

Ф.М. Таказов

ОЧЕРКИ ПО ДЕМОНОЛОГИИ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА



Владикавказ 2008

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В.И. АБАЕВА
ВНЦ РАН И ПРАВИТЕЛЬСТВА РСО-А

Ф.М. Таказов

**ОЧЕРКИ ПО ДЕМОНОЛОГИИ
НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

Владикавказ 2008

82.3(235.7) – 002

T15

Работа выполнена при финансовой под-
держке

РГНФ 08-01-37104а/Ю за 2008 г.

Рецензенты:

Т.А. Хамицаева – канд. филол. наук;

И.В. Мамиева – канд. филол. наук

T15 Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Монография; Сев.-Осет. институт гуманитарных и социальных исследований. Владикавказ, 2008. 103 с.

В монографии на обширном сопоставительном материале рассматриваются демонологические образы в представлениях народов Северного Кавказа.

ISBN 978-5-91480-002-1

©Так,

М., 2008

Предисловие

Перечень демонологических персонажей у народов Северного Кавказа богат и многообразен. Большинство мифологических образов, олицетворяющих силы зла, восходят к ранним религиозно-мифологическим воззрениям. Под влиянием христианства, а в большей степени Ислама, они подверглись трансформации и, в большинстве своем, превратились в сказочные персонажи.

Наиболее живучей в мифотворчестве северокавказских народов оказалась демонология. Мифологическая система народов Северного Кавказа возникла в глубокой древности. В процессе своего развития они испытали различные внешние влияния. Особенно сильное воздействие на них оказали раннее христианство и ислам. Огромное место в развитии всей мифосистемы горских народов занимает взаимовлияние культур данного региона. Несмотря на особенности космогонических представлений, распространения мифологических сюжетов о божествах-покровителях и хозяевах природных объектов и хозяйственной деятельности человека у того или иного народа, они находят свою аналогию и у других народов северокавказского региона. Как правило, в языке каждого народа тот или иной дух-покровитель носят разные имена, но многие

мотивы и сюжеты, связанные с ними - идентичны. К примеру, у всех народов Северного Кавказа распространены мифологические сюжеты об охотничьих божествах, без согласия которых охотник не может получить добычу. Они дарят охотнику дичь, но переступившего грани дозволенного строго наказывают. В фольклоре северокавказских народов много схожих сюжетов об охотнике, который, преследуя покровительницу и хозяйку диких животных в образе зверя, падает с высокой скалы и погибает. Имена же этих духов-покровителей, при этом, не совпадают: у адыгов – Мезитха, у осетин – Афсати, у ингушей – Елта, у дагестанских народов – Абдал (Авдал) и т.д.

Несмотря на свою архаику, мифосистема находится в постоянном развитии в результате непрерывного мифотворчества народа. Но под влиянием христианства, а в большей степени – мусульманства, происходит резкий спад мифотворчества, т.к. вся система, на которой базировалась мифология, низвергается канонической религией, где нет места творчеству. В результате одни мифологические персонажи забываются, другие закрепляются только в сказках, третьи переходят в низшую мифологию, превращаясь в демонологических персонажей.

Наибольшей же устойчивостью в народных верованиях обладает низшая мифология. В силу того, что каноническая религия (в данном случае — ислам и христианство) резко отрицательно относилась к различным местным духам и божествам, считая всех их порождением Дьявола, то многие из них пополнили ряды злых духов, против которых ни мусульманское, ни христианское духовенство не выступало. В результате мифотворчество народа продолжилось только в демонологии. Потому до сих пор среди народов Северного Кавказа бытуют подробные рассказы о встрече того или иного человека с демоническим существом.



Бесы

Бесы – общее наименование духов зла. В различных религиозных системах и религиозно-мифологических воззрениях народов в категорию бесов включают разнообразных духов. Так христианство и мусульманство бесами объявляли большинство языческих богов. Хотя само понятие “духи зла” идет из дуалистических религиозных систем, в которых Вселенная делится на мир добра и мир зла – в зороастризме и манихействе. В позднейших религиях, испытавших влияние зороастризма (иудаизм, христианство, ислам и др.), учение о духах зла стало составной частью. Бесы стали олицетворением этих сил.

Само слово *бесы* восходит к индоевропейскому *bhoi-dho-s* ‘вызывающий страх, ужас’.

С проникновением на Северный Кавказ христианства и ислама, последние огромное влияние оказали на образы злых духов, в результате чего произошло переосмысление и интерпретация бесов согласно новым религиозным учениям.

Наиболее распространенным персонажем бесовских сил у народов Северного Кавказа является *черт* и его собрат *джинн*. У большинства северокавказских народов черт именуется *шайтан/сайтан*, заимствованный из арабского язы-

ка. У осетин он именуется *хæйрæг*, производное от *хæрæг* 'осел'.

Появление в религиозно-мифологических воззрениях северокавказских народов образов *шайтана* и *джинна* связано с периодом утверждения ислама. По происхождению оба термина восходят к арабскому языку. Согласно народным представлениям, между джиннами и шайтанами существует разница, хотя эта разница настолько неуволима, что часто оба термина взаимозаменяют друг друга. У одних народов джинны делятся на добрых и злых, а шайтаны, как правило, всегда выступают в отрицательной роли, у других же образ джиннов настолько расплывчат, что трудно выделить его наиболее отличительные черты, в то время как яркий образ шайтана легко поддается характеристике. В собственно арабомусульманской мифологии *шайтан* – одно из имен дьявола, а также одна из категорий *джиннов* [43, 618]. Современные представления о *шайтанах* у северокавказских народов различны и в то же время похожи. Схождения эти лежат как в плоскости мусульманского влияния, так и в плоскости исторических культурных взаимодействий.

По верованиям северокавказцев, у каждого человека есть свой джинн. Мусульмане-кавказцы убеждены, что у каждого человека на одном пле-

че (с одной стороны) сидит ангел, а на другом плече (стороне) – джинн (или шайтан). Некоторые дагестанские народы состояние человека также связывают со связанным с ним джином. Если человек, будучи здоровым, становится вялым, апатичным, о нем говорят, что у него умер его джинн. Т. е. джинн, как и человек, может умирать, иногда же – раньше самого человека. Когда джинн умирает раньше своего “хозяина”, это грозит скорой гибели и самому “хозяину”. По поверьям рутульцев можно было проверить: умер у человека джинн или его вялость имеет другую причину. “Если такой человек крикнет там, где обычно откликается эхо, то на его крик не будет отклика, ибо отвечать некому, и скоро этот человек покинет земной мир” [44, 22].

У народов, где шайтан выступает только как отрицательное существо, функции доброго демонологического персонажа выполняет джинн.

“В демонологических рассказах рутульцев, основа которых восходит к мифологическим верованиям, сохраняются и положительные функции духов. Джинны, не утратив эти функции, продолжают бытовать в народе как добрые духи. Иногда они являются и в облике родственников. Так, в демонологическом рассказе “Джинер” (“Джинны”) повествуется о том, что “мужчину, возвращавшегося со свадьбы, у порога дома уве-

ли злые джинны. Они избили его, затем бросили в пропасть. Добрые же джинны вытащили его, взвалили на себя и понесли домой” [44, 23].

Подобные рассказы бытуют и среди осетин, с той лишь разницей, что у осетин в роли джинна выступает шайтан (*хайраг/сайтан*). Иногда в подобных рассказах осетин противостоят друг другу *Иблис/Ибилис* (*Дьявол*) и *зэд* (близок христианскому и мусульманскому *ангел*). Так, жительница с. Лескен Асиат Агузарова рассказывала, как во время войны она, возвращаясь из райцентра, куда она ходила за зарплатой учителей сельской школы (сама работала учительницей математики), встретила по дороге *ибилиси хай* (букв. “долю Иблиса”, так осетины называют всех существ, служащих Иблису). Ночь ее застала, когда она уже была недалеко к своему селу. Не доходя до моста, она увидела на обочине дороги черного всадника на черном коне. Бежать обратно было бессмысленно: всадник бы все равно догнал. Не подав виду, что испугалась, она продолжила свой путь. Пройдя мимо всадника, она услышала за собой цокот копыт. Оглянувшись, Асиат увидела, как всадник пошел за ней. Она остановилась. Всадник – тоже. Асиат ускорила шаги, но и цокот копыт участились. Приблизившись к мосту, Асиат увидела возле моста другого всадника, но одетого во все белое и на белом

коне. Перепугавшись, она остановилась, не зная куда бежать, оглянулась на черного всадника. Черный всадник, увидев впереди себя белого всадника, резко остановил коня. Конь, встав на дыбы, стал пятиться, затем, резко развернувшись, рванулся назад и растаял в темноте. Азиат продолжила свой путь. Теперь сзади шел белый всадник. Когда она добралась до дому, остановилась и оглянулась. Белый всадник тоже остановился и сказал ей: “Не бойся, теперь ты дома, ничего уже с тобой не будет”. Услышав это, Азиат побежала в дом, прямо с порога бросилась в объятия бабушки и заплакала. Бабушка, узнав в чем дело, успокоила ее и сказала, что черный всадник был *ибилиси хай*, а белый всадник – *зэд*, ее ангелом хранителем. Если бы не белый всадник, с ней бы случилось что-нибудь ужасное.

По представлениям чеченцев и ингушей джинны – добрые и злые духи, находящиеся между ангелами и дьяволами. Добрые и злые джинны между собой находятся в такой же вражде, как и ангелы с дьяволами. Обманом или подслушав, они похищают тайны сокровенной будущности человека и сообщают своим земным друзьям. Падающие звезды – это звезды, брошенные ангелами в джиннов во время подслушивания. Связь человека с джином приводит к умопомешательству. Умопомешательство неко-

торые дагестанские народы также связывают с джиннами, а осетины и кабардинцы – с шайтаном. Когда человек сходит с ума, о нем говорят, что в него вселился джин (шайтан).

Ингуши деятельность колдунов связывают также с джиннами. Сам термин, которым обозначается колдун *“жинаш тайн стаг”* буквально переводится как *“человек, имеющий связь с джиннами”*. По поверьям ингушей, джинны, как и люди, живут селениями, женятся, рождаются, умирают. Обычно они невидимы, но иногда показываются человеку. Как и другие кавказские народы, ингуши рассказывают о встрече с джинном как о реальном событии. При этом называют конкретного человека – родственника или односельчанина. Один из таких рассказов описывает В.Н. Басилов: “... некто ехал поздно вечером и увидел аул, в котором праздновалась свадьба. Жители аула заставили путника слезть с коня, ввели в дом, посадили в мягкое кресло, предложили вкусную еду. Девушки стали петь в его честь песню, и он вытащил пистолет, чтобы выстрелами в воздух выразить свой восторг. Все неожиданно перепугались и начали упрашивать его не стрелять, но гость уже вошел в раж. Раздались выстрелы, а когда дым рассеялся, ингуш увидел, что он сидит на куче навоза, вместо пицци перед ним тоже навоз, и конь его привязан не

к жерди, а к тонкой былинке. Оказывается, ему встретилось селение джиннов; исчезло оно потому, что джинны бояться выстрелов из огнестрельного оружия” [45, 123].

Подобные рассказы можно услышать до сих пор у многих народов Северного Кавказа. Но, как правило, вместо джиннов действующими лицами бывают шайтаны. Автор этих строк не раз слышал от разных лиц подобные истории среди осетин. Так как образ джинна в Осетии не распространен, сильно размыт, то и действующим лицом таких встреч является шайтан (*хай-раг/сайтан*). Так отец мой рассказывал, как он после войны встретился с шайтанами. Он шел домой из районного центра. Ночь его застала на дороге. Когда он спускался по перевалу, услышал звуки *фандура* (осетинской гармошки), пение и веселый гомон. Удивившись, кто это среди ночи вдали от села устроил веселье, от любопытства пошел на эти звуки. Пройдя через чащу, он увидел на небольшой поляне танцующих людей вокруг костра. Когда танцующие увидели его, то подбежали к нему, пригласили его ближе к костру, усадили за стол с богатыми яствами. К нему подбежали молодые девицы и положили ему на колени несколько тюков ткани, мол, подарок от нас. Удивившись, он поднял поставленный перед ним бокал, поблагодарил всех присутствующих

и начал возносить молитву Богу (осетины всегда вместо тоста произносят молитву “*кувд*”). Присутствующие стали отговаривать его выпить без *кувда*, но он не послушался, а в конце, перед тем, как выпить, произнес “бисмилла”. Как только он произнес это, все люди вокруг исчезли, сам оказался на куче земли, а на коленях, вместо тканей, куча земли. Только тогда он понял, что это были шайтаны.

Подобные рассказы можно услышать до сих пор у всех народов Северного Кавказа. При этом, у одних народов главный отрицательный персонаж *джинн*, у других – *шайтан* (черт).

Современные представления о *шайтанах* и *джиннах* у северокавказских народов, хотя в некоторых деталях различны, в целом аналогичны. У дагестанских народов, осетин, кабардинцев, балкарцев и др. *шайтаны* – антропоморфные существа, обросшие волосами, с вывороченными ногами. Однако у дагестанских народов они описываются с вывороченными руками и ростом меньше человека. У осетин же руки *шайтанов* (*хайраг*) отличаются от человеческих только волосатостью и длиной. У *хайрагов* непомерно длинные руки с огромной ладонью. Ростом же они могут быть похожи на человеческий, так как они могут принимать человеческий облик. В своем же облики они бывают и выше и ниже

человеческого роста. Если у всех народов *шайтаны* и *джинны* являются духами зла и не относятся к какой-либо конкретной религии, то по представлениям ингушей злые духи бывают мусульманами (*бусурб-джин*) и христианами (*керст-джин*). Основное конфессиональное различие джиннов, по мнению ингушей, состоит в том, что “болезни, вызванные джиннами-христианами, излечить трудно, а с джиннами-мусульманами договориться легче” [45, 124].

Наибольшее же сходство народные представления всех народов Северного Кавказа проявляются в применение почти одних и тех же методов и средств защиты от шайтанов и джиннов. По поверьям мусульман Северного Кавказа, самым эффективным средством против козней демонических существ вообще и *шайтанов* и *джиннов* в частности считается чтение Корана и ношение амулетов, именуемых *дуа* (из арабского – молитва). Иногда достаточно произнести мусульманскую формулу “*бисмиллахи*”, как шайтаны и джинны моментально исчезают. Во многом схожи и те средства защиты от злых духов, которые восходят к доисламским и дохристианским верованиям. Наибольшей популярностью среди северокавказских народов против демонологических существ пользуются различные изделия из металла: ножи, ножницы, иголки, подковы и пр.

Достаточно вынуть при встрече с шайтаном или джинном нож из ножен, как они исчезают. Осетины, кроме того, в дни празднования *Тотурта/Тутырта* (соответствует иранскому *Новруз*), изготавливали у кузнеца различные металлические поделки-обереги, которые они носили в течение года. Считалось, что потеряв такой оберег, можно подвергнуться нападкам различных сил зла. Использование металла как оберега от демонических сил подробно описано в начале XX века Г.Ф. Чурсиным [46, 85-87].

Верования народов Северного Кавказа, связанные с *шайтанами/джиннами*, развивались параллельно с представлениями о мусульманстве и христианстве. Потому представления о *шайтанах/джиннах* во многом идентичны с представлениями христиан о черте и бесах и мусульман – о шайтане и джиннах. Как у всех мусульманских народов Ближнего Востока, Азии и Поволжья и христианских народов Запада, в представлениях народов Северного Кавказа шайтан отличается от остальных злых духов местом своего обитания (преисподняя), свободой передвижения в ночное время суток, способностью к оборотничеству (превращаться в черную кошку, собаку, свинью, змея, в человека), умением принимать облик знакомого (сельчанина, соседа, родственника).

В целом же образ *шайтана* (черта) как злого духа настолько универсален, что его черты переносятся и на другие отрицательные персонажи в религиозно-мифологических воззрениях народов Северного Кавказа. Наиболее характерным в мифотворчестве о злых духах является перекрестное межкодовое взаимодействие мотивов у разных народов Северного Кавказа: между мотивами обнаруживаются соответствия, которые позволяют говорить об определенном параллелизме фрагментов содержания и о транскодовой филиации смыслов в рамках "сюжета о злых духах". Одни и те же "шайтановские" мотивы часто бывают связаны у разных народов с другими демонологическими образами.



рис. Билибина

Алмасты

Наиболее ярким представителем демонологических сил у большинства народов Северного Кавказа выступает "*Алмасты*". Образ *Алмасты* в целом сходится у всех народов и лишь разнится в деталях. Чаще всего *Алмасты* представляется в образе обнаженной женщины с безобразным лицом и длинными распущенными волосами. Груди ее описываются такими длинными, что ей приходится закидывать их назад через плечо. По поверьям кабардинцев, *Алмасты* живет в оврагах, чащобах, кустарниках, нередко посещает заросли полей, особенно кукурузные плантации. Может появиться и в садах, огородах населенных пунктов (6; 178). Ингуши же считают, что *Алмасты* (или как ее называют ингуши и чеченцы — "*Алмасы*" или "*Алмазы*") обитает вдали от людских поселений в чаще леса, на высокогорьях.

"*Алмасты*" бытует у северокавказских народов под разными именами: у кумыков — *Албаслы къатын*, у ногойцев — *Албаслы*, у балкарцев и карачаевцев — *Алмасты*, у агульцев и рутульцев — *Албасты*, у лезгин — *Албаб*, у лакцев — *Сухасулу*, у аварцев — *Рохдулай*, у татов — *Дедей-ол*, у адыгов — *Алмасты*, у чеченцев и ингушей — ~~Алмасы~~ ~~Алмазы~~

Образ *Алмасты* у всех перечисленных народов схож. Хотя, по представлениям чеченцев и ингушей, некоторые *Алмасты* бывают необычайно красивыми. Лесные женщины, как их называют иногда ингуши, отличаются необыкновенной красотой; роскошные волосы их доходят до самых пяток и имеют золотисто-серебристый цвет. Но по характеру они так же злы, коварны и опасны, как и лесные мужчины (14; 75). В отличие от других северокавказцев, чеченцы и ингуши считают, что *Алмасты* бывают как женского, так и мужского пола. Чечено-ингушский *Алмасы* — это симбиоз двух общекавказских персонажей: образ лесной женщины *Алмасты* и образ лесного мужчины с топором в груди (*мэзылæ*, *мезлануква* — у адыгов, *сирдлæг*, *гъæддаглæг* — у осетин, *аздага* — у ногайцев, *аждаха* — у некоторых дагестанских народов, *хунсаг*, *хунстаг* — у самих чеченцев и ингушей). В чечено-ингушском фольклоре часто встречаются схожие по сюжету легенды о встрече охотника с *Алмасом*, где на него переносятся черты "саблегрудого" лесного человека. Приведем один из таких сюжетов:

"Один охотник пошел в лес и повстречался с *Алмасом*, у которого на груди был топор острием наружу. Он присоединился к охотнику и хотел ночью убить его. Охотник знал это и стал думать, как бы спасти себя. Наконец, он говорит

Алмасу: "Я хочу пить". Алмас отвечает: "Если хочешь пить, тут поблизости есть вода, иди, напейся". – "Ох, я не знаю, где вода, и боюсь пойти". – "Хорошо, если так, я пойду и принесу тебе воды. Но только ты скажи, как тебя зовут, чтобы я мог окликнуть тебя, если потеряю". Охотник отвечает: "Зовут меня *Я сам себя*". Когда Алмас пошел за водой, охотник прикрыл лежавший тут же чинар своей буркой, под бурку положил чурбан, залез на дерево и стал ожидать, что будет. Алмас возвращается с водою и, подойдя к чинару, говорит: "Хорошо ты сделал, что сам приготовился". От радости он так сильно бросился на чинар, что топор на его груди весь вонзился в дерево. Пока он старался освободиться, охотник прицелился и ранил его. Алмас страшно заревел. На его крик сбежалось все, что было на свете, - и звери, и птицы, и трава. Все окружили его и стали спрашивать, кто его ранил. "*Я сам себя!*" – "Ну, если ты сам себя убил, то, что мы можем сделать?", - сказали собравшиеся и ушли прочь, а Алмас умер" (14; 75-76).

Подобные легенды распространены по всему Северному Кавказу. У адыгских народов он именуется *мэзылаэ* (букв. "лесной человек"). Описывается он как человекообразное существо, тело которого покрыто шерстью, непременно с острым топором на груди, посредством которого

он расправляется со своими жертвами, наваливаясь на них грудью и пронзая их насмерть (6; 186). По представлениям кабардинцев, *мэзылаэ* носят длинные волосы, а одеваются в звериные шкуры. Рассказы о них обычно ограничиваются двумя наиболее характерными фабулами: похищением девушки и взятием охотника в плен. Последнему он предлагает ответить на вопросы и, как правило, охотник, удачно ответив на них, отпускается.

Ближе к ингушскому "саблегрудому" *Алмас* стоит осетинский демонологический персонаж "*сирдлаэ*" "дикий человек" или "*лагсирд*" "человек-зверь" (вариант "*гъæддаглаэ*" "лесной человек"). Осетины рассказывают такие же истории о встрече охотника с лесным человеком и с топором в груди, который одолевает дикаря таким же способом, как ингушский охотник. "Отправляясь раз на охоту, Хабиц взял с собою мальчика. Вечером, обремененный добычей, усталый, он остался ночевать в лесу, развел огонь и стал жарить дикого кабана. В это время подошло к огню какое-то высокое, волосатое животное, зверь не зверь, человек не человек. Всмотревшись хорошенько, Хабиц узнал в нем лагсирда. Этот человек-зверь протянул свои длинные руки по направлению к мальчику, Хабиц, полагая, что он просит поесть, подал ему кусок жареного кабана.

Лагсирд не принял подачки и опять протянул руки, тогда Хабиц поднес ему целого кабана. Лагсирд показал большие свои зубы и ушел в лес. Хабиц, зная привычки лагсирда, догадался, что он желает полакомиться мясом мальчика. Он взял обрубок дерева и положил его недалеко от огня, покрыв его своею буркою, а сам с мальчиком спрятался за ближайшим деревом, приготовив лук и стрелу. Лагсирд возвратился, уже с топором, висевшим у него на шее, и, полагая, что под буркою спит Хабиц с мальчиком, ударом топора перерубил бурку и обрубок. Хабиц пустил в него стрелу и попал прямо в грудь. Лагсирд страшно заревел и бросился бежать. Хабиц, прождав до утра, отправился по кровавому следу за лагсирдом. След привел к пещере, у входа которой сидела красивая молодая женщина. На вопрос Хабица, кто она, женщина отвечала, что она дочь кабардинского князя и, во время прогулки, была похищена лагсирдом, который, упрятав ее в эту пещеру, сделался ее мужем и прижил с нею двух детей, мальчика и девочку. Мальчик весь волосатый и похож на отца, а девочка — на нее. Потом она рассказала, что лагсирд кормил их человеческим мясом, но вчера прибежал раненый и теперь умирает. Выслушав женщину, Хабиц зашел в пещеру и зарезал лагсирда с сыном, а девочку с матерью взял с собою и потом отвез

их в Кабарду, к родственникам, за что получил богатые подарки" (16; 21-22).

В деталях осетинские рассказы о *Лагсирде* отличаются от соответствующих ингушских только тем, что в осетинских нет уже тех функций, которыми обладает ингушский *Алмас*: *Лагсирду* никто не помогает, он одинок в лесу, а *Алмасу* помогают все лесные звери, в том числе и деревья, и трава. Схожий сюжет бытует и у дагестанских народов. Но и здесь "дикий человек" лишен тех функций, которыми обладает *Алмас*. Для сравнения приведем один из таких рассказов:

"Как-то четверо охотников пошли охотиться в лес. Они условились, что первый, кто подстрелит дичь, даст об этом знать тремя выстрелами. Один из охотников отделился от друзей и решил заночевать в лесу. Ему удалось убить зверя. Он освежевал его и стал жарить мясо на огне. Вдруг перед ним появилось существо громадного роста, в груди его был выступ, подобный лезвию топора. Это был дикий человек. Увидев его, охотник затрясся от страха. Сев напротив охотника, дикий человек уставился на него. Перепуганный охотник дал ему ляжку. Пришелец, в одно мгновение съев ее, потребовал еще. Охотник дал ему полтуши. Поев, дикий человек лег спать. Когда он уснул, охотник положил на землю по-

ленья и накрыл их буркой, а сам, взяв ружье, взобрался на дерево и стал наблюдать. Около полуночи дикий человек встал, подошел к поленьям, накрытым буркой, трижды ударил по ним острой грудью. Решив, что охотник умер, дикий человек, прихватив оставшееся мясо, собрался уходить. И в это время охотник выстрелил в него, пуля попала ему в ногу. Раздался страшный крик, прихрамывая, дикий человек скрылся в лесу.

На выстрел прибежали друзья охотника. Они нашли друга без кровинки в лице, дрожащего от страха после пережитого.

По следу крови охотники пошли за диким человеком, и дошли до непроходимого ущелья. Обойдя ущелье со всех сторон, они нашли тропинку, а неподалеку протекала небольшая речка. Там они увидели женщину, которая в речке мыла окровавленную одежду. Эта женщина, пропавшая четыре года назад, оказалась двоюродной сестрой одного из охотников. Увидев брата, она бросилась ему на грудь и стала рыдать. Выяснилось, что ее похитил дикий человек, когда она пошла в лес за дровами. Она стала его женой. У них растет мальчик двух лет, похожий на отца.

Женщина повела охотников в пещеру. Там спал дикий человек. Охотники убили его и вер-

нулись в село вместе с женщиной и ее сыном" (20; 168-169).

Дагестанский сюжет сближается с рассказами о "лесном человеке" кабардинцев и осетин, у которых мотив спасения женщины охотником обязательная деталь. Причем, спасенная женщина всегда выступает как реально существующая личность.

Примечателен тот факт, что ингуши и чеченцы имеют схожие сюжеты и с другим персонажем, называемый "*Хунсаг*" или "*Хунстаг*" (букв. "человек леса"). В чечено-ингушской мифологии "*Хунстаг*" является духом-покровителем леса и лесных животных. Но описывают его также с костяным топором в груди, который он вонзает в свою жертву. Так же стремится погубить охотника, встретившегося ему в лесу. На защиту *Хунстагу*, подобно *Алмасу* встают лесные звери, птицы, деревья, трава. Охотник прибегает к такой же хитрости, как и с *Алмасом*, назвав себя "*Я сам себя*", благодаря чему ему удастся избежать смерти и погубить *Хунстага*.

Нет сомнений, что образ *Алмасы* и образ *Хунстага* вобрали в себя черты духа-покровителя леса и лесных животных, богини охоты, что привело к смешению их образов, перенеся друг на друга одни и те же сюжеты. В от-

личие от чеченцев и ингушей, у осетин образы духа-покровителя леса и "лесного человека" не смешиваются. "Лесной человек" ("*лæгсирд*") типично демонологическое существо, не имеющий каких-либо положительных качеств. Покровителем леса и лесных обитателей у осетин называется "*Гъæдсар*", означающий буквально "глава леса" (варианты "*Гъæдарæхснаг*" – "стройный лес", "*Хъæдох*" – "свойство, качество леса", "*Хъæдыусбарæг* – "лесная всадница"). "*Гъæдсару*" приписываются только положительные качества. Но, религиозно-мифологическим воззрениям осетин характерен дуализм. Поэтому, это не могло не отразиться и на отношении к лесному "духу". По представлениям осетин существует два лесных духа: злой – *гъæди сайтан* ("шайтан леса") – который изображается как страшное, уродливое существо, изрыгающее изо рта пламя, и добрый – *Гъæдсар*, который изображается красивым мужчиной, живущим на буковом дереве (15; 188). Образ же "лесного человека" ("*лæгсирд*"), скорее всего, заимствован у ингушей или кабардинцев.

На функции *Алмаса*, как бога охоты или покровителя охотников, указывает бытующий у чеченцев и ингушей сюжет о встрече охотника с *Алмасом*:

"С одной алмас был знаком Чопа Борган. После того как он имел с нею сношение, он никогда на охоте не делал промахов. Алмас как-то говорит ему: "Если бы я захотела, ты бы не убил ни одного зверя". – "А разве до сих пор я убивал благодаря тебе?", - спросил Чопа. – "Хорошо, - ответила она, - Вот пойдика завтра на охоту: посмотрим, сколько ты убьешь". Чопа на следующий день пошел на охоту, сделал двадцать один выстрел и ни в одного зверя не попал. Когда он, повесив ружье за плечо, возвращался домой, к нему навстречу вышла алмас и спросила: "Куда ходил, что делаешь здесь?" – "Ходил по своим делам", - ответил он. – "Наверное, ты ходил на охоту. Сегодня раздавались в лесу выстрелы". Он начал разуверять ее, но она сказала: "Ты меня не разуверишь. Вот все твои двадцать одна пуля", - и отдала ему его пули (14; 76).

Данный сюжет представляет *Алмаса*, как покровителя охотников. По сюжету к нему близко стоит осетинский дух-покровитель диких зверей и охотников *Афсати*. Осетинский фольклор изобилует подобными рассказами об охотниках, которым помогал, или наоборот, сам *Афсати* (16; 21-22., 17; 281-282., 18; 61-62. 19; 284-286, 335-337).

У кумыков "саблегрудый" человек "*Кылычтеи*" называется то *Албаслы*, то *Пери*, то

*Аждаха**. Иногда же *Албаслы* и *Аждаху* противоположные образы. В кумыкской легенде "Месть Албаслы", записанной в 1978 году, повествуется о том, как один человек отправился на гору Джавантау за дровами, взяв с собой ружье и топор. Когда стемнело, он услышал женский вопль. Кричала женщина, а за ней гнался человек – не человек, зверь – не зверь, с огромным глазом, светящимся как фонарь, с ногами как у коня. Весь он был волосатый, при этом пышет огненным паром. Он готов был проглотить женщину. Та упала к ногам человека и взмолилась: "Помоги мне, добрый человек, гонится за мной аждаха". Этот человек не хотел крови и поэтому крикнул: "Вернись обратно, а то стрелять буду". Аждаха не послушался. Второй и третий раз крикнул он ему. Разозлился тогда человек, уда-

* Аждаха – распространенный образ в мифологии тюркоязычных народов Малой и Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа, Поволжья и Западной Сибири (*Эждер*, *эждерха* – у турок, *аждархо* – у узбеков, *аждарха* – у туркмен, *аздага* – у ногайцев, *аждаха* – у казахов, казанских татар, башкир, а также у таджиков. Известен народам Афганистана, армянам (*аждахак*) и некоторым славянским народам: *аждайя* – у сербов, *аждер* – у болгар.) – злой демон. Обычно представляется в образе дракона, часто многоголового. Восходит к древнеиранскому (зороастрийскому) *Ажи-Дахака*.

рил аждаху топором в спину с такой силой, что лезвие топора вышло у аждахи из груди.

Говорят, этого зверя (аждаху) с топором в груди видели многие, кто ходит на охоту. А женщина лежала все так же, когда подошел поближе к ней человек. Она блестела, как солнце и освещала темный лес и сердце билось у нее как у быстроногой лани, а косы цвета созревшей пшеницы, так и переливались. Человек чуть рассудок не потерял при виде такой красавицы. Женщина в знак благодарности спросила своего спасителя, чем она его может отблагодарить. На что тот ответил: "Смею ли о чем-нибудь просить, я всего лишь батрак, но если ты хочешь, одари меня". Та пообещала, что у него всего будет вдоволь, и попросила, чтобы он приходил к ней каждую среду, но чтоб не выдал их тайну.

Так продолжалось некоторое время, пока жена не стала выпытывать, откуда столько богатства простому батраку. Не успел он полностью рассказать жене, как потерял мужскую силу. Оказывается, одарившая его женщина была богиней леса (20; 166-167).

В этом повествовании, как и в других кумыкских сюжетах про *Албаслы*, происходит противопоставление этого образа с образом "саблег-рудого" человека (в тексте дается объяснение даже тому, почему "лесной человек" ходит с то-

пором в груди). *Албаслы* показывается не просто как положительный персонаж, но, вместе с тем, в ее образе ярко проступают черты богини плодородия, богатства, духа-покровителя лесов. В кумыкском фольклоре, в этом плане, идет такое же противопоставление *Албаслы* – *Аждаха*, как и в осетинском *Гъадсар* – *Лагсирд*.

Подобное разделение образа *Алмасты* на доброго и злого произошло и в аварской мифологии. Здесь, прототипы *Алмасты* – "*Будуалы*" и "*Рохдулай*" выступают как антиподы.

Рохдулай – воплощение враждебного человеку начала. Аварцам она представляется в виде женщины огромного роста, с вывернутыми назад ступнями, длинными черными волосами на ногах, одетой в лохмотья. Обитает она в скалах, откуда может в любой вечер придти в селение, появиться в любом доме. У тиндинцев даже существовал обряд, имевший целью предохранение селения от *Рохдулай* на целый год. Ритуалы борьбы с *Рохдулай* напоминают ритуалы борьбы с чертями. Впрочем, и в облике ее прослеживаются черты шайтана (черта). В целом же, в этой традиции отразились раннеязыческие обряды предохранения урожая от злых сил и умилоствления бога плодородия. На это указывает ритуальная злаковая каша, на приготовление которой продукты собирали со всего села. Злаковая каша

— символ плодородия. После приготовления каши в ведра сливали горячий бульон. Несколько девушек шло с ними к скалам, находящимся за селением. Здесь черпаками брызгали горячий бульон на скалы; считалось, что этим они сжигали *Рохдулай*. Кончив эту процедуру, девушки, не оглядываясь, бежали в селение, чтобы их не догнала *Рохдулай* и не передала бы им болезнь (20; 176). Кроме того, в первый день зимы в каждом доме также варили это блюдо, а бульоном поливали вокруг дома. Им обрызгивали все углы, так чтобы нигде не могла спрятаться *Рохдулай*.

По всей видимости, на эти обряды повлиял Ислам, с проникновением которого распространился образ шайтана и местные "злые" силы стали приобретать черты шайтана.

Другой аварский прототип *Алмасты* (*Албаслы*) - *Будуалы** является антиподом *Рохдулай*. Впрочем, *Будуалы* перед охотником всегда появляются группой. То, что *Будуалы* выступают в роли бога охоты, можно убедиться, сравнив аварскую легенду "В гостях у будуалов" с осетинской легендой про *Афсати*:

* Будуалы – некоторые ученые считают, что аварские *будуалы* равнозначны цахурскому *Абдал* и лакскому *Авдал* и они являются модификацией арабского слова *бадал*. *Будуал* же является формой множественного числа и в единственном числе не употребляется (20; 183).

"Один охотник попал в гости к будуалам. Они угостили его олениной, предупредив, чтобы он не прятал и не ломал костей оленя.

Охотник почувствовал, что мясо оленя было необыкновенного вкуса. После окончания угощения будуалы собрали кости оленя, но обнаружили, что одного ребра не достает (охотник, удивленный странной просьбой будуалов, спрятал его), они не сказали об этом гостю, не желая его смутить. Заменили ребро деревянным, завернули все кости в шкуру оленя, потрясли ее, ударив ладонью по гвоздю, и олень вскочил и убежал" (20; 169).

В осетинской же легенде повествуется о том, как некоего охотника, по имени Хабиц, дух-покровитель леса *Кадыусбараг* пригласил с собой в гости к *Афсати*. Когда сели за стол, подали жареного оленя, разобранный по суставам. *Афсати* просил складывать кости на стол. Хабиц, желая узнать, для чего нужны богу эти кости, ловко спрятал одно ребро. Когда встали из-за стола, *Афсати* сложил из костей скелет оленя, вставив вместо недостававшего ребра другое, из дерева, потом ударил по скелету палочкою; скелет вдруг превратился в живого оленя и убежал в лес (16;21).

Без сомнения, в образе *Алмасты* соединились черты богини плодородия, богини охоты и

злые, бесовские силы. Свойственные *Алмасты* черты имеют многие персонажи в мифологиях других народов: у узбеков и киргизов дух *азат-кы*, сбивающий с дороги путников; причиняющие ночной кошмар духи *бастрык* у кумыков; *кара-кура* в мифологии турок; *шурале* и *су анасы* у казанских татар, *вутаиш* у чувашей, *баба-яга* у русских, *альп-фрау* у немцев, *вирь-ава* в мифологии мордвы, *овда* у марийцев, *али* у грузин. Но, в мифологии многих из перечисленных народов, существует и образ самой *Алмасты***. Хотя у всех этих народов *Алмасты* отрицательный персонаж, у многих из них сохранились отголоски былой ее божественности. Например, по поверьям туркмен и узбеков, *Алмасты* / *Албасты* способствует обогащению своего хозяина, помогая излечивать заболевших по ее вине людей. На ее функции, как доброго духа, указывают и ее не-

** В мифологии турок, татар, башкир, казахов, туvinцев, узбеков, алтайцев называется *Албасты*, *Алвасти*, туркмен – *Ал*, *Албассы*, киргизов – *Албарсты*, каракалпаков – *Албаслы*. У турок назывался также *Ал*, *Ал-ана*, *Ал-кары*, *Ал-кузы*, у тувинцев и алтайцев – *Албыс*, у казахов, каракалпаков, узбеков и киргизов – *Марту*, *Мартуу*, *Мартув*, *Мартук*, у узбеков Зеравшанской долины – *Сары кыз* ("желтая дева"), у Западносибирских татар – *Сары чэч* ("желтоволосая дева"). Аналогии *Алмасты* имеет и в мифологиях иранских народов: *Албасты* – у таджиков, *Ала жсен* – у талышей, *Хал анасы*, *Алк* – у курдов, *Алг*, *мерак* – у белуджей. У армян называется *Алы*, *алк*.

пременные атрибуты: магическая книга, гребень и монета.

На примере *Абдала*, цахурского прототипа *Алмасты*, можно проследить, как произошел распад дуалистических представлений и появились образы-антиподы.

По верованиям цахурцев, покровителем зверей является *Абдал*, который представляется им в образе седобородого старца или юноши. Он имеет облик либо белого человека, либо белого зверя. Встреча с ним, по поверьям, предвещает несчастье, неудачу для охотников. В образе *Абдала* смешались мифологические охотничьи представления цахурцев с мусульманскими*. Если в ранних текстах в образе *Абдала* сохраняются черты, характерные дуалистическим воззрениям, то "в позднейших записях *Абдал* предстает в облике старца, одетого в поношенный тулуп. Обычно он бывает в окружении туров, кормит их солью, доит и делает сыр из турьего молока" (22; 45). Под влиянием монотеизма *Абдал* превращается только в положительного персонажа. А отрицательные его качества переносятся на "лесно-

* Дирр А. М. считал, что *Абдал* – не что иное, как искаженное *абд-уалли* "раб Божий". По его утверждению, этим словом цахурцы называли всякого богоугодного человека, всякого отвергнувшего земные блага ради Бога. Охотникам же *Абдал* давал только то, что он предназначал на "закят", т. е. пожертвование бедным (21; 7).

го человека". То же самое происходит и с грузинским "*Али*", двойником северокавказского *Алмасты*. Положительные качества божества охоты закрепляются за богиней *Дали*, а отрицательные качества – за злым духом *Али* (23). Как указывает исследователь охотничьего фольклора дагестанских народов М. Р. Халидова, "аналогичную трансформацию претерпел и дагестанский демонологический персонаж "женщина Ал" (вар.: Алпаб, Албаслы, Албасти и т. д.), который восходит в своей генетической основе к покровительнице зверей, охоты, леса" (22; 42).

Некоторые черты *Алмасты/Албасты* указывают на функции божества плодородия. Так, почти у всех народов она описывается с огромными грудями, перекинутыми через плечи за спину. Это не что иное, как образ матери-земли, богини плодородия. На функции богини плодородия указывает и приготовление ритуальной злаковой каши аварцами, отмеченная выше, которая впоследствии превратилась в орудие борьбы со злым *Рохдулаем*. Просматриваемые во многих сюжетах черты, связанные с функциями деторождения, олицетворяют также богиню плодородия.

По поверьям адыгов, *Алмасты* предстает в образе обнаженной женщины. Когда она рождает младенца, то, не боясь людей, посещает села с

криками и плачем: "Я родила, младенца родила, он голенький, оденьте его" (6; 178). В данном случае *Алмасты* предстает не просто покровительницей рожениц, но и являет собою вестницу рождения ребенка.

По поверьям лакцев "иногда девятимесячный ребенок в утробе матери пропадает. Это Авдал уносит его. Потом этого ребенка Авдал делает пастухом туров, так он становится Авдалом" (20; 163). На связь *Авдала/Алмасты* указывается и в мифологии других народов. Согласно мифологии многих кавказских, тюркских и некоторых других народов *Алмасты/Албасты* крадет легкие (или печень, сердце) роженицы. В частности, в преданиях кумыков *Албаслы-къатын* питается легкими и печенью роженицы. Для достижения своей цели *Албаслы-къатын* может превращаться в волос и, таким образом, проникнуть вместе с кашей в утробу роженицы, чтобы забрать оттуда печень и легкие (24; 325). По поверьям же лезгин *Алпаб (Алмасты)* дает младенцу пососать грудь и он погибает. "Вполне допустимо, - как отмечала М. Р. Халидова, - что эти женские образы олицетворяли в прошлом богинь плодородия, тесно связанных с деторождением (Всеобщая Матерь, Богиня Матерь). С утверждением патриархальных отношений происходит видоизменение этих образов (у кумыков, ногойцев, лезгин,

аварцев, рутульцев). Матриархальные божества приобретают отрицательные качества. И в результате функции, оберегающие деторождение, переходят в свою противоположность" (22; 105). Следует добавить, что данная схема превращения богини плодородия в демоническое существо применима и к другим народам, у которых бытует образ *Алмасты/Албасты*.

В результате всех этих трансформаций в демоническое существо, вобрав в себя и черты "шайтана", *Алмасты* превратилось в олицетворение злых, бесовских сил. В некоторых мифах тюркских народов, у *Алмасты* вывороченные ступни или копыта на ногах. У лезгин и ногайцев "женщина *Ал*" – существо с вывернутыми пятками. По представлениям осетин отличительной чертой чертей (*хайраджыта*) являются вывороченные ступни ног. Христиане же рисуют их с копытами, вместо ног. Взаимоотношения человека и черта были также перенесены на *Алмасты*. Карачаевцы, балкарцы, ногайцы, кумыки и др., считали, что усмиренная *Алмасты/Албасты* помогает по дому. Согласно поверьям, *Алмасты* можно подчинить человеку, достаточно завладеть ее волосом, или каким-либо из принадлежащих ей предметов (магической книгой, гребнем или монетой). Сюжет всех этих повествований сводится к тому, как однажды кто-то поймал

Алмасты, вырвал из ее косы волосок и спрятал в какой-нибудь щели. *Алмасты* вынуждена работать на "своего" хозяина до тех пор, пока ей не удастся завладеть спрятанным волосом. В работе "Адыгская мифология" А. Т. Шортанов приводит один такой сюжет:

Однажды (кто-то) "поймал алмасты, и из косы ее вырвали волосок и спрятали его в щели дверной перекладки. Если из косы алмасты спрятать волосок, то всю жизнь прислуживать будет, - говорят.

Где был положен (волосок), их (хозяев) маленькая девочка увидела. Однажды все их мужчины и женщины ушли на похороны. Осталась (дома) одна алмасты. Она спросила маленькую девочку: "Где мой волос лежит, не знаешь ли, голубка?". Та указала место. Алмасты взяла свой волос. Варили курбу. Поймав маленькую девочку, она ее вниз головой сунула (в курбу). Вниз головой сунула ее, а сама ушла" (6; 178-179).

Иногда, вместо волоса, для подчинения *Албасты* применяется железная игла. "Рассказывают, что старик по имени Султанакмед поймал Албасты, которая полоскала в речке внутренности роженицы. Он вколол ей в голову иглу, превратив ее в слугу.

Однажды, когда хозяев не было дома, Албасты попросила их семилетнюю дочку, чтобы та

почесала ей голову. Девочка обнаружила иглу и удивленная спросила у Албасти, что это такое. Та застонала, заплакала и попросила девочку вытащить иглу, поскольку из-за нее болит голова. Добрая девочка, не раздумывая, вытянула иглу. Албасти, почувствовала свободу, будто сошла с ума: покружилась, повертелась на месте, потом стала все, что она делала, портить: кизяк весь растоптала, разломала, посуду побила, в комнатах намусорила, а потом схватила за ноги девочку и бросила вниз головой в кипящий котел. И после всего этого скрылась" (22; 104).

У адыгских народов "все фольклорные источники единогласно утверждают, что стоит только вырвать один волосок из косы алмасты, доходящей до земли, как она тут же делается во всем послушной и не отходит от дома, где хранится волосок" (6; 179).

У осетин бытуют рассказы о том, как некий Секинаев (или Сагкаев) поймал черта и заставил его работать на себя. Подчинение черта воле человека происходит также с помощью волос. Разница лишь в том, что в осетинских вариантах не волос прячут, а сбривают клочок волос* (25; 85-87, 230-232. 17; 272). Схожие с осетинским сю-

* У осетин существует поверье, согласно которому, чтобы подчинить себе черта, нужно сбрить ему несколько волос на голове.

жеты бытуют и у чеченцев и ингушей. Чеченцы и ингуши, поймав черта, также сбрасывают ему голову (14; 38). При этом, и осетины, и чеченцы, и ингуши рассказывают эти легенды, как реально происшедшее событие. Жители Дигорского ущелья до сих пор показывают камень около с. Махческа с огромным отпечатком ладони (приписываемый черту), под которым исчез сбежавший черт.** Такой же камень могут показать и ингуши.*** Осетинский и ингушский черт отличается от дагестанского *Албаслы* только тем, что, оказавшись на свободе, не губит ребенка. По всей видимости, мотив убийства ребенка *Албаслом* перед уходом отсутствует по той причине, что черт ни у одного народа не связывается с духом-покровителем рожениц или с богиней плодородия.

С чертом *Албасты* единит и то, какими средствами человек борется с ними. Согласно

** По поверьям осетин, в каждую пятницу вечером нужно было заново сбрасывать голову черта. Если этого не сделать, то под утро, перед восходом солнца черт оказывался свободен. Так как Секинаевскому черту некому было побрить голову, то он не мог оставаться у них далее и под утро сбежал.

*** По преданиям ингушей этот камень находится недалеко от селения. Харпи. По поверьям, если на этот камень кто-то сядет, то с ним непременно случится несчастье.

поверьям многих народов, защитить от *Албасты* может человек, подчинивший ее, или шаман, мулла. Защитой от них служат острые различные железные предметы: нож, ножницы, игла и пр. До сих пор на Северном Кавказе верят, что ножницы, подложенные под подушку роженицы или ребенка, защитят их от *Албасты* или черта. Согласно поверьям грузин, злым чарам *Али* может противостоять "заговор от *Али*" или произнесение имени святого Георгия. Осетины же считают, что при встрече с чертом достаточно показать ему нож (кинжал, револьвер, ножницы, волчьи когти и пр.) или произнести формулу "бис-миллахи", и они исчезнут. Апотропическими предметами у балкаро-карачаевцев были различные железные изделия: ножницы, ножи, гвозди и брусок (27; 38). Карачаевцы для отогнания злых духов к люльке подвешивают иногда когти волка и рыси (28; 9). Черти любят танцевать. Все, кто сталкивался с ними ночью, заставляли их пляшущими под лунным светом. То же самое говорят ингуши про *Алмаса*. "Любимое их занятие – пляска; закинув груди на спину, подняв руки вверх, они пляшут при лунном свете" (14; 75).

По поверьям дагестанцев, встреча с *Албасты* может привести к помешательству человека или заболеванию. К такому же результату, по

поверьям многих народов, приводит и встреча с чертом.

В качестве резюме можно сделать вывод, что образ *Алмасты/Албасты* в своей основе восходит к глубокой древности и связан с древними верованиями в богиню плодородия. С течением времени она принимала функции покровителя рожениц, богини охоты, а также духа-покровителя леса и лесных зверей. Со временем, с утверждением патриархальных отношений, а также с развитием монотеизма, она трансформируется в демоническое существо. Ареал распространения образа *Алмасты* выходит за пределы Северного Кавказа. Аналогичный образ имеется, кроме кавказских народов, и у тюркских, монгольских, иранских, семитских народов. Вопрос о происхождении *Алмасты* недостаточно ясен. Одни авторы считают ее персонажем тюркского происхождения, другие – иранского. Предполагают, что *Алмасты/Албасты* состоит из двух частей: "ал" (которое большинство авторов считают иранским словом) и "басты" ("масты"). При этом, последнюю часть слова одни трактуют как тюркское "надавил", другие выводят из индоевропейского. "Вероятно, в основе слова "ал" лежит древнее наименование божества, родственное "илу" семитских народов, а фонема "басты" – индоевропейский термин, означавший "дух",

"божество" (родственный русскому "бес", осетинскому "уас")" (12; 28-29). Но, скорее всего, наиболее архаичной формой произношения названия данного персонажа необходимо считать чечено-ингушское (дагестанское, монгольское) *Алмас/Алмаз* и армянское *Алмазы*. В таком случае слово будет состоять из сочетаний "ал" и "маз" ("мас"), где "маз" ("мас") является древнеиранским словом *taz-*, означающим "великий". В целом же *Алмас/Алмаз* будет означать "великий ал" ("великий бог"). Форма же "*Алмасты*" возможно восходит к сочетанию "ал" + "мазда" ("ал" + "господь"). Для примера сравните с древнеиранским "*Ахура Мазда*" "Господь Мудрый" (11; 425-426). Такому восприятию образа *Алмасты* не мешают и те его черты, которые восходят к его древнейшим функциям. Возможно, что мы имеем другую основу. Учитывая узбекскую форму "*Алвасти*", вполне можно возвести к древнеиранскому "*vāstra*" "пастбище". Этот термин часто встречается в Авесте. От этого слова образуется "*vāstar*" "пастух". Термины эти имеют особую важность, как в контексте жизни ранних кочевников, так и в религиозной идеологии Ирана; эти термины относятся к числу наиболее значимых в религии зороастризма (26; 192). От сочетания "ал" + "*vāst(ra, ar)*" вполне получим "*алваст(u)*" "бог пастбищ". Отсюда же закономер-

ное развитие "бог пастбищ" – "бог плодородия" – "бог охоты" – "бог лесов".

В любом случае, все варианты образа *Алматсы* в конечном итоге восходят к одному прототипу (прообразу).



Великан

Одним из отрицательных персонажей у всех северокавказских народов является великан. Путь превращения этого героя самых разнообразных мифов в отрицательного персонажа наиболее ярко демонстрирует осетинский "уæйуг" ("великан").

"Уæйуг" – излюбленный персонаж осетинской народной демонологии – одинаково популярен в сказках, мифах, произведениях несказочной прозы – "таурагах" (легендах) и в героическом эпосе. По мифологическим воззрениям осетин *уайуги* "были созданы богом прежде Нартов* и обладали непомерным ростом и силой" (1; 121). Каждый триста лет Бог создавал то "уадмеритæ"*, то "кæмбæдатæ"*, то "гумеритæ"*

* Нарты – персонажи одноименного героического эпоса, мифические предки многих кавказских народов.

* Уадмеритæ – по мифологическим представлениям осетин, Бог в начале мира сотворил *уадмеров*, но они оказались сильными и огромного роста, они не помещались в ущельях, земле их было трудно выдержать, и Бог уничтожил их.

* Кæмбæдатæ – после *уадмеров* Бог создал *камбадата* – умом и силой на *уадмеров* похожие, а ростом невысокие, не выше нынешних десятилетних детей.

* Гумеритæ – за *камбадата* Бог сотворил *гумеров*, но и они не вышли под стать земле.

(2; 6). Вслед за *гумерами* Бог сотворил *уайугов*, но и они не удались, слишком крупными оказались. В этой легенде, как и во многих других, *уайуг* является олицетворением стихии. Но, именно из-за олицетворения со стихией позднее он был отнесен к разряду демонологических персонажей. Этимологически *уæйуг*, по мнению известного ираниста Абаева В. И., восходит к иранскому *Wāui-*, и. е. *Wēui-*. Первоначально – бог ветра (апеллатив *vāui-* 'ветер'). Со временем приобретает черты и манифестации бога войны, бога мщения, бога смерти и др. (3; 69). Демонологическую природу *уайугов* подтверждают некоторые осетинские сказки, где "*уайуг*" и "*черт*" действуют как идентичные или родственные существа (например: 4; 202 – 207). В некоторых же идентичных по сюжету сказках, где центральными фигурами выступают злые, отрицательные персонажи, в одном варианте они зовутся *уайуг*, в другом – *хæйрæг* "*черт*" (например; 5; 103 – 108 и 9; 433 – 434). В сказках, заимствованных из грузинского, вместо грузинского *devi** неизменно встречаем осетинский *уайуг*. В этом отношении осетинский "*великан*" отличается от своих кавказских собратьев. В сказках, мифах и нартских сказаниях адыгов наиболее часто встречается ве-

* *Devi* – по-грузински "*демон*", восходит к персидскому *dev, div* "*злой дух*", "*бес*", "*демон*".

ликан – "Иныж". *Иныж* – центральная фигура отрицательного масштаба во всех мифах, сказках, легендах и эпосе. Внешний облик его рисуется по-разному. Он может быть, как и осетинский *уайуг*, тринадцатоголовым, десятиголовым, семиголовым, пятиголовым и одноголовым (6; 176). Похож на осетино-адыгского собрата и "эмеген"* из карачаево-балкарского фольклора (7; 22). *Иныж* и *эмеген* относятся к тератологическому типу, являются олицетворением грубой физической силы. Характерной особенностью этих персонажей является глупость, безобразная внешность и невероятная физическая сила (6; 177). К *иныжу* и *эмегену* (в том числе и к русскому великану) примыкает и осетинский первоначальный образ *уайуга*, который, впрочем, довольно часто встречается во всех жанрах осетинского фольклора. "Ваюги рисуются как великаны огромной силы, иногда одноглазые (*иуцастон*) или кривые (*сохъхъыр*), семиголовые (*æвдсарон*) или даже стоголовые (*сæдсарон*). Как правило, они враждебны человеку, но встречаются и "добрые" ваюги, у которых, например, в качестве воспитанников живут герои сказок" (3; 68). Но, осетинский *уайуг*, в отличие от адыгского *иныжа*, карачаево-балкарского *эмегена*, русского

* Эмеген – великан в карачаево-балкарском фольклоре, обозначающий в переводе "многосущий".

великана, являет собой ярко выраженную демонологическую сущность. Если ни кабардинец, ни балкарец, ни чеченец, ни адыгеец, ни карачаевец и ни русский никогда не сталкивается в реальной жизни с великаном, так как для них великан лишь сказочный персонаж, то осетины еще до недавнего времени сохранили веру в реальное существование *уайугов*. Это лишний раз подтверждает демонологическую природу *уайуга*, так как до сих пор столкновение с бесовскими силами для осетина – реальность.

Подобный случай поведал и Абаев В. И. "Вера в существование ваюгов до недавнего времени была жива в народе. В родном ауле Коби я слышал в детстве немало рассказов (не сказок, а "реалистических" рассказов) о ваюгах. Говорили, что у некоего Караева стали по ночам слышаться в доме непонятные звуки – стуки, грохот, хлопанье окон и дверей и т. п. Знахарка объяснила, что все это – дело ваюга. Оказывается, в свое время Караев, обтесывая камень для постройки, попал осколком в ваюгова сына. Рассказывали также о двух ваюгах, которые перекидывались через реку Терек каменными глыбами. На глыбах будто бы до сих пор видны отпечатки их пальцев. Об одном жителе нашего аула, по имени Гаппо, говорили, что он повредился умом после того, как встретился с ваюгами. Один об-

ширный и ровный покосный участок на склоне горы близ аула Ухат носил название *Уæйыджы мус* "гумно ваюга" (3; 68). Подобные рассказы довольно распространены среди осетин, их можно услышать и в наши дни. Но все эти рассказы, как правило, про *хæйрæджытæ* "чертей". В подобных рассказах *уайуги* выполняют, видимо, ту же роль, что *людоеды* в русских, *огре* – во французских, *мангас* – в монгольских сказках.

Отличительной особенностью осетинского *уайуга* от своих кавказских собратьев, кроме всего, является его роль, которую осетины отводят ему в царстве мертвых. По эсхатологическим представлениям осетин *уайуг* выполняет функции стража царства мертвых. Наглядно эти функции *уайуга* демонстрируются в обряде "*Бæхфæлдесæн*"*, где *уайуг* выступает как страж ворот в царство мертвых (8; 6).

Если осетинский *уайуг* сближается со своими кавказскими "родственниками" только как тератологический тип, то, как демоническое существо он наиболее близок к украинскому сказочному *Вию*. "*Вий*" в одноименной повести Гоголя также является по существу демоном смерти. В целом же образ *уайуга* соприкасается с индоиранским "*Вайу*".

* *Бæхфæлдесæн* – (букв. "посвящение коня") обряд посвящения коня покойному.

В индоиранской религии *Вайу* – бог ветра, наделенный также чертами божества войны, победы и удачи. Ведийское соответствие *уайуга* – бог ветра *Ваю* первым испробовавший сому и связанный с *Индрой*. В "Ведах" Индра, Ваю и Ашвины – отцы пандавов (10; 170). Наряду с *Вайу* некоторые индоиранские племена почитали бога ветра *Вата*, представление о котором было дуалистическим: различали "доброго" и "злого" *Вату*. Осетинский *уайуг* также бывает и "добрым", и "злым". Как правило, они (*уайуги*) враждебны человеку, но встречаются и "добрые" ваюги, у которых, например, в качестве воспитанников живут герои сказок (3; 68). Авестийский *Вайу* оказывает помощь иранским богатырям и отказывает в ней Ажи-Дахаке. В осетинских сказках и эпосе *уайуг* нередко оказывает такую же помощь героям сказок и легенд.

Заратуштрой в "Гатах" *Вайу* характеризуется отрицательно и не признается за божество ("Ясна" 53.6), но впоследствии культ *Вайу* как бога восстанавливается, он причисляется к язатам*, причем младоавестийская традиция переносит дуалистическое представление о *Vate* и на *Вайу*: благой язат. *Вайу* в то же время выступает

* Язаты – букв. "достойные почитания" – этим культовым термином зороастрийцы стали называть старых богов, отвергнутых Заратуштрой.

как божество двуединой природы с двумя противоположными ипостасями: "бесконечный свет" (Дом Хвалы, рай) принадлежит Ахура-Мазде*, "тьма" (ад) – Анхра-Манью*; *Вайу* – "воздух" – земной мир, где совершается битва Добра и Зла, есть область "смещения", и, т. о., часть *Вайу* принадлежит Злому духу, а часть – Благому (Спэнта-Манью). В ходе формирования зороастрийской ортодоксии это различие между двумя ипостасями *Вайу* становится четким, и двуединый образ распадается на два: благой *Вайу* – язат, и злой *Вайу* – бог смерти (11; 430). В авестийском тексте (Aogmadaeia 77 – 78) особенно ярко выступает роль *Вайу* как бога смерти. Смысл текста сводится к тому, что человек может преодолеть любые опасности; встречу с драконом, медведем, разбойником, даже целым войском; но если на его пути встал бог смерти *Вайу*, ему нет спасения (3; 69). Ни победить, ни обойти невозможно и осетинского *уайуга*, охраняющего врата в царство мертвых.

Таким образом, дуалистическое восприятие *Вайу* древнеиранцами сохранилось у осетин до сегодняшнего дня в отношении мифологическо-

* Ахура-Мазда – верховный бог зороастрийского пантеона.

* Анхра-Манью – в зороастрийской религ. системе воплощение мирового Зла, антипод Ахура-Мазды.

го образа *Уайуга*. В основе же близости осетинского *уайуга* с адыгским *иныжем*, карачаево-балкарским *эмеген*, русским *великаном* или чечено-ингушским *вамтал* лежит, скорее всего, "стандартное" мифологическое мышление древних народов. В этом отношении осетинский *Уайуг* и ведийский *Ваю*, хотя и восходят к одному корню, стоят друг к другу более отдаленно, так как ведийский *Ваю* (в отличие от осетинского, адыгского, и др.) щедр, благосклонен, у него богатства, которые он дарит, он награждает жертвователя сыном, дает потомство, имущество, коней, быков, славу, предоставляет убежище, рассеивает врагов [12; 118].

В религиозно-мифологических воззрениях осетин *уайуг* воспринимается как отрицательная сторона человеческой природы, его низменные мысли, чувства и желания. В таком плане предстает и карачаевский *эмеген* в некоторых народных сказках. Так, в сказке "Черный орел" [42, 35 – 43] некий старый охотник спасает и отпускает на волю черного орла, который в благодарность одарил его богатством. Через некоторое время старика встречает трехголовый *эмеген*, от которого тот хочет откупиться своими богатствами. *Эмеген* отказывается от богатых даров и требует, чтобы старик выдал за него замуж свою дочь. Но старик и под страхом смерти отказывается про-

менять свою дочь на золото и отказывает *эмегену*. *Эмеген* превращается в черного орла и выясняется, что орел таким образом задумал испытать старика, что он дороже ценит: дочь или богатство. В этом сюжете образ карачаевского *эмегена* сближается с образом осетинского *уайуга*.

Подобно осетинскому *уайугу*, чечено-ингушскому *вампол* также характерен некоторый дуалистический элемент.

Вампол у чеченцев и ингушей описывается как огромное чудовище, обладающее сверхъестественной силой. Как и у других "кавказских" великанов, у *вампол* бывает несколько голов. Они бывают как мужского, так и женского пола. Но, ингушский *вампол* имеет более приземленное, конкретное происхождение. По преданиям ингушей *Вампол* является вторым сыном одного из родоначальников ингушей – Маго. Враждебность же к *Вамполу* кроется во враждебном отношении ингушей к самому Маго*. "Ч. Ахриев указывает, что *вамполы* жили после джелтов. Они вели борьбу с кабардинцами за обладание

* Маго- несмотря на то, что он признается одним из родоначальников ингушей, во многих преданиях указывается на враждебность самого Маго и его потомства окрестному населению. Борьба против окрестного населения продолжалась и при потомках Маго. Вследствие гибели одного из сыновей Маго, все его потомки были выселены в чужие края.

горами, сражаясь камнями, стрелами и ружьями. Наши информаторы рисуют *вамполов* врагами ингушей. Это были одноглазые люди, жившие в лесу наподобие диких зверей. Их было немного, "всего два-три человека". При встрече с ингушами *вамполы* нападали на них и съедали" (13; 119). Как это часто бывает, враги, особенно более сильные, всегда рисуются чудовищами, великанами. То же самое произошло и с ингушскими *вамполами*. Примечателен тот факт, что в долине Ассы отношение к *вамполам* было совершенно противоположное, нежели в Джейрахском ущелье. По сведениям, собранным В.П. Пожидаевым, в храме Тхабаерды хранились кости святого Вампола, которым приписывалось свойство вызывать дождь. Заведовали этими костями жрецы из рода дэвов, родоначальником которых был Маго (13; 120). Приведенный пример показывает, что первоначально *вамполы* были не демонические существа. Скорее всего, *вампол* был божеством плодородия. Косвенным доказательством такого утверждения может служить то, что сходные религиозно-мифические персонажи известны широкому кругу народов Древнего Востока и Средней Азии. Заслуживает внимания параллель, которую провел еще в начале XX века Ф. И. Горепекин, между культом Маго и древнеегипетским и каппадокийским божества-

ми Маат и Ма. Следует отметить, что в культурах Закавказья также обнаруживается дракон Моге. У черноморских же шапсугов известен культурный герой Мустафа Маго, обладающий чертами "солнечного божества". Отсюда следует, что *Вампол*, сын *Маго* являлся божеством плодородия, но в результате экспансии "последователей" *Вампола* на "чужую" территорию он превращается во врага и, как следствие, в отрицательную, демоническую персону.

Даже если принять во внимание то обстоятельство, что некоторые ученые "вампол" возводят к тюркскому "вампир"* , это не меняет сути, так как и вампиры в конечном итоге символизировали плодородие.

Таким образом, можно утверждать, что осетинский *уайуг* и ингушский *вампол* первоначально были божествами, затем трансформировались в демонические существа. В отличие от них, у других северокавказских "великанов" не прослеживается подобная трансформация. О трансформации карачаево-балкарского *эмеген* можно го-

* Лавров Л. И. и Кобычев В. П. полагают, что "вампол" восходит к тюркскому "вампир". Как утверждает В. П. Кобычев, косвенно это подтверждается мифологией некоторых славянских народов (поляков, словенцев), по воззрениям которых отличительной чертой вампиров считалось наличие во рту двух рядов зубов (сравни двуротость Вампола и Ги) (13; 120).

ворить только с позиций его связи с монгольским "Эмгельджи" (варианты *Эмгельчи*, *Эмеген*, *Эмгельджин*). У монгольских народов, а также у тувинцев "Эмгельджи" выступает как домашнее божество типа богини-матери, является покровительницей детей, их счастья и здоровья. Все эти функции карачаево-балкарским *эмеген* утеряны. Он выступает только в роли великана.



рис. А.А. Лурье к карачаевским сказкам

Домовой

Одним из ипостасей "Богини Плодородия" у северокавказских народов является "*домашний дух*", "*домовой*". "*Домашний дух*" – любимый персонаж не только детских сказок, но он до сих пор занимает свое традиционное место в религиозно-мифологических воззрениях и культуре народов Северного Кавказа. На образ домового огромное влияние оказала трансформация Богини Плодородия, а также монотеизм (христианство и мусульманство). С распространением образа черта (беса, шайтана), *Домовой* был низвергнут до уровня бесовских сил. Хотя *Домовой* и не считается чертом, но он часто ставится на один уровень с бесовскими силами. Подобно тому, как у славянских народов *Домовой* нередко сближается с нечистой силой, так и у народов Кавказа *Домовой* часто бывает воплощением бесовских сил, иногда же, наоборот, черт перенимает или выполняет функции *Домового*.

"Домовой" наиболее популярен у осетин. Такая популярность кроится не только в суевериях осетин, но и в их отношении к семейному очагу, к жилищу вообще. По этому поводу еще в конце XIX века писал С. Кокиев: "Все сказанное не будет казаться нисколько странным, когда увидим, что с понятием жилища Осетин соеди-

няет еще нечто религиозное, высокое, святое; в нем живет, собственно ему принадлежащий и о нем только пекущийся дух (бындур); в нем висит талисман его жизни цепь (рæхыс); в жилище заключается, по его понятиям, много тайной, могучей силы, оберегающей его везде и всегда, а особенно в дороге" (29; 68). Показателем того, что осетинский *домовой* тесно связан с жилищем, служит и само название *домового* по-осетински – "*Бундор*" (ир. "*Бындур*"), обозначающий в осетинском языке "фундамент", "нижний, основной камень" (30; 280). У осетин-дигорцев этот термин вбирает в себя и другие понятия. "Под этим же словом разумеют и все мужское поколение дома; этим же именем называют и божество, охраняющее очаг и дом и составляющее принадлежность лишь одной семьи" (29; 103). У осетин-иронцев *домовой* называется "*Бынаты хицау*" (15; 41), в буквальном смысле означающий "*хозяин места*". Он также известен под именем "*Бæсты хицау*", букв.: "*хозяин страны*" ((31; 60). По представлениям осетин, *Бундор* живет в кладовой, изображается, как правило, в виде уродливой старухи с клыками, но может принимать и другие образы, например мальчика, белого барашка (15; 41-42), а также вид кошки, змеи. У многих народов "старуха с клыками", "белый барашек", а также "змея" символизирова-

ли Богиню Плодородия и Благополучия. Змея до сих пор является тотемом родственных фамилий Сагеевых, Дагуевых, Гегкиевых, Таказовых, Хачириковых и Цеовых. По легендам, родоначальник этих фамилий, некто Каит, проживал со своими сыновьями в местности Гибинон, недалеко от с.Ахсау в Дигорском ущелье. Как-то раз он выехал из дома с женой*, у которой хранились ключи от кладовой. Жена Каита передала старшей невестке ключи от кладовой и наказала ей, чтоб она ни в коем случае не открывала одну из кадешек. Но как это часто бывает, запрет разогрел любопытство невестки, и она открыла кадешку. Увидев лежавшую на муке белую змею, она закричала и убежала, забыв закрыть и кадешку, и двери кладовой. По возвращению, Каит узнав про случившееся, пошел по следу змеи, которая оставила за собой белый след. След ее оборвался высоко в горах, в местности "Багъайтæ" ("Багайта"), в расщелине скалы. Каит позвал сыновей и наказал им срочно доставить к тому месту место белого барашка. Сделав жертвоприношение, Каит заявил сыновьям, что отныне их дом здесь, что они не могут более возвратиться в свой прежний дом. Они возвели на скале дом

* По осетинским обычаям, в кладовую могла заходить только жена хозяина дома, считавшаяся хозяйкой дома "æфсин", или с ее разрешения – старшая невестка.

(так образовалось селение Багайта), а над расщелиной, где исчезла змея, построили святилище. Через много лет змея выползла и из этой расщелины. След ее привел жителей Багайта и Кумбулта** в лес "Туруска", находящийся намного выше этих сел. Посреди этого леса след змеи оборвался. На том месте, где след оборвался, было сооружено святилище, которое считалось филиалом святилища с. Багайта. До сих пор, хотя здесь уже много лет никто не проживает, так как все жители переселились на равнину, выходцы из этих сел справляют жертвоприношение на месте развалин багайтовского святилища. На вопрос, почему змее построили святилище, старики всегда отвечали, что в образе змеи был "Фарн" ("благополучие, изобилие") их рода, "Хæдзари хецау" ("хозяин дома"), его "Бундор" ("основание, т. е. составляющий его основу").

Эта легенда, как нельзя лучше, характеризует *Бундора* как одного из трансформированных образов "Богини Плодородия и Благополучия".

Таким трансформациям подвергся и сам образ *Бундора*. На такую трансформацию повлияло не только распространение монотеизма, но и характерный осетинским верованиям дуа-

** Большинство жителей с. Кумбулта выходцы из с. Багайта, которые перебрались в Кумбулта после схода лавины и разрушения части села Багайта.

лизм. Согласно дуалистическим верованиям осетин и добро и зло от Бога. Потому *Бундор* бывает и добрым, и злым. Если в доме хозяйничает злой *Бундор*, необходимо, по поверьям осетин, задобрить его. Так как здоровье членов семьи и их благополучие зависит от *Бундора*, то осетины ежегодно справляют жертвоприношение. Это, пожалуй, единственный демонологический персонаж, для которого приносится жертва и справляется праздник, что, несомненно, выделяет его из разряда бесов. Праздник этот, справляемый ежегодно в последнюю среду перед Новым годом, у осетин-дигорцев называется "Бундортæ" (или "Бундори кувд" "праздник Бундора"), у осетин-иронцев этот праздник известен под названием "Хæйрæджыты хсæв" ("ночь чертей"), "Бынаты хсæв" ("ночь Места, т. е. хозяина места"), "Дзинкъуыртæ", "Кæйдæртæ"*** ("кого-то", "чь-то"). Праздник *Хæйрæджыты хсæв* известен также под названием "дыууæйы æхсæн" (букв. "середина двух") как у мусульманского, так и у христианского населения Осетии (32; 159). И в настоящее время, в ночь со среды на четверг, во

*** Кæйдæртæ – от мн. числа "кæйдær" ("кого-то", "чей-то"). По поверьям осетин нельзя было произносить имени черта. Поэтому, часто его имя заменялось такими эвфемизмами, как "кæйдær", "æнæзæгъуйнаг" ("непроизносимое") и пр.

многих семьях по всей Осетии продолжают справлять этот праздник.

Праздник "*Бундорта*" достаточно подробно описывался в разные времена, начиная с середины XIX века. В 1874 году "Терские ведомости" писали: "Между Рождеством и Новым годом почти всеми осетинами празднуется "Бынагы-хицау" – в честь домашнего патрона, который, по понятиям осетин, играет в природе такую же роль, как и русский домовый, но с тем только различием, что "Бынагы хицау" имеет более сверхъестественных и могущественных, т. е. божеских, свойств. "Бынагы хицау" – чисто семейный праздник, и каждое семейство в этот день посторонних лиц к себе не допускает" (33). При этом все исследователи подчеркивали, что праздник этот посвящен дьяволу (шайтану, черту). "К 28 декабря у каждого осетина непременно должен быть припасен козел. День этот – праздник шайтана (дьявола)" (34). "Осетины – и христиане, и магометане – все верят в существование злых духов и до сих пор чтят их, принося им в жертву в ночь под Новый год, в последнюю среду последнего месяца в году (в 1879 г. это пришлось на 27 число декабря)" (35).

Следует, однако, уточнить утверждение авторами этих статей того факта, что "праздник этот посвящен дьяволу". Осетины посвящают

только Богу и святым, ангелам ("*зæдтæ æмæ дауджытæ*"), духам-покровителям ("*бардуаг*"). Но силам, относимым к бесовским, никогда ничего не посвящали. В данном случае это не столько посвящение, сколько откуп от злых сил. Мотив этого откупа кроется в дуалистических религиозно-мифологических верованиях осетин, перемешанных с христианским и мусульманским восприятием "бесовских" сил. Согласно традиционным верованиям осетин наступление Нового года несет с собой всему миру не только богатство, счастье и радость, но и горе, всякого рода бедствия и море кровавых слез. В эту ночь, полагающую конец прошлому и начало Новому году, а следовательно, и новой, говорят осетины, жизни, по всему миру несутся *дауджыта* (ангелы) с тем, чтобы посеять среди народа счастье, богатство и радость на весь год. Но, как полагают осетины, вслед за ангелами в обильном количестве следуют злые духи с тем, чтобы сеять зло и горе среди тех, которых обойдут ангелы (36., 37). Наиболее вероятное время разгула демонических сил — полночь со среды на четверг. Этот день потому еще и называется "*дыууæйы æхсæн*" "между двух", т. е. граница между двумя днями: средой и четвергом. В "ночь чертей" полагается резать только козла, так как, по верованию осетин, козел есть творение дьявола (38). По по-

верьям осетин в каждом доме есть свой ангел хранитель и дьявол. И если ангел по каким-либо причинам покинул дом, то дьявол может нанести огромный вред дому и домочадцам. Чтобы этого не произошло, домохозяин должен умиловать обоих одинаково и приносить им жертву: ангелу за то, что он охраняет дом, посылает здоровья членам семьи и вообще способствует благополучию дома, а дьяволу, - чтобы он обходил мимо дома, не творил разных козней. Если его не умиловать, то он может обрушить на дом все несчастья и бедствия. "Больше бойся дьявола, чем ангела", - говорят осетины (38). Но дьявол не любит присутствия людей во время своей трапезы, а потому все домочадцы покидают дом на определенное время. Традиция проведения этого праздника остается у осетин неизменной до настоящего времени. Автору этих строк не раз приходилось справлять праздник (который мы называли "Бундори кувд" "пир Бундора") в семейном кругу. В последнюю среду перед Новым годом резали козла, а при неимении его – красного петуха. Кровь жертвенного животного тщательно собирали в особый сосуд. Ни одной капельки не должно было пролиться. Нельзя было допустить, чтобы кошка или собака могли лизнуть этой крови, не говоря о том, чтобы они отведали жертвенного мяса. В кровь бросали ле-

вую заднюю ногу и сердце жертвенного животного, и все это глубоко зарывали в землю в чистом виде, так чтобы до них не могли добраться собаки. Иногда все это выбрасывали в реку в сторону течения. Таким же способом избавлялись от содержимого желудка и кишок с перьями и костями. Нельзя было выбрасывать все это в стоячую воду, так как в противном случае не происходит очищение от скверны. Перед тем, как начинали варить мясо, кошку запирали в чулан. До наступления полуночи нельзя было дотрагиваться до мяса и блюд, предназначенных "*Бундорта*". Когда же наступала полночь, вся семья выходила на улицу (если в доме был грудной ребенок, то выносили и его). Дверь в дом тщательно запирали. По поверьям осетин, во время отсутствия семейства, в дом входит черт, отведывает кусочек жертвенного мяса и других блюд, а затем удаляется. Постояв несколько минут во дворе, вся семья возвращалась в дом и принималась за трапезу. При этом нельзя было ломать кости, бросать их на пол.¹ Их собирали в одну кучу, затем после трапезы зарывали глубоко-

¹ По утверждению Л. А. Чибирова, кровь козленка, кости (обязательно целые) и крошки зарывались вместе не из боязни, что будут съедены животными. Согласно анимистическим воззрениям древних осетин, существовала возможность обрастания костей мясом и оживление животного (31; 43).

ко в землю. Из приготовленного для "*Бундорта*" (кроме мяса готовили еще блюда из фасоли, кукурузы, пшеницы и ячменя) нельзя было дать постороннему, даже если тот умирал с голоду. Но хозяйка, как правило, готовила отдельное блюдо, не предназначенное "*Бундору*", на случай, если в дом заявится гость (38., 39., 40.).

В день праздника иногда даже гадали. После того, как семья возвращалась в дом, хозяин дома приступал к осмотру оставленного на столе мяса. Если оказывалось, что съедена часть ноги — это к счастью или свадьба будет. Если же часть головы — несчастье — заболит старший в доме.

В этот вечер нельзя было работать, чтобы не разгневаться *Бундора*. Если же кому-то необходимо было поработать, особенно женщинам, то они завязывали подросткам на палец узелки, приговаривая: "пусть простит нам черт (*хæйрæг, сайтан*), что работаем, а вы, детки, попоститесь за нас".

Женщинам, особенно молодым девушкам, рекомендовалось в этот день поститься. Это, по поверьям осетин, спасало их от заговоров, от дурного глаза и пр. несчастий.

Примечательно, что *Бундор* связывается с чертом только в этот день. В дальнейшем имя *Бундора* осетины упоминают за каждым застольем (кроме поминального). Осетины всегда за

трапезой произносят тосты-молитвы (*кувд*), причем одни и те же и в строгой последовательности. Один из этих тостов-молитв (*кувдов*) бывает всегда за *Бундора**. При этом он никоим образом не связывается со злыми силами. О связи *Бундора* с мужской половиной дома говорит еще и тот факт, что женщинам запрещалось произносить его имя, подобно тому, как запрещалось произносить имя хозяина, старшего дома, или имени мужа. Кроме того, именем *Бундора* благословляли молодую невестку, когда она прощалась с родительским домом, затем его же именем приобщали невестку к новому дому в семье мужа.

Хотя у других народов Северного Кавказа не зафиксирован такой праздник**, но образ "домашнего духа", "домового" распространен почти у всех народов. У татов он называется *Нумнегир* "имя, которое не произносится", у дидойцев – *Кине*, у даргинцев – *Куне*, у лакцев – *Кини* (или

* За *Бундором* следует тост-молитва за *Къæсæр* "порог". Осетины считают, что *Бундор* – это мужская половина дома, а *Къæсæр* – женская. При этом, оба персонажа относятся к "домашнему духу".

** Осетинский праздник "Бундорта" отдаленно напоминает ингушский обычай, по которому в известный день (среда, называемый *кер-Сели*), посвященный богу *Сели*, считался большим грехом дать из очага кому-либо из соседей хоть один уголек. В это день было запрещено вообще выкидывать огонь или золу из очага.

Кяла чири "белая борода"), у рутульцев – *Тушед-рышбе*, у аварцев – *Бакараб рух*, у ингушей – *Тарам*. У всех этих народов перечисленные персонажи – добрые духи, покровительствующие роду, семейному очагу, которые приносят в дом изобилие. Они невидимы, но могут показаться в облике кошки, хомяка, змеи с ногами и золотыми рогами. По поверьям лакцев, человеку, увидевшему *Кини*, суждено счастье. В представлениях же даргинцев *Куне* – женщина высокого роста, с большими грудями, с красными до пят волосами. Образ *Куне* полностью совпадает с образом "Богини Плодородия". Если осетины считают, что *Бундор* может быть как добрым, так и злым, то по представлениям даргинцев, *Куне* никогда не причиняет зла. Но ее уход из дому предвещает беду. Таты же представляют своего "домового" в облике ласки или большой крысы. По поверьям татов, шкурка одной из этих животных, прибитая над постелью роженицы, больной, может предохранить их от злых духов. Появление же *Нумнегира* рассматривается как предвестник несчастья. Местом обитания "домового" дагестанцы считают центральный столб дома. По поверьям дагестанцев, "домовой" может препятствовать краже скота, его падежу. Например, по преданиям аварцев и рутульцев, "домовой" внезапно появляется перед вором при попытке кражи домаш-

него скота и тем самым препятствует ее совершению. Рассказывают случай, якобы происшедший с гидатлинцем, который намеревался украсть овцу. Как только он дотронулся до шерсти овцы, перед ним предстала женщина необычайной красоты и шерсть овцы тут же засияла неземным светом. Женщина повелительно сказала вору: "Не тронь овцу!" Испуганный гидатлинец убежал, не чуя под собой ног (22; 108). Анологичный сюжет бытует и у рутульцев. В этих сюжетах образ "домового" напоминает древнюю "Богиню Плодородия" и более позднюю "покровительницу животных", "покровительницу охоты и зверей".

Аварский *Бакараб рух* и лакский *Кяла Чири* бывают, подобно осетинскому *Бундору*, добрым, приносящим в дом достаток, или злым, приносящим в дом постоянную нужду. Аварцы и лакцы представляют его в облике мужчины с белой бородой в белоснежной одежде. У аварцев *Бакараб рух* иногда выступает в облике женщины. По поверьям лакцев и аварцев, *Кяла Чири* (*Бакараб рух*) является в дома верхом на коне, требуя еды. Те которые насытили его, вознаграждаются благополучием; отказавших ему в еде — наказывает нищетой (12; 307). Лезгинский "домашний дух", называемый *Квал*, также выступает и как добрый дух (в образе доброго старика), и как злой дух.

Дух *Квал*, по поверьям лезгин, появляется ночью и, навалившись на спящего, пытается задушить его. Иногда он представляется с вывернутыми назад ногами, что сближает его с чертями.

Кроме доброго домашнего духа, по поверьям дагестанцев, существует и злой домашний дух. У лакцев он называется *Сухасулу*, у аварцев – *Хегело*, у андийцев – *Челкан*, у даргинцев – *Шямга*, *Кибирхан*, у кумыков – *Басдарыкъ*.

Сухасулу также, как и *Квал* ночью наваливается на спящего и начинает его душить. Но стоит сорвать с *Сухасулу* ожерелье, как она становится послушной ради того, чтобы вернуть свое ожерелье. Взамен ожерелья она готова исполнить любую просьбу* (20; 112). Аварский домашний дух *Хегело* также начинает душить спящего**. При этом не дает человеку заговорить или вскрикнуть. Но стоит человеку хотя бы за-

* Подчинение себе духа путем овладения его ожерельем существует и у лакцев, у которых вместо *Сухасулу* выступает *Аццалов*, мифологический персонаж, который в представлениях являл собою растрепанную женщину, одетую в рванье (41; 172).

** У осетин тоже существует поверье, согласно которому существо, называемое *пъазы* ("пазу"), ночью начинает душить спящего. Но это существо ничего общего у осетин не имеет с домашним духом. По своей сути оно напоминает русского *упыря*.

стонать, как дух отпускает его. Если же еще прочитать молитву, то *Хегело* исчезает.

Домашний дух кумыков *Басдырыкъ*, совершенно лишенный положительных черт, также имеет привычку нападать на всех. Но чаще всего он нападает на больных хронической болезнью. Из-за этого его называют *джинни азгъаны* "худой измельчавший".

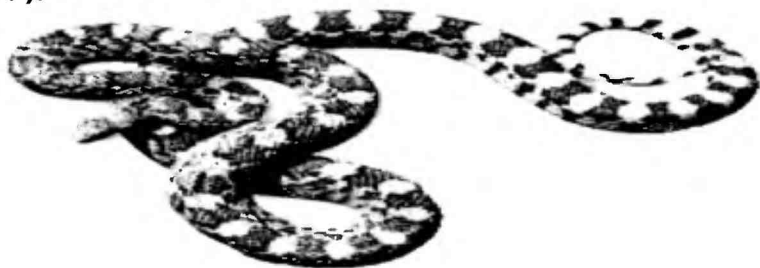
Домашний дух андийцев *Челкан*, хотя никого и не душит, но может вызвать у четырех-пятимесячных детей кровь из носа, отчего они умирают.

Домашний дух ингушей в корне отличается как от дагестанского, так и от осетинского. Ингуши называют его *Тарам*. По религиозно-мифологическим представлениям ингушей каждый человек имеет своего *Тарам*, невидимого духа-хранителя, ангела-хранителя. Он живет там, где его хозяин. Все, что происходит с человеком, в том же виде отражается и на его *Тарам*. Женится человек, и *Тарам* женится на *Тараме* жены своего хозяина. *Тарам* везде сопровождает своего хозяина. Чтобы оберегать своего хозяина от шайтанов, он, как правило, находится среди нечистой силы, удерживая ее от причинения зла хозяину. По преданиям, как-то одному ингушу показалось, что к нему приближается шайка шайтанов. Он, испугавшись, взял ружье и вы-

стрелил по ним; в это время его тарам находился среди шайтанов, и выстрел попал ему в ногу. После этого, без всякой иной причины, хозяин захромал (14; 36).

По представлениям ингушей *Тарам* бывает не только у человека, но и у каждого дома, являясь в этом случае духом-покровителем дома. Домашний *Тарам* не имеет определенного местопребывания, подобно дагестанскому или осетинскому "домовому". Также не связан неразрывно с домом, но следует за хозяином без его ведома, в то время, как осетинский *Бундор* всегда прикован к дому. Для того, чтобы *Бундор* последовал за хозяином дома (например при переезде), нужно было провести определенный обряд с произношением тоста-молитвы.

Тарам считается добрым духом, но может и наказать своего хозяина за дурные поступки. Но, наказание *Тарама* носит исправительный характер и совершается из доброжелательства к хозяину в виде напоминания, предостережения (14; 37).



Заключение

Мы рассмотрели наиболее характерные для всех народов Северного Кавказа демонологические образы. Наиболее распространенным образом является черт (шайтан), хотя характеристике данного образа отведено в работе меньше, чем следовало бы согласно его статусу в народных представлениях. Черт опережает своих демонологических “собратьев” и по богатству легенд, сказок, рассказов, быличек, пословиц и поговорок. Но, в силу того, что на образ черта, как мы уже писали, огромное влияние оказали христианство и ислам, то и сюжеты, и представления о нем во многом схожи не только у народов Северного Кавказа, но и у остальных мусульманских и христианских народов. К тому же, многие черты и мотивы переносятся на другие демонологические персонажи.

Демонологические персонажи наделяются различным обликом: “нечистая сила”, по народным представлениям, может быть антропоморфна (в облике человеческом), зооморфна (в облике зверином), и смешанно-антропоморфна (в облике получеловека-полузверя — черт с хвостом и копытами).

У всех народов Северного Кавказа совпадают и способы защиты от шайтана (джинна). Не

отличаются рассказы “очевидцев” встречи с чертями и в настоящее время.

Много общего и в образе Алмасты.

Образ Алмасты, распространенный по всему Северному Кавказу, Ближнему и Среднему Востоку, в своей основе восходит к глубокой древности и связан с древними верованиями в богиню Плодородия. С течением времени она принимала функции покровителя рожениц, богини охоты, а также духа-покровителя леса и лесных зверей. Со временем, с утверждением патриархальных отношений, а также с развитием монотеизма, она трансформируется в демоническое существо. Ареал распространения образа Алмасты выходит за пределы Кавказа. Аналогичный образ под разными именами бытует у кавказских, тюркских, монгольских, иранских и семитских народов: У народов Северного Кавказа этот персонаж известен под разными именами: у кумыков – Албаслы къатын, у ногойцев – Албаслы, у балкарцев и карачаевцев – Алмасты, у агульцев и рутульцев – Албасти, у лезгин – Албаб, у лакцев – Сухасулу, у аварцев – Рохдулай, у татов – Дедей-ол, у адыгов – Алмасты, у чеченцев и ингушей – Алмасы, Алмазы. В мифологии турок, татар, башкир, казахов, тувинцев, узбеков, алтайцев называется Албасти, Алвасти, туркмен – Ал, Албассы, киргизов – Албарсты, каракалпа-

ков – Албаслы. У турок назывался также Ал, Ал-ана, Ал-кары, Ал-кузы, у тувинцев и алтайцев – Албыс, у казахов, каракалпаков, узбеков и киргизов – Марту, Мартуу, Мартув, Мартук, у узбеков Зеравшанской долины – Сары кыз ("желтая дева"), у Западносибирских татар – Сары чэч ("желтоволосая дева"). Аналогии Алмасты имеет и в мифологиях иранских народов: Албасти – у таджиков, Ала жен – у талышей, Хал анасы, Алк – у курдов, Алг, мерак – у белуджей. У армян называется Алы, алк.

Образ Алмасты, несмотря на разнообразие имен, у всех перечисленных народов схож.

Вопрос о происхождении Алмасты также недостаточно ясен. Одни авторы считают ее персонажем тюркского происхождения, другие – иранского. В любом случае, все варианты образа Алмасты в конечном итоге восходят к одному прототипу (прообразу).

Интересен в сопоставительном плане и образ великана. У всех народов Северного Кавказа великан носит разные имена (у осетин – уэйт, у адыгов – иныж, у тюркских народов – эмеген, у вайнахов – вампол), но всех их объединяют схожие сюжеты и мотивы. Наиболее отличительные черты от своих кавказских "собратьев" имеет осетинский уэйт, сохранивший некоторые элементы из древнеиранских дуалистических пред-

ставлений. К осетинскому уа́йуг в некоторых случаях примыкают ингушский вампол и балкарский эмеген.

Характеризуя в целом образ "домового" у народов Северного Кавказа, можно заключить следующее:

- "домовой" у народов Северного Кавказа имеет как схожие черты, так и отличительные, скорее всего, под влиянием различных религиозно-мифологических представлений о культе семейного очага, дома;
- в основе образа "домового" прослеживаются функции "богини плодородия", "богини охоты", "богини домашнего очага";
- со временем, по мере трансформации образов этих богинь, в образе "домового" стали проступать черты демонического существа: в результате у некоторых народов произошло разделение образа "домового" на двух персонажей — доброго домашнего духа и злого домашнего духа.

Демонологические персонажи нередко выглядят как человек, отраженный в кривом зеркале. От обычного человека они отличаются, прежде всего, по размерам или росту. Нередко демоны либо очень высокого роста, либо чрезмерно маленького.

Некоторые мифологические персонажи могут полностью уподобляться какому-либо человеку. Так, домовые могут выступать в облике нищего, странника, белобородого старика, родственника и т.п. Лесные же женщины отличаются от людей, как правило, своим неряшливым обликом, длинными волосами, поведением. Часто красота их доводит до умопомешательства или гибели охотника, которому она показывается как бы случайно.

В целом, в системе религиозно-мифологических воззрениях народов Северного Кавказа демонология составляет моноцентрический комплекс представлений. Моноцентризм в данном случае не предполагает генетического единства разных элементов комплекса, но подразумевает синхронную группировку его вокруг одного образа. Свойство полноты и нарративная организация многих фрагментов комплекса проецируются на такие конституирующие характеристики текста, как целостность и связность, и позволяют говорить о существовании не просто типологического макрообраза, но и особого "текста демонических сил" в кавказской языковой и культурной традиции. Типологические мотивы представлены в трех базовых каналах трансляции этнокультурной информации – в языковом, фольклорном и обрядовом.

Краткий словарь-справочник по северокавказской демонологии

Абдал – у цахуров то же что и Авдал.

Авдал – у лакцев покровитель диких коз, оленей, туров. А. иногда крадет из утробы матери еще не родившегося ребенка и делает его пастухом туров. Так ребенок со временем становится Авдалом.

Аздага – у ногойцев "лесной человек", имеющий те же функции, что и "Аждаха" у некоторых народов Дагестана.

Азмыч – у балкарцев и карачаевцев страшно уродливая женщина, искусно умеющая говорить проклятия. А. издает неприятные звуки.

Алмасты – у адыгских народов "лесная женщина", бытующая у многих народов. А. представляется в образе обнаженной женщины с безобразным лицом и длинными распущенными волосами. Она никогда ни на кого не нападает. Живет в оврагах, чащобах, кустарниках. Когда она рождает младенца, то, не боясь людей, ходит по селу с криками и плачем: "Я родила младенца, он голенький, оденьте мне его". По поверьям адыгов, если поймать А. и вырвать из ее косы волосок, то

она всю жизнь (пока не найдет свой волосок) будет прислуживать в доме.

Алмасы, Алмазы – у ингушей и чеченцев злые лесные духи. А. бывают мужского и женского пола. А. – мужчины покрыты волосами, страшного вида, свирепы и коварны; на груди у них находится острый топор. А.-женщины отличаются необыкновенной красотой, но также злы, коварны и опасны. Иногда они представляются страшными созданиями огромного роста с огромными грудями, перекинутыми через плечи за спину. Любимое их занятие – пляска: закинув груди за спину, подняв руки вверх, они пляшут при лунном свете. Живут А. в чаще леса, на высокогорьях. Они покровительствуют диким животным. Иногда вступают с охотником в любовную связь. Удача на охоте, по поверьям, зависит от благоволения Алмасы.

Арбаъ – у кумыков голодный дух.

Артъауз (Артъауз) – у осетин злой дух, прикованный Богом заслушание (за сотворение всяких гадов и насекомых) к луне. Чтобы А. не вырвался и не уничтожил Землю, каждый кузнец во время работы должен был сделать лишний удар молотом по наковальне.

Ахсавидар (Æхсæвидар) — у осетин зловещее ночное приведение в виде черного всадника, иногда черта. А. считается самым опасным и вредным из чертей. Если А. приснится человеку, или встретится наяву, то человек заболел тяжелой неизлечимой болезнью. От А. можно было защититься специальным заклинанием, который проводили знахари.

Аццалов — у лакцев домашний дух. А. бывает добрым и злым. Оказывает помощь обитателям дома. Иногда же он начинает душить спящего. От него можно избавиться, сорвав с него ожерелье. При этом ожерелье следует бросить в маслобойку.

Байчы — у балкарцев и карачаевцев злой дух, преследующий одинокого человека. Б. обычно действует ночью. Он начинает звать человека по имени, и если он по неосторожности отзовется, то он может потерять силу и полностью подчиниться воле Б.

Бакараб рух — у аварцев голодный дух в облике старца. По некоторым поверьям Б. р. бывает женского пола. Верхом на коне Б. р. является в дома, требуя еды. Те, которые насытили его, вознаграждаются благополучием, отказавших ему в еде — наказывает нищетой.

Басдырыкъ — у кумыков домашний дух, совершенно лишенный положительных качеств. Б. нападает, как правило, на больных, страдающих хронической болезнью.

Бляго, Благо (Благъуэ) — у адыгов чудовище огромных размеров, дракон, олицетворение злых сил природы. Б. обычно запруживает реку и не дает никому и глотка воды, пока ему не доставят дань — красивую девушку. Ударом своего хвоста может сокрушать все на своем пути, способен втягивать в себя животных и людей. Глаза Б. обладают гипнотической силой. Расправиться с ними возможно только одним способом: закинуть в их пасть снопы и копна камыша, терновника, отчего они задыхаются, затем их добивают стрелами или срезают головы. Кровь Б. может прожечь не только тело человека, но и землю, или каменную глыбу. Местопребыванием Б. служит подземный мир. Считается, что затмение луны или солнца происходит по вине Б., который проглатывает их. Чтобы освободить светило, необходимо напугать Б. выстрелами из ружья или барабанной дробью по металлическим предметам.

Будуалы — у аварцев покровители охоты, диких зверей, туров, оленей. Будуалы всегда вы-

ступают группой. Грешных людей забрасывают камнями, безгрешных же пропускают беспрепятственно. Иногда угощают охотника, при этом собирают кости съеденного животного и оживляют его после трапезы. По поверьям, если осенью на высохшей траве обнаружатся следы Будуалов, то будет засуха, но если подняться на гору и сделать жертвоприношение, то пойдет дождь. По некоторым поверьям Б. забирают к себе невинных детей из утробы матери для замены умершего Будуала.

Бундор – (у осетин-иронцев Бынаты хицау "хозяин места") – у осетин дух-покровитель дома, домовый, живущий в кладовой. Изображается в виде уродливой старухи с клыками, но может принимать образ мальчика, белого барашка, белой змеи или других животных.

Бундорта – (у осетин-иронцев "Хæйрæджыты хсæв" 'ночь чертей', "Бынаты хсæв" 'ночь Места', Дыууæйы æхсæн" 'между двух', "Дзинкъуыртæ", "Кæйдæртæ" 'что-то') – у осетин праздник в ночь со вторника на среду перед старым Новым годом, посвященный "Бундору". Жертвенным мясом и продуктами нельзя угощать гостей. После трапезы целые кости зарываются глубоко в

землю, также как и кровь жертвенного животного с внутренностями.

Бурку – (у осетин-иронцев "Куырыс") – у осетин место ежегодного сблища под Новый год колдунов, шабаш.

Буркудзау – (у осетин-иронцев "Куырысмæдзог") – у осетин участник шабаша.

Бусурб-джин – у ингушей джинны-христиане. Считается, что болезни, вызванные *бусурб-джиннами* редко поддаются излечению, потому они наиболее опасны для встречи с ними (ср. Керст-джин).

Васвасинекал – у аварцев *шайтан*, злой дух, способный обрекать на болезни еще не рожденного человека.

Галхулчи – у аварцев дикий человек с топором в груди. Предания про Г. идентичны общекавказским преданиям о саблегрудом человеке. В некоторых преданиях выступает саблегрудая женщина, называемая "Дангъалай". У других народов Дагестана этот персонаж известен под именами "Темиртеш" ("Железная грудь"), "Кылычтеш" ("Саблегрудый мужчина") – у кумыков, "Рикиралдак" ("Грудь топором") – у лакцев, "Старецкине" ("Старец-призрак") – у даргинцев.

Гамалакар (Гамалкаар) – злой дух в мифологии жителей с. Шуланиб Гунибского района Дагестана, антипод доброго духа, покровителя ковроткачества **Темир-хьояс**. Г. собирает клубки ниток как подаяние в семьях, где были девочки. Если Г. давали клубок ниток, который пряла не сама девочка, то Г. отвергало подношение. Иногда Г. требовало мальчика. Тогда ему в качестве выкупа давали нож. Г. представляется существом без рук, без ног, с кожаным мешком, наполненным шерстью.

Гам-саг, Гамсилг – у чеченцев колдунья. Г. может покидать свое тело и входить в животное. Если в ее отсутствие перевернуть тело, то, по возвращении из странствий, она не сможет вернуться в свое тело и умирает.

Гумери – у осетин великан, сотворенный Богом раньше нартов и "уайугов". Г. обитали в пещерах и неприступных крепостях в горах. Враждуют с нартами, которые одолевают их хитростью. В современном осетинском языке также обозначает "идол".

Далуймон (Дæлуймон, ир. Дæлимон) – бес, черт, злой дух, обитатель подземного мира.

Дардза-нянильг – у чеченцев и ингушей богиня вьюг. Она сидит на вершине горы Казбек. Д. начертала на снежном конусе Казбека

волшебный круг, через который ни один смертный не осмеливается перешагнуть. Перешагнувших этот круг Д. сбрасывает в пропасть или заваливает ледяной горой. Она пугает людей петушиным криком.

Джагвардыгар (Джагварды ġar) – у рутульцев домашний дух.

Джиным – в мифологии чеченцев и ингушей *джинн*, делятся на добрых и злых, находятся между ангелами и дьяволами.

Емыныж (Емынэжь) – у адыгов чудовище, дракон. Сочетает в себе черты Бляго и Иныжей. Е. может летать и вызывать явления, аналогичные грому и молнии.

Жундул – у аварцев злой или добрый дух, как правило, охраняет человека, но на обиженного его насылает различные болезни.

Залиаг калм ("Залийский змей") – у осетин змей-дракон, владеющий водными источниками. За пользование водой требует дань в виде красивой девушки.

Зинта, Дзинта (Зинтæ, Дзинтæ) – у осетин *джинны*, бывают добрыми и злыми, как правило, живут под землей в стране **Далуймонов**. В эпических сказаниях осетин о Царциата, от связи девушки из рода чертей (*хæйрæг*) и джинна (*зин*) рождается уродли-

вая девочка *Мамми*, которая всячески вредит Царциатам и приводит их к гибели.

Иныж – у адыгов великан, выступающий всегда как отрицательный герой. Он представляется как одноголовым, так и многоголовым. Чем больше голов у И., тем больше в нем силы. И. может быть одноглазым, трехглазым, пятиглазым и т. д. Человек побеждает его всегда хитростью.

Йадлад Нин образ злого духа – матери болезней у рутульцев, рисуется в облике женщины огромного роста, с длинным носом, нечесаными волосами, в лохмотьях.

Кадзи (Каджи) – у осетин бесы, злые силы, обитающие под землей. Имеют свое царство и своего царя. Враждуют с нартами.

Кад сайтан (Гъæди сайтан "шайтан леса") – у осетин антипод доброго лесного духа-покровителя "Гъæдсар". К. с. – злой лесной дух. Он изображается как страшное, уродливое существо, всячески вредящий человеку, оказавшемуся в лесу. К. с. изрыгает изо рта пламя.

Каланганаг (Кæлæнгæнæг) – у осетин знахарь, колдун. Могут излечивать, но могут и порчу навести. Заговаривают от сглаза, способны противостоять злым силам и защитить от них.

Кандзаргас (Хъандзæргæс) – у осетин огромное семиглавое чудовище с двумя иногда отделивающимися от него крыльями, на которых оно носится над морем и сушей в поисках добычи. К. является врагом нартов. В результате погибает в единоборстве с Батразом (героем Нартских сказаний).

Кан-тулук (Къан тулукъ букв. "бурдюк, наполненный кровью") – у кумыком демонологический образ, близкий русскому "вампир". К.-т. выходит из могилы злой женщины после 12 часов ночи и ищет себе добычу. По представлениям кумыков, К.-т. имеет форму груди или длинного сосуда, верхняя оболочка которого очень тонкая, если даже нечаянно коснуться его, то он выпускает струей кровь человека. То место, куда попадает кровь, начинает гнить и человек умирает.

Карж – у аварцев, как правило, в детских обрядово-заклинательных песнях, хранительница домашнего очага, представляемая в образе белой змеи. В воззрениях народа К. характеризуется как доброжелательный покровитель домашнего очага. Чтобы поселить К. в доме, во избежание несчастий, проводился специальный обряд-заклинание. После постройки нового дома, хозяева ста-

вили в углу дома чашку молока, приглашая, таким образом, **К.** в новый дом.

Кафкундар (Кæфхъундар) – в осетинских сказках чудовище, дракон. Преградив путь к воде, допускает людей к воде только в том случае, если ему платят ежегодную дань самой красивой девушкой и красивым юношей.

Кафтар – у рутульцев злой дух, представляются огромными существами с одним круглым глазом размером с тарелки.

Кашкафтар, Качкафтар – у рутульцев хранитель леса.

Квал – у лезгин злой домашний дух, принимающий облик старика или черных домашних животных (кошки, собаки, козла и др.).

Керст-джин – у ингушей джинны-мусульмане. Согласно народным поверьям, в отличие от джиннов-христиан (*бусурб-джин*), болезни, вызванные мусульманскими джиннами могут излечивать муллы с помощью Корана.

Кехай – у аварцев и некоторых дагестанских народов злой дух, встреча с которым (или нечаянно нанесенная человеком обида) сулит человеку неприятности: вызывает у него различные недуги (искривление шеи, рассеянность и пр.), вредит скотине.

Кибирхан — у даргинцев существо, иногда выступающий в образе домашнего духа. К. посещает избранных людей к большой удаче или к большому несчастью, к перемене судьбы. Тому, кто сможет у него спросить "Что мне?" он предсказывает судьбу. Часто душит ночью спящих, не давая им возможности пошевелиться.

Кини, Кине в мифологии лакцев и дидойцев добрый домашний дух, покровительствующий семейному очагу, роду и являющийся в дом каждую пятницу. Он невидим, но если кто увидит его, ему суждено счастье. Принимает облик кошки, хомяка или змеи с золотыми рогами.

Куне — у даргинцев домашний дух в образе женщины высокого роста, с большими грудями, с красными до пят волосами. К. приносит в дом изобилие, покровительствует семейному очагу.

Куни-хунул — покровитель дома, обитает в центральном столбе, в балке, в стене дома. Имеет змееподобный облик.

Курчил, Кырчил — у рутульцев злой дух, проходящий ночью и начинающий душить спящего, в народных представлениях он похож на кошку, а иногда и на большой пу-

зырь с жидкостью, часто является в образе лохматой женщины.

Кылычтеш – у кумыков саблегрудый человек, враждебен человеку, которого старается погубить при встрече с ним в лесу.

Кяла Чири (букв. "белая борода") – у лакцев голодный дух в облике мужчины с белой бородой в белоснежной одежде. К. Ч. бывает добрый и злой. Он приносит в дом либо достаток, либо постоянную нужду.

Можь – у чеченцев и ингушей злая сестра солнца и луны. М. сожрала всех своих родственников на небе и теперь постоянно гонится за солнцем и луною. Когда она догоняет их и заслоняет, происходит затмение. М. отпускает солнце и луну только после того, как ее об этом попросит невинная перворожденная девушка.

Мэзыл ("лесной человек") – у адыгов человекообразное существо с топором в груди, тело которого покрыто шерстью. М. одеваются в звериные шкуры. Образ М. распространен и у других народов Кавказа.

Нашгушидзе (адыгейское **НэгъучЫц**, кабардинское **НэжьгъущЫдзэ**) – у адыгейцев и кабардинцев старуха с железными зубами и с огромными перекинутыми через плечо грудями. Н. обладает чародейской силой и

гипнотическим даром. Она может предсказать судьбу. В некоторых вариантах Н. выступает как людоедка. Герой может спастись от нее, если он подкрадется к ней и приложиться к ее груди. Тем самым он становится ее молочным сыном, и старуха вынуждена помочь ему.

Нумнегир — у татов домашний дух, домовый в облике ласки или большой крысы. По поверьям татов, шкурка одной из этих животных, прибитая над постелью роженицы, больной, может предохранить их от злых духов. Появление же Н. рассматривается как предвестник несчастья.

Обуры — у балкарцев и карачаевцев злые оборотни, которые могли принимать облик разных животных и зверей, чтобы вредить людям. Не могли лишь принять облик коня и каким-либо образом причинить ему вред.

Рохдулай у аварцев воплощение злого, враждебного человеку начала в виде женщины огромного роста, с вывернутыми назад ступнями, длинными черными волосами на ногах, одетой в лохмотья. Обитает она в скалах. Человек, увидевший ее, заболел и, мучимый лихорадкой, умирал. Обычно она вступает в поединок со встреченным ею че-

ловеком и всегда одолевает его. Убить ее может только злаковый бульон.

Руймон – у осетин змееподобное чудовище, дракон. Иногда лань рождает змееподобное существо. Когда это случается, лань отбегает в сторону и оглядывается на свое детище. Если это Руймон, то она убегает. Р. бывает от рождения слеп. Увеличиваясь в размерах, Р. начинает приобретать зрение. Увеличившись до невероятных размеров, он уничтожит всех людей. Но до этого не допускает Уацилла (бог-громовержец), который набрасывает на него цепи и поднимает на небо. По некоторым вариантам Уацилла приковывает Р. к луне. Лишний удар кузнецов по наковальне не дают ему освободиться. По другим вариантам духи разрубают тело Р. мечом на куски и раздают умершим. Последние, вкусив снадобье из тела Р., воскресают в том возрасте, в котором умерли.

Рукъурљи ила у андийцев злой дух – мать болезней (= **Йадлад нин см.**).

Рух баб – у табасаранцев злой дух, приходящий к спящему, чтобы его душить.

Сайтан у осетин-дигорцев *шайтан*, полностью соответствует осетинскому *хайраг*.

Сау бараг (Сау барæг "черный всадник") – у осетин покровитель воров и разбойников. Изображается на черном коне в черных одеждах. Является антиподом Уастырджи (св. Георгия). Всегда едет впереди людей, отправляющихся на разбой, воровство.

Суткъатын у кумыков лесной дух в образе женщины, бродящей по ночам в окрестностях селений, но не представлявшей опасности для людей. К нему обращались во время обряда вызывания дождя.

Сухасулу – у лакцев злой домашний дух. С. имеет облик старухи в лохмотьях, с огромными дряблыми грудями, которые она, как правило, перекидывает через плечо. У нее длинные распущенные волосы. Ночью может навалиться на спящего и начать его душить. Обычно она живет за закромами. Человек может стать хозяином С. в том случае, если ему удастся схватить ее ожерелье.

Тарам – у чеченцев и ингушей невидимые духи-хранители, защищающие своего хозяина от всяческих бедствий. По представлениям чеченцев и ингушей, каждый человек, каждый дом (семья), все природные объекты имеют своего Т.

Тушедрышбе (Тушед рышбаI) – у рутульцев добрый домашний дух с функциями покровителя ковроткачества.

Уайуг (Уæйуг, ир. Уæйыг) – у осетин великан, которого Бог сотворил перед нартами. У. наделены огромным ростом и неимоверной силой. Имеют одну или несколько голов. У. ведут постоянную борьбу с нартами, царциатами и героями Даредзановских сказаний, но, как правило, всегда терпят поражение.

Убура – у чеченцев злой, кровожадный дух, вошедший в какое-нибудь животное. Близок русскому "вампиру".

Удд – у адыгов носитель зла. Удд представляется в виде сухонькой беззубой старушки, сгорбленной и суетливой, обладающей невероятной силой. Она может заколдовать человека, животное, предметы, вызвать пургу, наслать туман. Ударом плетью или плевром она может превратить человека в осла, собаку, лошадь, вола, или в камень. Удды могут и сами превращаться в животное. Среди них встречаются и добрые, которые выручают человека из критического положения своим советом или непосредственной помощью. Иногда она выступает как вампир, высасывая кровь у своих жертв.

Главное оружие Удд – магия. Она действует главным образом в ночное время. Может проникнуть в дом через щели, дымоход, крышу. Каждый год, весной, все Удды слетаются к какой-то горе и устраивают там шабаш. Прилетают они туда на кошках, крысах, собаках, кабанах и др. животных. С наступлением рассвета Удды разлетались, прихватив мешки, в которых содержались либо все блага земные, либо все вредное для человечества. Они имеют собственный, только им понятный, язык. Образ Удд близок осетинским Буркудзау/Куырисмæдзог.

Унтул эбел (Мать болезней), Гадалъи ила – у аварцев дух женского пола, предвещающая несчастье. По поверьям аварцев, если она назовет человека по имени, он умрет, если попросит еду – ожидается голод, если попросит тряпку, не будет мануфактуры, если попросит шкуру – мор скота. Чтобы умиловать ее и уберечь себя от бед, надо дать ей выкуп.

Фандагсодзаг (Фæндагсодзæг) – у осетин существо, наносящее умершему вред (в загробном мире) на его пути к "Раю".

Хайраг (Хæйрæг, у осетин-дигорцев Сайтан) – в мифологии осетин отрицательный персонаж, созданный Богом в одно время с со-

творением человека. Рисуеться как антропоморфное существо, покрытое шерстью, с пятками вперед. Может принимать образ человека, близок русскому “*черт*” и мусульманскому “*шайтан*”.

Хашховыло (хъзщхъзвыльэ) – у адыгов существо с головой собаки и туловищем быка. Обитает на морском побережье, в глухих затонах и оврагах. Х. боится людей, но оглянувшийся на него человек гибнет.

Хегело – у аварцев домашний злой дух. Х. ночью начинает душить спящего, не давая ему заговорить, крикнуть. Он сотворен из обожженной глины. Представляется как что-то лохматое, ростом с человека.

Хузесаг (Хузесаг, ир. Хуызисаг) у осетин злое существо, с которым сталкивается умерший в загробном мире на пути к “*Раю*”.

Хунсаг, Хунстаг – у чеченцев и ингушей дух-покровитель леса и лесных животных. Х. стремиться погубить всякого охотника, встретившегося с ним в лесу. Из его груди торчит костяной топор. На защиту Х. встают лесные звери, птицы, деревья, трава.

Хъварс, Хъварц злой домашний дух у табасаранов (у цахуров и рутульцев – **Хъварц**). Х. изображается как антропоморфное существо с одной ноздрей. По поверьям табаса-

ранцев тот, кто завладеет шапкой-невидимкой Хварса, которую он кладет, заходя в комнату, на кувшин с водой, станет его хозяином и повелителем.

Цыр (цӀыр) – у рутульцев плачущий дух. Рутульцы так называют голодного духа, якобы за то, что он плачет, когда ему не приносят жертвоприношений. Ц. представляется в образе мужчины в черном, а иногда – в образе белых мотыльков.

Челкан – у андийцев домашний дух в образе кошки, напоминающей своим обликом человека. Ч. может вызывать у четырех-пятимесячных детей кровь из носа, от чего они умирают.

Шайтан – в мифологии большинства народов Северного Кавказа самый яркий представитель демонических сил, заимствованный из мусульманской мифологии. Ш. близок русскому “*черт*” и осетинскому “*хайраг*”.

Шямга – у даргинцев (на кайтагском диалекте) домашний злой дух, способный принимать форму любых предметов, даже старой обуви.

Эмеген (“многосущий”) – у балкарцев и карачаевцев великан, обладающий невероятной физической силой.

Список цитируемой литературы

1. Миллер В.Ф. Осетинские этюды, ч. I. М., 1881 г.
2. Нарты. Осетинский героический эпос. Книга 2. Составители: Хамицаева Т. А. и Бязыров А. Х. М., "Наука", 1989.
3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. т. IV, Л., 1989.
4. Ирон адæмон аргъæуттæ (Сказки осетинского народа). Составил А. Биазров. Цхинвали, 1960.
5. Хетагуров К. Л. Полное собрание сочинений, т. I, М., 1939.
6. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, "Эльбрус", 1982.
7. Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Нальчик, 1962.
8. Газета "Терские ведомости", 1902, №6.
9. Хуссар Ирыстоны фольклор (фольклор Южной Осетии). Цхинвали, 1936.
10. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
11. Авеста. В русских переводах 1861-1996. С.-П., 1997.
12. Большой энциклопедический словарь. Мифология. М., 1998.

13. Кобычев В. П. Из этногенетических преданий Ингушей. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 г. М., 1971.
14. Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев. Владикавказ, 1893.
15. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь. Составители: А. Б. Дзадзиев, Х. В. Дзуцев, С. М. Караев. Владикавказ, 1989.
16. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Книга IV. Цхинвали, 1989.
17. Ирон адæмы сфæлдystад (Творчество осетинского народа), т. II. Орджоникидзе, 1961.
18. Ирон таурæгътæ (Осетинские легенды). Составил Ш. Ф. Джикаев. Орджоникидзе, 1989.
19. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. II, Цхинвали, 1982.
20. Мифология народов Дагестана. Сборник статей. Махачкала, 1984.
21. Дирр А. М. Божество охоты и охотничий язык у кавказцев. // СМОМПК, т. 44. Тифлис, 1915.
22. Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992.
23. Вирсалидзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.
24. Гаджиева С. Ш. Кумыки. М., 1961.

25. Миллер В. Ф. В горах Осетии. Владикавказ, 1998.
26. Бенвенист Эмиль. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
27. Фольклор народов Карачаево-Черкессии. Жанр и образ. Черкесск, 1988.
28. Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских горцев. Махачкала, 1929.
29. Сборник материалов по этнографии. Вып. 1. М., 1885.
30. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I. М. Л., 1958.
31. Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.
32. Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
33. Из статьи Лаврова Д. Я. "Заметки об Осетии и осетинах" // газ. "Терские ведомости", 1874, №25.
34. Статья Г. Чочишвили "Праздники в Осетии". // Газ. "Кавказ", 1884, №2.
35. Статья анонимного автора Н. // Газ. "Терские ведомости", 1879, №4.
36. Статья С. Каргинова "Встреча Нового года у осетин". // Газ. "Кавказское слово", 1915, №1.
37. Статья Мзурон "В горах Осетии". // Газ. "Тифлисский листок", 1914, №99.

38. Статья Икаева "Святки у осетин". // Газ. "Тифлисский листок". Иллюстрированное приложение, 1900, №24.
39. Статья Е. Б. "Хайраджыты хсав". // Газ. "Кавказ", 1900, №142.
40. Статья И. С. "Селение христианское". // Газ. "Казбек", 1900, №649.
41. Предание "Ожерелье Аццалов". // В кн. Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984, с. 172 – 173.
42. Черный орел. Карачаевские народные сказки. М., 1981.
43. Пиотровский М.П. Шайтан // Мифологический словарь. М., 1991.
44. Ильдарова Э.Ш. Мифологические персонажи в прозаическом фольклоре рутульцев. // Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Махачкала, 2007.
45. Басилов В.Н. Пережитки колдовства у ингушей. // Итоги полевых работ института этнографии в 1970 году. М., 1971.
46. Чурсин Г.Ф. Культ железа у кавказских народов. Тифлис, 1928.

Оглавление

Предисловие	3
Бесы	6
Алмасты	17
Великан	44
Домовой	56
Заключение	72
Краткий словарь-справочник по северокавказской демонологии	77
Список цитируемой литературы	97

Научное издание

Таказов Федар Магометович

**ОЧЕРКИ ПО ДЕМОНОЛОГИИ
НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

Рисунки на обложке *Ц. Газданова*

Технический редактор *А. Цопанова*

Корректор *Е. Газлоева*

Компьютерная верстка *Е. Маслов*

Сдано в набор 23.10.07. Подписано в печать 11.11.07.

Формат бумаги 60×84 ¹/₁₆

Печать цифровая. Усл.п.л. 5,73.

Тираж 100 экз. Заказ № 203.

Отпечатано в «ИП Валиева И.С.»

362019, г.Владикавказ, ул.Годовикова, 8.

Тел.: (88672) 44-49-92

