной змею – «больше не увидишь их в течение всего года». Считалось, если вырвать у живой еще змеи язык и носить его при себе, то будет сопутствовать удача, в семье будет лад, а желания исполнятся. А если вшить этот язык в одежду детей, то они станут одаренными и способными к учебе. Если его привязать к сосуду для сбивания масла, масла будет больше. Из этих примет и поверий следует, что, несмотря на негативное отношение тленсерухцев к змее, она все же связывалась с благополучием и достатком. Верования, связанные с животными, и в частности со змеями, сохранились и у других аварцев, например каралальцев [5, с. 27–30].

Домовой

Домовой у тленсерухцев назывался *Ад беган жо* («То, что наваливается сверху»). Его представляли в зоо- и антропоморфной форме: в облике черной кошки, старика (с.

Нукуш), кто-то черный, волосатый (с. Кутих), мужского пола (с. Ириб). Обитал он на мельнице (с. Нукуш). Приходил в дом извне ночью через дверной порог (граница миров): «бывает слышно, как он со скрипом отворяет дверь, слышны его шаги» (с. Ириб), или же через дымоходную трубу (вход из одного мира в другой) (с. Кутих). Проникнув в жилище, домовый наваливался на спящих на спине и в одиночку людей, чаще – на рожениц (с. Нукуш, Кутих), *вали*, больных (с. Кутих). Он садился на грудь человека и, сковывая человека своей тяжестью, давил его (с. Нукуш). Человек, на которого навалился домовый, чувствовал на себе огромную тяжесть (с. Кутих).

Говорят, что домовый носил на голове овчинную шапку («агъур»), которую, прежде чем войти в комнату, он клал в нишу над дверным проемом («нуцІил къоно»). Если человеку удавалось увернуться от наваливающегося домового и схватить эту шапку, то демон будто бы исполнял любое его желание (с. Ириб). Люди, которых часто донимал домовый, старались оградить себя от контактов с ним. Оберегами от домового служили нож, ножницы, Коран.

Итак, можно отметить, что основной функцией мифологического персонажа, которого условно можно отнести к домовым, было удушение человека, что роднит его с демонами болезни и смерти. Условность отнесения этого образа к домовым объясняется тем, что локусом его обитания была мельница, а не дом, в который он приходил извне. Отсутствовали его патронажные функции. При анализе функций и характеристик домового ощущается влияние ислама: среди категорий лиц, с кем он входил в контакт, были *вали*, оберегом от него служил Коран. Верили в существование домового и другие народы Дагестана [13, с. 139–144].

Демон кладбища

Однозначно зловредным по отношению к человеку персонажем мифологии тленсерухцев был демон кладбища, которого они называли *Кантар* (с. Хинуб, Кутих) // *Каттар* (с. Ириб) // *Гаттар* (с. Ириб, Рулдаб). Его представляли в облике клыкастой женщины с длинными грудями, черными волосами и когтями. Считалось, что в этого демона после смерти превращаются безбожницы и грешницы (с. Ириб), злые и сварливые женщины (с. Хинуб, Рулдаб), которые всячески противятся тому, чтобы сельский *дибир* читал у их могилы *аяты* из Корана (с. Кутих). По поверьям, обитал демон на кладбище, где по ночам вставал из могилы (с. Ириб, Кутих). По другой версии, его выгоняли из могилы за грехи при жизни другие покойники, причем этот выход сопровождался появлением адского огня (с. Кутих).

Выбравшись из могилы, демон бродил по селу, приставал к людям, пугая их своим видом, а под утро возвращался обратно на кладбище (с. Ириб, Кутих). Примечательно, что *Гаттар* интересовали только мужчины, к женщинам, как говорят, она не подходила. Она могла неожиданно появиться и в доме. При встрече с человеком *Гаттар* требовала от него что-либо из пищи или одежды. Она якобы не могла ничего из этого взять, пока сам человек ей не отдавал. Иногда она могла сорвать с человека понравившуюся ей красивую одежду (с. Ириб).

Отметим, что локусами обитания и функционирования этого демона были не только кладбище, село и его окрестности, но и неосвоенное человеком пространство. Рассказывают о случае, происшедшем с одним чабаном, которому пришлось остановиться на ночлег в хижине, в горах. Он развел костер и сварил себе на ужин *хинкал*. Как только он приступил к трапезе, прямо из стены высунулась рука и потребовала *хинкал*. Испуганный чабан положил в нее несколько галушек. Это повторилось дважды, а на

третий раз чабан отказал ей, так как *хинкал* закончился. Тогда из стены вышла *Kamtar* и избил его до полусмерти (с. Ириб).

Чтобы избежать контакта с этим демоном, при встрече с ним произносили вслух или про себя мусульманские молитвы и он, как говорят, тут же исчезал (с. Ириб). Был и иной способ, препятствующий выходу мертвеца из могилы: у трупа отрубали голову и клали ее у ног, а ноги отрубали и клали у головы, то есть их меняли местами. После этого демон якобы уже не мог выйти из могилы (с. Кутих). Непослушных детей вечером пугали появлением этого демона: «*Gamtar* швезе бу» («*Gamtar* придет») (с. Ириб). Их пугали и другими страшилками: «*Bubor* бегъун» («*Bubor* зайдет») (с. Ириб), «*Xanu* бегъун» («*Xanu* появится») (с. Гилив). Из-за ограниченности информации эти персонажи не идентифицируются.

«Голодный дух» *Бакъараб рухI*

Как и у других народов Дагестана, у тленсерухцев существовала вера в «Голодного духа» *Бакъараб рухI*. По поверьям, это восставший из могилы дух покойника, по которому его родственники не устроили достойных поминок и не раздали милостыню («садакъя»). Этот дух являлся во сне своим родственникам и напоминал им о проведении поминок и раздаче милостыни. Бывало, что дух бродил в ночное время по селу, стучался в окна, скребся в двери и пугал людей. Оберегом от него служила мусульманская молитва. Умилюстивляли «Голодный дух» раздачей в сакральные для мусульман дни (четверг после полудня и пятница) милостыни. Раздавая ее, приговаривали: «*Ракъ-арал анкъ умумузул рухIази шваги, хIал сугъоз чи гъечел щиназул рухIазе, гъарбаталда хваразул рухIазе шваги, лахIду рикIкIун, хIуб рикIкIун кIудаб хIабадул альлульулго рухIазе шваги!*» («Голодным до седьмого колена предкам [эта милостыня] пусть достанется; душам всех тех, кого некому помянуть и душам, умершим на чужбине, пусть достанется; в каждой яме, в каждой могиле на этом кладбище находящимся душам [людей] пусть достанется!») (с. Ириб). Кроме того, завершая прием пищи во время поминок, было принято говорить следующую фразу: «*РухIалье швайги!*» («Пусть насытятся души [умерших предков]!»).

Итак, при характеристике демонов кладбища, известных у тленсерухцев как *Kamtar* // *Kamtar* // *Gamtar* и «Голодный дух» *Бакъараб рухI*, также обнаруживается влияние ислама: демоны всячески противятся тому, чтобы сельский *дибир* читал у их могилы *аяты* из Корана; мусульманские молитвы служили вербальными оберегами при контакте с ними, а умилюстивляли их в сакральные для мусульман дни раздачей *садакъя*.

Джинны и шайтан

Заметное место в демонологии тленсерухцев занимала вера в персонажей мусульманской мифологии – джиннов и шайтанов. Несомненно, что с принятием ислама они вобрали в себя характеристики некоторых духов местного происхождения. По поверьям, джинны маленького роста и могут принимать человеческий облик. Их узнают по разрезу глаз не вдоль, а поперек, продольным зрачкам и удлинённым лицам.

Существует немало быличек о встречах человека с джиннами. Так, по свидетельству Магомеда Энкова из с. Ириб, однажды в 1960 г. ночью в дороге ему повстречалась женщина, которая шла прямо на него. Он принял ее за знакомую. Она молча и не поднимая головы подошла к нему и остановилась перед ним. Магомед окликнул ее, но она промолчала. Тогда он спросил ее: «Ты чего не отвечаешь?». Женщина подняла опу-

ценную голову и пристально посмотрела на Магомеда, и тут он заметил, что у незнакомки разрез глаз был не вдоль, а поперек. Мужчина понял, что в облике женщины перед ним находится джинн. Он начал читать вслух мусульманские молитвы. Услышав их, женщина повернулась, пошла в овраг и растворилась в воздухе.

По всеобщему мнению, джинны делятся на белых, добрых, мусульманских («бусурбанал жинал») и черных, зловредных, неверовавших [в Аллаха] («капурал жинал»). Белые джинны («хъахIаб жинал») помогают людям, а черные джинны («чIегIер жинал») и шайтаны – вредят им. Главарем шайтанов является *Паркъис*.

Местами обитания джиннов и шайтанов были заброшенные и разрушенные постройки, хлев, места выброса нечистот, мельницы, пещеры. В с. Ириб местами обитания нечистой силы считались кучи камней («берегI»), собранные на поле в местности «Ихлиб», на северо-восточной окраине села у берега реки. Другим местом их обитания считалась «Скала шайтанов» («ШитIбизул къури»), расположенная напротив села, на восточной его окраине, за рекой «Тленсер-ор», где находились развалины сигнальной башни. В долине речки «ГIунухъ-лъар» («Замерзшая речка») будто бы находился «Сад шайтанов» («ШитIбизул ахI»). Говорят, что в прошлом был случай, когда шайтаны напали на мужчин, которые проходили мимо этой местности, задержавшись допоздна на заготовке леса. Пойманных мужчин шайтаны заставляли танцевать до изнеможения до утра. Одному из мужчин они насыпали в карманы монеты. Придя домой, он обнаружил в карманах вместо монет овечий навоз.

На окраине с. Ириб имеются три скальные гряды – «Мажил-къури», «ШитIбизул-къури» и «Мущо-къури». По ночам на их вершинах появляются «огни шайтанов» («шитIбизул ца»). По словам местных жителей, вокруг этих огней собираются шайтаны.

Обиталищем шайтанов считалась и пещера «Нохъокъ» («У пещеры»), находящаяся на значительном расстоянии от с. Ириб. Несмотря на то, что пещера пользовалась дурной славой, чабаны загоняли в нее на ночь овец. Говорят, что чабаны в случае нападения на них шайтанов сразу же становятся в центре отары овец – здесь нечистая сила будто бы бессильна причинить им вред, так как животные служат для неё преградой.

Одним из локусов шайтанов была мельница. Как рассказывает Магомед Давудов из с. Ириб, однажды еще до революции его прабабушка осталась ночевать одна на мельнице. Вдруг посреди ночи она услышала звуки зурны и барабана. Выглянув в окно, она увидела танцующих шайтанов. Женщина начала громко произносить мусульманские молитвы. Услышав их, шайтаны ушли от нее, направляясь вдоль реки.

По свидетельству Айшат Залумхановой из с. Ириб, лет 60 тому назад, когда ей было 7 лет, шайтаны во сне перенесли ее из дома в хлев, где девочку нашли в яслях для скота. И таких случаев, по ее словам, было немало. В с. Гириб местом обитания шайтанов считалась пещера в местности «Гибидануб», которая находилась на некотором расстоянии к югу от этого селения вверх по реке. Если заболел кто-либо из домашних и подозревали в этом козни нечистой силы, в эту пещеру относили подношение для шайтанов – лепешку *панкъ*, обмазанную сверху медом.

По поверьям, джинны и шайтаны были особенно активны в темное время суток. В это время человеку нужно было быть осторожным, чтобы каким-либо образом не задеть их. Например, нельзя было в ночное время выплескивать горячую воду на улицу из боязни ошпарить джиннов и шайтана. Если это все же произошло, то нечистая сила мстила человеку, насылая на него различные болезни. Человека, нечаянно наступившего на шайтана или ошпарившего его, дьявол наказывал, ударяя по лицу. Паралич лица считали следствием того, что человека ударили (*гьурмалъ къаби* «удар по лицу») шай-

таны. Некоторые психические болезни людей объясняли тем, что их держат джинны (*жундуз кквей*).

Говорят, что в прошлом были люди, которые общались с джиннами и шайтанами. Например, еще до революции в с. Ириб был известен знахарь Хожол Мухаммад. Он изготавливал амулеты («сабаб»), в которые помещал *аяты* из Корана. Их носили на себе с надеждой на исцеление люди с параличом лица. Такой же дар приписывали и Гумару из с. Цемер. Как говорят, он общался с нечистой силой и помогал людям излечиваться от различных болезней. Занимался он и гаданием. К нему также обращались при потере скота, и он будто бы помогал его находить. Когда к нему обращались за помощью для излечения от болезней, то он впадал в транс и в этом состоянии общался с потусторонними силами. В 50-х гг. XX в. к нему за помощью обратилась больная женщина. Она ночью вылила кипяток за порог жилища и ошпарила шайтанов, которые наказали ее за это, наслав болезнь. Для того чтобы излечить эту женщину, Гумар зашел в хлев, где, по его словам, собрался весь сонм нечистой силы во главе с *Паркъисом*. Чтобы умиловать шайтанов, он танцевал в хлеву против часовой стрелки и приговаривал, обращаясь к шайтанам: «Нижеца нужор унтарал сахлъзаризе руго, нужоца нижер» («Мы исцелим ваших больных, а вы – наших») (с. Ириб). Говорят, что после проведения этого действия женщина вскоре излечилась. В с. Нукуш в прошлом жила девушка, которая будто бы общалась с черными джиннами. Говорят, что они мешали ей совершать намаз. Днем она сидела дома и лишь вечером выходила за водой на улицу.

Интересно отметить, что в дагестанской агиографии зафиксировано арабоязычное сочинение, касающееся событий, происшедших в 1666 г. в с. Ириб. В сочинении повествуется о контакте *алима* Талхата из с. Ириб с главарем неуверовавших джиннов. Общение *алима* с главарем джиннов происходило в мечети с. Ириб через посредника, которым был местный *мутаалим* [17, с. 45–52].

При параличе лицевого нерва и других частей тела, галлюцинациях, бреде, испуге, лихорадке, когда считали, что все эти болезни насланы нечистой силой, а также когда полагали, что человек одержим дьяволом («шитIбиз квей»/«унти» – «болезнь шайтана»), прибегали к обряду умиловления шайтанов. Черную курицу, зарезанную левой рукой, вместе с 9 тряпичными куклами («исикIо»), изготовленными из веток можжевельника и кусочков разноцветной материи, а также серебряную монету и железный гвоздь, которым подбивали лошадиную подкову, закапывали в ямку на том месте, где, как предполагали, человек подвергся нападению злых джиннов и шайтанов и стал одержимым. После этого танцевали по кругу против часовой стрелки, прихлопывая ладони (с. Кутих).

В с. Ириб для излечения от паралича лицевого нерва и одержимости джиннами («жундузул унти») нечистую силу задабривали следующим жертвоприношением: на перекрестке трех дорог (граница миров) закапывали в землю зарезанную черную курицу, тряпичную куклу («чIартIил ясикIо») и серебряную монету. В с. Гиблиб для умиловления шайтанов просто резали черную курицу и закапывали ее на перекрестке дорог.

Для того чтобы злые джинны и шайтан не проникли через дверной порог в жилище, над дверным проемом прибывали железную подкову. С этой же целью при закладке фундамента будущего жилища в каждом из его четырех углов помещали иголку, сырое яйцо, лепешку *панкъ*, серебряную монету и кусок ткани любого, кроме черного, цвета (с. Гиблиб).

Итак, как это видно, тленсерухцы выработали комплекс магических мер по излечению человека от болезней, насланных джиннами и шайтанами. Применяли они и

обереги от нечистой силы. Представления о джиннах и шайтане имелись и в мифологиях других народов Дагестана, например у даргинцев [10, с. 69–71].

Заключение

Таким образом, рассмотрение домонотеистических верований, календарных обрядов, мифологии, фольклора, лексики и фразеологии тленсерухцев показало, что их традиционная духовная культура испытала большое влияние исламской религии. Это влияние ощущается в многочисленных обращениях за помощью к *Аллаху*, в отождествлении с ним былых верховных божеств, участии во многих ритуалах сельского *дибира*, проведении обряда *зикр*, раздаче милостыни *садакья*. Значительное место в демонологии играли персонажи мусульманской мифологии – джинны и шайтан. Сращивание нормативного ислама с местным духовным субстратом привело к сложению региональных форм его бытования. Это обстоятельство позволяет нам говорить о местной форме «бытового ислама», отличающегося от его канонического прототипа.

Литература

1. *Агларов М.А.* Из верований народов Западного Дагестана (божество Цоб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. – Махачкала, 1988. – С. 67–71.
2. *Айтберов Т.М.* Сведения по экономической истории Дагестана XV в. в «Перечне повинностей, которые получали шамхалы и крым-шамхал» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. – Кн. XIV, – ч. I. – М., 1979. – С. 3–6.
3. *Айтберов Т.М., Хапизов Ш.М.* Елису и Горный магал в XII–XIX веках (очерки истории и ономастики). – Махачкала, 2011. – 390 с.
4. *Алигаджиева З.А.* Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. – Махачкала, 2012. – 172 с.
5. *Алигаджиева З.А., Сефербеков М.Р.* Верования, связанные с некоторыми животными у аварцев-каралальцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2013. – № 1 (27), – ч. II. – С. 27–30.
6. *Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир: Международный научный журнал. – Тбилиси: Международный университет «Иберия», 2013. – № 16. – С. 117–128.
7. *Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И.* Об одном мифологическом персонаже аварцев *Каж/Карж* // Вестник Дагестанского научного центра. – 2013. – № 50. – С. 49–53.
8. *Атаев Д.М.* Христианские древности Аварии // Ученые записки Института ИЯЛ Даг. филиала АН СССР. – Махачкала, 1958. Т. 4. – С. 161–182.
9. *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. – М.: Наука, 1991. – 182 с.
10. *Исраилова З.А.* Представления даргинцев о некоторых персонажах мусульманской мифологии: джинны и шайтан // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2013. – № 2, – ч. 1. – С. 69–71.

11. *Пиотровский М.Б.* Иблис // Мифология: Большой энциклопедический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 227.
12. *Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. – Махачкала, 2006. – 160 с.
13. *Seferbekov R.I.* The House-Spirit (*Domovoj*) in Dagestan // *Iran and the Caucasus*. – Leiden–Boston: BRILL, 2015. № 19. – P. 139–144.
14. *Соколов М.Н.* Петух // Мифы народов мира: энциклопедия; в 2 т. – 2-е изд. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Российская энциклопедия, 1994. – Т. 2. – С. 309–310.
15. *Хапизов Ш.* Тлейсерух (Къесер): историко-этнографический очерк. – Махачкала, 2008. – 360 с.
16. *Хапизов Ш.* Исламизация южной части горной Аварии (по данным местных арабоязычных источников) // *Историография и источниковедение Востока: Материалы международного научного симпозиума, посвященного 90-летию Зии Муса оглы Буниятова*. – Баку, 2012. – С. 208–211.
17. *Хапизов Ш.М., Шехмагомедов М.Г.* Опыт исследования биографии дагестанского алима (Талхат-кади из Ириба) по местным письменным источникам // *Вестник Дагестанского государственного университета*. – 2015. – Т. 30, вып. 4. – С. 45–52.
18. *Шехмагомедов М.Г., Хапизов Ш.М., Маламагомедов Д.М.* Тленсерух в конце XVIII–XIX в.: историко-документальное исследование (на основе изучения материалов коллекции Усман-дибира ал-Ири). – Махачкала, 2015. – 375 с.
19. *Шигабудинов М.Ш., Айтберов Т.М.* Документы по истории средневекового Дагестана (нач. XV – конец XVI в.) // *Вопросы истории Дагестана (досоветский период)*. – Махачкала, 1975. – Вып. II. – С. 231–242.
20. *Ярлыканов А.А.* Шейхи и святые места // *Сынтаслар – надмогильные стелы Ногайской степи* / отв. ред.-сост. К.С. Бальгишиев, В.О. Бобровников и др. – М.: Издат. дом «Марджани», 2016. – С. 628–631.

References

1. Aglarov M.A. Iz verovanij narodov Zapadnogo Dagestana (bozhestvo Clob) [From the Beliefs of the Peoples of Western Dagestan (Tsob Deity)]. *Problemy mifologii i verovanij narodov Dagestana* [The Issues of the Mythology and Beliefs of the Peoples of Dagestan]. Makhachkala, 1988. S. 67–71.
2. Ajtberov T.M. Svedenija po jekonomicheskoj istorii Dagestana XV v. v «Perechne povinnostej, kotorye poluchali shamhaly i krym-shamhal» [The Data on the Economic History of Dagestan in the 15th Century in «The List of Servitudes Received by Shamkhals and Krym-Shamkhals»]. *Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka* [Written Artifacts and the Issues of Cultural History of the People of the Orient]. Moscow. 1979. Book. XIV. Part. I. S. 3–6.
3. Ajtberov T.M., Napizov Sh.M. *Elisu i Gornyj magal v XII–XIX vekah (očerki istorii i onomastiki)* [Elisu and Mountain Magal in the 12th–19th Centuries (Essays on History and Onomastics)]. Makhachkala, 2011. 390 s.
4. Aligadzhieva Z.A. *Perezhitki domonoteisticheskikh verovanij i obrjadov u avarcev-andalal'cev v XIX – nachale XX v.* [The Remnants of the Premonoteistic Beliefs and Rites among the Andalal Avars in the 19th – Early 20th Century]. Makhachkala, 2012. 172 s.
5. Aligadzhieva Z.A., Seferbekov M.R. Verovanija, svjazannye s nekotorymi zhivotnymi u avarcev-karalal'cev [The Beliefs of Karalal Avars Associated with Some Ani-

mals]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie: Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Juridical Sciences, Cultural and Art Studies: Theoretical and Practical Issues]. Tambov, 2013, № 1 (27). P. II. S. 27–30.

6. Aligadzhieva Z.A., Seferbekov R.I. Mifologicheskie personazhi tradicionnyh verovanij avarcev-karalal'cev [The Mythological Characters of Karalal Avars' Traditional Beliefs] // *Kavkaz i mir – Mezhdunarodnyj nauchnyj zhurnal* [The Caucasus and the World – International Academic Journal]. Tbilisi: International university «Iberia». 2013. № 16. S. 117–128.

7. Aligadzhieva Z.A., Seferbekov R.I. Ob odnom mifologicheskom personazhe avarcev Kazh/Karzh [About one of Mythological Character of Kazh/Karzh Avars]. *Vestnik Dagestanskogo nauchnogo centra* [Bulletin of Dagestan Research Center]. Makhachkala, 2013, № 50. S. 49–53.

8. Ataev D.M. Hristianskie drevnosti Avarii [Christian Antiquities of the Avariya]. *Uchenye zapiski Instituta IJaL Dag. filiala AN SSSR* [Scholarly Notes of the Institute of History, Language and Literature of the Dagestan Branch of the Academy of Sciences of the USSR]. Makhachkala, 1958. V. 4. S. 161–182.

9. Gadzhiev G.A. *Doislamskie verovanija i obrjady narodov Nagornogo Dagestana* [Pre-Islamic Beliefs and Rites of the Peoples of Upland Dagestan]. Moscow. Science, 1991. 182 s.

10. Israpilova Z.A. Predstavlenija dargincev o nekotoryh personazah musul'manskoj mifologii: dzhinny i shajtan [The Dargwa People's Representations of Some Characters of Muslim Mythology: Genies and Shaitan] // *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie: Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Juridical Sciences, Cultural and Art Studies: Theoretical and Practical Issues]. Tambov, 2013. № 2. P. 1. S. 69–71.

11. Piotrovskij M.B. Iblis [Iblis]. *Mifologija: Bol'shoj jenciklopedicheskij slovar'* / Gl. red. E.M. Meletinskij [Mythology: Collegiate Dictionary/Chief Editor E.M. Meletinsky]. Moscow. Big Russian encyclopedia, 1998. S. 227.

12. Seferbekov R.I., Shigabudinov D.M. *Mifologicheskie personazhi tradicionnyh verovanij avarcev-hunzahcev* [Mythological Characters from the Khunzakh Avars Traditional Beliefs]. Makhachkala, 2006. 160 s.

13. Seferbekov R.I. The House-Spirit (Domovoj) in Dagestan // *Iran and the Caucasus*. Leiden-Boston: BRILL, 2015, № 19. S. 139–144.

14. Sokolov M.N. Petuh [The Rooster]. *Mify narodov mira: Jenciklopedija. V 2-h t. 2-e izd.* / Gl. red. S.A. Tokarev [Myths of the Peoples of the World: Encyclopedia. In 2 volumes. 2nd edition. / Chief Editor S.A. Tokarev]. Moscow. Russian encyclopedia, 1994. V. 2. S. 309–310.

15. Hapizov Sh. *Tlejseruh (K' eser): istoriko-jetnograficheskij ocherk* [Tleyserukh (Kyeser): Historic and Ethnographic Essays]. Makhachkala, 2008. 360 s.

16. Hapizov Sh. Islamizacija juzhnoj chasti gornoj Avarii (po dannym mestnyh arabojazychnyh istochnikov) [Islamization of the Southern Part of Upland Avariya (according to local sources in Arabic)] *Istoriografija i istochnikovedenie Vostoka: Materialy mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma, posvjashhennogo 90-letiju Zii Musa ogly Bunijatova* [The Historiography and Source Studies of the Orient: Proceedings of the International

al Scientific Symposium devoted to the 90th anniversary of Ziya Musa Ogly Buniyatov]. Baku, 2012. S. 208–211.

17. Hapizov Sh.M., Shehmagomedov M.G. Opyt issledovanija biografii dagestanskogo alima (Talhat-kadi iz Iriba) po mestnym pis'mennym istochnikam [An Experience of Research of a Dagestani Alim (Talkhat-Kadi of Irib) Biography Based on Local Written Sources] *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Dagestan State University]. Makhachkala, 2015. V. 30. Issue 4. S. 45–52.

18. Shehmagomedov M.G., Hapizov Sh.M., Malamagomedov D.M. *Tlenseruh v konce XVIII – XIX vv.: Istoriko-dokumental'noe issledovanie (na osnove izuchenija materialov kollekcii Usman-dibira al-Iri)* [Tlenserukh in the Late 18th – 19th Centuries: Historical and documentary research (based on the materials of Ousman-Dibir Al-Iri collection)]. Makhachkala, 2015. 375 s.

19. Shigabudinov M.Sh., Ajtberov T.M. Dokumenty po istorii srednevekovogo Dagestana (nach. XV – konec XVI vv.) [Documents on the History of Medieval Dagestan (Early 15th – Late 16th Centuries)] *Voprosy istorii Dagestana (dosovetskij period)* [Issues of Dagestan History (the Pre-Soviet Period)]. Makhachkala, 1975. Issue II. S. 231–242.

20. Jarlykapov A.A. Shejhi i svjatye mesta [Sheikhs and the Holy Sites] *Syntaslar – nadmogil'nye stely Nogajskoj stepi*. Otv. red.-sost. K.S. Bal'gishiev, V.O. Bobrovnikov i dr. [Syntaslar – the Tombstones of the Nogai Steppe / executive editor and compiler K.S. Balgishiyev, V.O. Bobrovnikov, etc.]. Moscow. Izdat. House of «Mardzhani», 2016. S. 628–631.