

9027 (125)

Р.И. СЕФЕРБЕКОВ
А.М. ШИГАБУДИНОВ

С-23

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ АВАРЦЕВ-ХҮНЗАХЦЕВ



9027 (125)
159

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

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФОНД ШАМИЛЯ»

**Р.И. Сефербеков
Д.М. Шигабудинов**

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ АВАРЦЕВ-ХУНЗАХЦЕВ

наука пкк
издательский дом

**Махачкала
2006**

УДК – 39
ББК 63.5
С-33

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

доктор исторических наук Б.Г. Алиев
доктор исторических наук М.С. Гаджиев
доктор исторических наук С.А. Лугуев
кандидат исторических наук Т.М Айтберов
доктор филологических наук, профессор Б.М. Атаев
доктор филологических наук, профессор М.Р. Халилова

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

доктор исторических наук, профессор М.А.Агларов

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

С-33 Р.И. Сефербеков, Д.М. Шигабудинов. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала: ИД «Наука плюс», 2006. – 160 с.; ил.

Монография посвящена описанию мифологических персонажей языческого пантеона богов и демонологии аварцев-хунзахцев.

Для тех, кто интересуется историей и этнографией Дагестана.

ISBN — 5-903063-08-X

© Р.И. Сефербеков, Д.М. Шигабудинов, 2006

© Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 2006

© Оформление ООО «Издательский дом «Наука плюс», 2006

ББК 63.5

*Посвящаем памяти доктора
исторических наук, профессора
Магомеда Шигабудиновича
Шигабудинова*

ВВЕДЕНИЕ

Одной из задач этнографии является исследование духовной культуры этносов, составной частью которой являются традиционные религиозные представления. Они включают в себя аграрные культуры, обряды вызывания дождя и солнца, мифологию, верования, связанные с животными, родильные, свадебные и похоронные обряды, культ воды, дерева, камня и других объектов природы. Такое исследование приобретает особое значение и актуальность в нынешних условиях демократизации общества, построения правового государства и гражданского общества, роста национального самосознания и национальной гордости, когда наблюдается повышение интереса к генезису и этнической истории своего народа, его историческому прошлому и настоящему, особенностям его культуры и быта. Необходимость всестороннего изучения этносов в наши дни диктуется и объективными процессами: вымыванием, забвением отдельных элементов материальной и духовной культуры под написком процессов урбанизации и глобализации.

Объектом изучения выбрана духовная культура одной из этнических групп аварского народа – хунзахцев. «Хунзахская община (хунз) в широком понимании этого термина – «общество», традиционно включала в свой состав, помимо Хунзаха, который считался в Дагестане «родиной храбрецов» – «железных хунзахцев» (маххул хунз), еще и другие селения, расположенные на плато и прилегающих территориях, в том числе и в речных долинах. Это были: Амишта, Бaitль, Батлаич, Геничутль, Гозолоколо, Гонех, Гортколо, Гонатль, Джалатури,

Заиб, Ках, Каихал, Тагада, Текита, Тлайлух, Тукита (жители которого говорят на каратинском языке), Уздалросо, Хариколо, Химакоро, Хинни, Цада, Цельмес, Цолода, Чалда, Чондотль и Шотода»¹.

Основой нашего исследования послужил полевой этнографический материал, собранный авторами в июле 2005 года в 10 селениях Хунзахского района – Хунзах, Батлаич, Геничутль, Цада, Гонех, Тануси, Обода, Гозолоколо, Гортколо и Харахи. Полевые исследования проводились по специально составленному вопроснику методами индивидуального и группового беседования и интервьюирования респондентов. Всего опрошено 35 человек разного пола, возраста и профессий.

Целью данной работы является описание, исследование и реконструкция мифологических персонажей первобытного общества времен культа природы и установление возможно более полной номенклатуры былого языческого пантеона и пандемониума раннеклассового общества, почти исчезнувших под воздействием процессов христианизации и исламизации, вытеснивших (или синтезировавших) многих богов и демонов аварцев-хунзахцев. Исходя из разработанных нами критерии и базовых оснований (пространственно-временные параметры, иерархический критерий, критерий этнотERRиториальной масштабности влияния, критерий пола, оппозиция добро- зло)², мы намерены дать характеристику типологически классифицированных реконструированных мифологических персонажей. Эта классификация для божеств хунзахцев будет выглядеть следующим образом: персонифицируемые и олицетворяемые небесные светила и атмосферные явления; персонифицируемые божества продуцирования, покровительствующие аграрному воспроизводству, а также семье и браку; верховные боги. Демоны хунзахцев также классифицируются определенным образом: домовая (фундаментная) змея; дух-покровитель дома; домовой; демон, крадущий плод из утробы матери; демон кладбища; ведьма; демон, сохранившийся в формуле запугивания детей; шайтан и джинны.

Источниками для реконструкции мифологических образов

служат дошедшие до нас обряды, обычаи, праздники, некоторые жанры фольклора, лексика и фразеология хунзахцев, в которых законсервирована информация об их прежних языческих богах и демонах.

В ходе исследования предполагается провести аналогии и параллели языческих мифологических персонажей хунзахцев с таковыми у других аварцев, народов Дагестана, Северного Кавказа и мира, выявить общее и особенное в закономерностях становления, развития и деградации пантеона и пандемониума. Изучение мифологических персонажей родственных народов Дагестана и Северного Кавказа, сравнительный анализ их образов, характеристик и функций позволит проследить этногенетические, демографические и иные процессы на уровне сложения, существования и распада прасеверокавказской, прадагестанской и прааваро-андо-дидойской этнических и языковых общностей.

Насколько нам известно, полного и целенаправленного исследования мифологических персонажей традиционных религиозных верований аварцев-хунзахцев ранее никем не предпринималось, чем и определяется научная новизна нашей работы. Отдельные аспекты исследуемой проблемы затрагивались в трудах М. Р. Халидовой³.

Монография структурно состоит из трех разделов и приложений. Основное повествование о языческих мифологических персонажах аварцев-хунзахцев предворяет краткий исторический очерк. Далее следует очерк распространения пришедших на смену язычеству монотеистических религий христианства и ислама, существенно ограничивших степень и глубину его распространения. В приложениях приведены некоторые статистические материалы и соотносящиеся с реликтами язычества нормы обычного права хунзахцев.

В заключение хотелось бы выразить благодарность и признательность руководителю археографической экспедиции Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, профессору А.Р. Шихсаидову, любезно включившему нас в состав своей экспедиции и благодаря которому состоялись наши поле-

вые исследования. Огромная благодарность нашим информаторам, всем жителям и главе администрации Хунзахского района – Магомеду Исаевичу Исаеву за оказанную помощь, радущие и гостеприимство.

Выражаем также признательность за содействие в издании книги руководителю культурно-исторического общества «Фонд Шамиля» Ю.У. Дадаеву, доктору исторических наук М.О. Османову, зав. центром востоковедения Института ИАЭ ДНЦ РАН М.А. Мусаеву, зав. отделом Музея изобразительных искусств им. П.С. Гамзатовой А.И. Магомедовой, директору Дагестанского государственного объединенного музея Д. Н. Хаппалаевой.

¹ Айтберов Т.М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990. С. 6.

² Махмудова Э.М., Сефербеков Р.И. К вопросу о критериях классификации мифологических персонажей народов Дагестана // VI Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы. СПб., 2005. С. 207.

³ См.: Халилова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992; она же. Устное народное творчество аварцев. Махачкала, 2004 и др.

КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Приступая к изучению языческих мифологических персонажей, составлявших пантеон и пандемониум древних хунзахцев и являвшихся составной частью их традиционных верований (анимизм, фетишизм, тотемизм, культ предков, шаманизм, магия, аниматизм, зоолатрия, промысловое и аграрные культы), нельзя хотя бы вкратце не остановиться на описании пришедших им на смену в раннем и развитом средневековье монотеистических религий – христианства и ислама.

История распространения этих религий среди хунзахцев неразрывно связана с политической историей средневековой Аварии.

Во второй половине I тысячелетия до н.э. на Восточном Кавказе сложилось государственное образование – Кавказская Албания (III в. до н.э. –IV в.н.э.). По сведениям античных авторов (Страбон, Плиний, Плутарх, Птолемей), в его состав входило множество племен, среди которых называют легов, дидуров, андаков¹. Основой формирования аварской и других народностей Дагестана предположительно явились племена легов, гелов, албанов, каспиеев².

IV-VI вв. – важный этап в истории Дагестана, связанный с формированием на его территории крупных этнополитических образований со сложной политической и социальной структурой, перестройкой этнической карты, неравномерным развитием экономической и политической жизни региона³. В этот период с распадом Кавказской Албании на политической карте Дагестана появляется ряд государственных образований: Дербент, Табасаран, Серир, Хайдак, Филан, Зирихгеран, Гумик, Лакз и др.⁴

Сериром (Сариrom) называли государственное образование, расположенное в Нагорном Дагестане со столицей Тануси на территории, большая часть которой населена современными аварца-

ми. Сериром эту страну называли арабские авторы IX-X вв. Происхождение этого названия не выяснено, его связывают с легендой о золотом троне иранского царя (нач. VII в.), будто бы отправленном им в безопасное место – горы Дагестана, чтобы там сесть на него. Но царь был убит. «Сахиб ас-Серир» означает на арабском языке «Владетель трона». Другое объяснение исходит от иранского слова «сер» – «голова, вершина горы» и соответственно «Горная страна». Дагестанские источники (хроники) территорию Нагорного Дагестана называли Аварией⁵. Границы основного ядра территории государства Серир (VI – XI вв.) представляли довольно внушительные размеры, включая в себя не только нагорную и предгорную часть современного Дагестана, населенную аварцами, но и сопредельные земли⁶.

По мнению В.Г. Гаджиева, Серир был общедагестанским и по масштабам Кавказа крупным государственным образованием, объединявшим целый ряд народностей и племен⁷.

Сведения восточных авторов о границах Серира относятся в основном к X в. Согласно этим данным, его восточная граница проходила недалеко от Семендера, примыкая иногда к морю. Арабский географ Ибн Хаукал писал, что с запада к Хазарскому морю прилегают «Арран, пределы Серира, земли хазар и часть пустыни гузов». На севере и северо-западе Серир имел границы с аланами и хазарами. Границей между Сериром и Хазарией служил, вероятно, Сулак⁸. Этим и следует объяснить наличие системы оборонительных сооружений на правом берегу Сулака, у древней террасы близ станции Чирюрт, проходившей через северокавказские степи и западное побережье Каспия в Закавказье. На западе границей Серира служили грузинские земли. На юго-востоке были расположены Шандан, Кумух и Кайтаг⁹. Территория Гумика и Филана в конце IX – начале X в. входила в состав Серира. Однако при описании арабских походов VII – VIII вв. Кумух (Гумик, Туман) упоминается как самостоятельная государственная единица¹⁰.

В X в. территория Серира значительно расширяется. Ибн Русте писал: «Из страны хазар в Серир ты едешь двенадцать дней по открытой местности (сахара), затем поднимаешься на высокую

гору и пересекаешь долины. Ты едешь в течение трех дней, пока не достигнешь царской крепости... Царю принадлежит 20 тысяч долин (шиб), населенных людьми разного рода (сунуф), которые имеют свои поместья и деревни (дийа ва кура)... Их царь зовется Авар...»¹¹

В труде Ибн Русте и в других мусульманских географических сочинениях таким образом дается описание дороги Эндирий – Хунзах, проходившей через Аргвани, Игали и Тануси, о существовании которой еще в VIII веке сообщает Ахмад ибн Вадих ал-Исбахани, характеризуя ее как «путь в страну хазар». Эта дорога для хунзахцев была очень важной, так как по ней выводили скот на зимние пастбища Терско-Сулакской низменности; она также связывала с одним из важнейших торговых и культурных центров тогдашней Восточной Европы – городом Итиль, стоявшим в низьях Волги¹².

Другой анонимный источник сообщал, что Серир – это область с большими богатствами, горная и степная. Жители страны имели высокую земледельческую культуру, развитое скотоводство и ремесленное производство: гончарное, кузнечное, ювелирное, ткацкое. Широкое распространение получила торговля. По территории Серира проходили торговые пути, связывавшие страны Ближнего Востока с Юго-Восточной Европой и с Северным Кавказом. Серир в X – XI вв. играл активную роль в политической жизни Кавказа. Правитель его обладал огромной властью внутри государства, авторитетом и влиянием среди других феодальных владетелей. Военно-политический союз Серира с соседними владениями способствовал укреплению торгово-экономических и культурных связей¹³.

Серир был крупнейшим государством, которое по количеству входящих в него селений (по сведениям ал-Масуди, владельцу Серира подчинялось 12000 селений) превосходил другие государства Восточного Кавказа. Серир активно вмешивался во внутреннюю жизнь Дербента, Ширвана, Гумика, соседних сельских обществ, заключал соглашения с другими кавказскими владениями. Его правители вступали в родственные связи со многими правителями Кавказа. Так, в первой половине IX в. дочь царя Серира ста-

ла женой правителя Тбилиси Исхака ибн Исаила; в первой половине X в. между царем алан и «царем Серира существуют брачные связи, поскольку каждый из них женился на сестре другого»; к 1025 г. относится сообщение о женитьбе эмира Дербента Мансура и Сарийе, дочери владетеля Серира, а в 1065 г. упоминается рагиб Дербента Муфаридж, тестя владетеля Серира¹⁴. Династические браки в политике дагестанских правителей становятся традицией, которая, кстати, продолжалась и в XIII – XV вв.

Столицей государства был Хунзах, один из древних и значительных населенных пунктов Дагестана.

В конце XI – начале XII в. в социальной структуре Серира происходят существенные изменения. Это крупное независимое единое государство, сыгравшее значительную роль в политической жизни Северного Кавказа и в формировании аварского народа, распадается на более мелкие владения¹⁵. Точнее, на развалинах Серира возникло большое количество отдельных независимых союзов сельских обществ. Однако Хунзах сохранил под своей властью определенную территорию, получившую впоследствии в литературе название Хунзахского нуцальства. Со временем нуцальство стало очагом объединительных тенденций и одним из растущих феодальных центров в Дагестане. Одновременно и в противовес усилению Хунзахского нуцальства укрепляются многочисленные союзы сельских обществ, представлявшие в последующие столетия внушительную политическую и экономическую силу¹⁶.

В исторической хронике «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи, завершенном в основном в начале XIV в., нет упоминания о Сарире как о едином государстве, а имеется подробное перечисление союзов сельских обществ, на которые распалось некогда единое государство. К концу XI – началу XII в. относят создание на его развалинах отдельных, независимых союзов сельских обществ и выделение более сильного владения, а именно, Хунзахского нуцальства, которое стало одним из быстрорастущих феодальных центров в Нагорном Дагестане¹⁷.

«Тарих Дагестан» сообщает следующее: «Знайте, что Дагестан был прекрасной страной, обширной для его обитателей, сильной

[перед] чужими, радующей глаз, обильной богатствами [жителей] из-за их справедливости. В нем [было] много селений, большое число городов и три области (нахийа): Авар, Равнина (Сахл) и Зиррихгеран. Жители Дагестана были [раньше] неверными, порочными людьми [из населения] области войны (дар ал-харб). Они поклонялись идолам, были наделены мужеством и богатством, [вместе с тем] были более отвратительны, чем собаки. В каждом селении находились правители негодные, порочные (фаджируна), охваченные неверием и грехом. В каждом городе (балда) были преступные и грешные эмиры, которые «приказывают неодобряемое и удерживают от одобряемого». Владыкой (малик) в городе [области] Авар, называемого ат-Танус, – а он сильнейший из городов Дагестана своей мощью, источник неверия – был неверующий сильный тиран, негодный, носитель зла, насилия и несчастья, по имени Сурака, с титулом нуцал – это их обычай давать такое прозвище и обозначать этим именем своего владыку»... «Этот владыка получал доходы с [зависимых] владык, владений (вилайат), земель (имарат), и ему принадлежали харадж, джизия и ушры (алаш`ар) с жителей всего Дагестана, от вилайата Чаркас до города Шамах, исключая только местечко Акари, различного рода имуществом – наличными деньгами, зерном, баранами, крупным рогатым скотом, тканями, плодами и другими [продуктами], даже куриными яйцами». «Этому владыке подчинялись все жители Дагестана, самые низкие и самые высокие [по положению], волей и неволей; весь народ его, дальний и близкий, – без споров и препреканий»¹⁸.

Упоминаемое в хронике «местечко Акари» локализуется исследователями с горой Акаро близ Хунзаха. Как сообщает Максуд Алиханов-Аварский в Тарихи Дербенд-наме, «над Хунзахом возвышается гора Акари, на вершине которой лежат под тем же названием развалины небольшого поселка или укрепления, служившего наблюдательным пунктом и откуда, по преданию, была проведена в Танус сигнальная цепь по нескольким башням. По тому же преданию, от всех податей и повинностей были избавлены семейства, составляющие постоянный караул этого укрепления»¹⁹.

Более подробно о горе Акаро и преданиях связанных с нею

Максуд Алиханов-Аварский писал в своих очерках, опубликованных в газете «Кавказ» 9 июля 1896 года: «Акаро – один из наиболее интересных исторических пунктов Аварии. Под таким названием, означающим коровью гору, несколькими уступами обрываются теперь над Хунзахом самый высокий из горных массивов страны, Талакори. Но в древности на вершине его находился живой пункт, о котором арабский историк Зияэддин, трактующий о втором веке мусульманской эры, говорит, что «в то время и за много столетий еще прежде, в Танусе царствовали аварские Нуцалы, которым весь Дагестан платил подать натурой или деньгами, за исключением одного лишь Акаро». Отсюда некоторые горцы заключают, что акаринцы пользовались таким исключительным положением как люди сильные и не подчинявшиеся никакой власти; но это неосновательно. На высоте почти 10 тысяч футов не может быть оседлой жизни и даже постоянного скотоводства, уже не говоря о земледелии. Надо думать поэтому, что Акаро представлял лишь наблюдательный пункт или укрепление с постоянным гарнизоном, но что намекает и характер еще сохранившихся остатков его толстых стен, сложенных из массивного камня на извести. Это же мнение подкрепляется свежим еще в народе преданием о том, что во времена Нуцалов столица их Танус, отстоявшая верст на 12 от Акаро, соединялась с этим пунктом железной цепью; что она проходила по многим башням, из коих одна, существовавшая для той же цели в ауле Гонех, памятна еще старожилам и разрушена только в начале нынешнего столетия. Цепь, по тому же преданию, была снабжена на своих окончностях колокольчиками и служила для передачи тревожных сигналов. Такой же оригинальный первообраз телеграфа, но уже веревочный, существовал, говорят, до появления арабов, следовательно, веков 12 и более тому назад, между двумя соседними резиденциями фамилии Нуцалов, Та-нус и Гортль-нус, что в переводе значит верхний и нижний нусы, то есть сотни.

Рассказы горцев продолжают далее, что Акаро, да и весь хребет Талакори, были покрыты прежде «до самого Хунзаха густым сосновым лесом, где не было числа лисицам черно-бурым», как гласит одна из аварских песен, что вся эта местность отличалась

необыкновенным обилием воды, которая была проведена по каналу за десятки верст и на многие тысячи футов вниз для орошения огромной, пустующей теперь, плоскости Заи. Как следы этого канала, так и разбросанные кое-где остатки построек, свидетельствующие о некоторой культуре, можно и теперь еще видеть в окрестностях Акаро, давно уже представляющих заоблачную пустыню, едва пригодную в течение лета для скучного подножного корма. С уничтожением лесов, конечно, иссякли здесь и обильные источники; но замечательно, что один из них журчит еще, и буквально, на самой вершине горы. Такое феноменальное явление мы еще видели только на Андийских высотах, где прекрасный источник выступает из самой, что называется, маковки, отдельно стоящей конусообразной горы, возвышающейся над всей окрестностью. Как обсервационный пункт, Акаро можно считать идеальным. Не только Авария, но и части остального Дагестана видны с его вершины на сотни верст во все стороны»²⁰.

Заслуживает внимания утверждение Б.М. Атаева о том, что Аварское Нуцальство в XIII –XV вв. было одним из крупных феодальных владений и никогда не соответствовало территории, заселенной лишь аварскими сельскими обществами, и расселению народов аваро-андо-цезской группы. Авария, по мнению Б.М. Атаева, понятие полигэтническое, в котором языком межэтнического общения был болмац (болмащы) – «язык воинства», «общественный язык», который со временем стал языком «межплеменного общения»²¹.

Монголо-татарское нашествие, завоевательные походы Тимура несколько прервали процесс развития государства, но их последствия сыграли важную роль в формировании государственной территории Аварского владения. В XIII –XV вв. расширяются его границы за счет предгорных и отчасти плоскостных земель Дагестана, использовав ослабление феодальных владений этих регионов²². Приблизительно к этому периоду относится и распространение власти Сарира на другие области Дагестана, в частности на Табасаран. Об этом свидетельствует высказывание иранского поэта начала XV в. Бадра Ширвани о том, что «табасаранцы всегда в составе Сарира-Авара»²³. По крайней мере, к XV в. Авар-

ское нуцальство – это государственное образование, включавшее в себя многоэтническое население²⁴.

Единственным более или менее достоверным источником по границам Аварского нуцальства в XV в. является «Завещание» Андуник-нуцала своему племяннику Булач-нуцалу. Перевод текста «Завещания», осуществленный А.Р. Шихсаидовым, и его комментарии к нему мы приводим ниже.

«Во имя Аллаха, милостивого, милосердного. Это завещание и аргумент на будущее Андуник-нуцала, эмира вилаята Авар, высокочтимого, великого, обладателя силы и власти в бою. Своему племяннику Булачу-нуцалу: О, сын моего брата! Возьми ключи семи ворот в Авар: первые – эмира Алихиличилал. Вторые – эмира Джентуга, трети – эмира Баклулал (Бакътыулал), четвертые – Андал, пятые – Карруссил, шестые – Худжидасил, седьмые – Баклал (Бакътыал). Если ты возьмешь эти ключи, то соль, виноград, железо, рыба и все остальное, в чем нуждается человек – будут у тебя, прибудет к Тебе. А если нет, то все уйдет от тебя и от твоего общества. Затем. Прими во внимание четыре границы, которыми овладели наши мудрые и сильные предки. Первая, на западе – Маисухатан, [вторая] на востоке, по середине селения Хуссахи, [третья] – на востоке – от Худжадасса до Хулук (Гъюлокъ), [четвертая], на юге и севере – от Сала-меер до Таргу (Таргъу). Затем. Запомни слова наших благородных предков: «в вилайате Дагистан – двести тысяч мужей: шестьдесят тысяч – у Тафасар (Табасаран), тридцать тысяч – у Хайдака, сто тысяч человек – в обществе фадишаха ал-Гумики (ал-Гъумукъи), двадцать тысяч – в обществе нуцала ал-Авари – а оно лучшее из обществ крепостью своих укреплений при отсутствии необходимости в выезде (?). О, сын моего брата! Будь старателен по части переступления этих границ и не отдавай никому другому ни пяди своей территории, если станешь эмиром, подобно тому, как это делали твои храбрые предки. Составитель (насих) этой записи (тарих) кади общества (аскар) во время Андуник-нуцала Алимирза из Анди (ал-Анди) в восемьсот девяностом году», т. е. в 1485 г.²⁵

Как отмечает профессор А.Р. Шихсаидов, «Завещание» представляет возможность определить в общих чертах границы владе-

ний нуцала Аварии в XV в., которые были таковы: на западе – Мийасухатан, близ Ботлиха (общество Технуцал), на востоке – «середина селения Гоцатль» (общество Хунз), на юге – Голотлинский мост на Аварском Койсу, близ Урады и на севере – от Салатау – в сторону Тарки. Это было междуречье Андийского и Аварского Койсу, вернее, пространство между нижним и средним течением этих рек. На севере граница становилась, очевидно, шире, охватывая уже часть бассейна реки Сулак, т. е. часть современных Казбековского и Буйнакского районов. С запада на восток она растянулась примерно на 60, а с юга на север – на 80 км. Если наложить карту государственных границ владений аварского нуцала на этническую карту Аварии, то она покрывает в основном террииторию собственно аварцев, оставив в стороне многие народности, входящие в аварскую группу языков, – багулалы, чамалалы, тиндалы, хваршины, годоберины не входили в пределы нуцальства. Общество Гумбет на северо-западе и Верхний Дженгутай на северо-востоке – обе части с аварским населением – существовали отдельно. То же самое – об Анди, Карата, жителях общества Тлуртули. Общества Андалал, Тленсерух, Анкратль, Аниух-Капучча, Дидо – совершенно самостоятельны.

Суть «Завещания Андуника» не ориентация на экспансию, не овладение соседними и дальними аварскими землями, а фиксация собственных границ, обеспечение гарантий этих границ. Идея подчинения соседних земель пришла позже, в XVII-XVIII вв., при соответствующих социальных и исторических обстоятельствах²⁶.

По мнению Р.М. Магомедова, начиная с XVI в. Аварское ханство настолько укрепилось, что нередки были случаи обращения к нему кумыksких князей и других владетелей гор за помощью в час внешней опасности. С конца XVI в. аварский правитель Нуцал (1568 г.) проявляет уже открытые тенденции к расширению своих земель за счет покорения вольных обществ и захвата пастбищ на плоскости²⁷.

Это мнение поддерживается Е.Н. Кушевой. Она пишет, что одним из крупных и политически сильных феодальных владений Дагестана XV-XVI вв. являлось Аварское нуцальство (или ханство), центральная часть которого приходилась на Хунзахское пла-

то. В противоположность шамхальству, указаний на феодальную раздробленность Аварии в источниках этого времени мы не находим. Насколько можно судить по сохранившимся родословным, уже в XVII в. преобладала тенденция к передаче достоинства нуцала наследникам по прямой линии. В Аварском ханстве времени Умма-хана (конец XV – начало XVII в.) наблюдалась тенденция центральной власти приспособить древние народные обычаи к потребностям развивающегося феодального строя²⁸.

В целом же Аварское нуцальство в XV-XVI вв. было довольно густонаселенным, жизнеспособным, сильным, контактировавшим со всеми народами Дагестана феодальным владением. С ним конфликтов, кажется, никто не искал, и это было одним из стимулов, способствовавших активизации внешней политики его правителей²⁹.

В XVI-XVII вв. Аварское ханство, или нуцальство продолжает оставаться одним из крупных феодальных государств Среднего Дагестана. Как и в раннесредневековый период, его основное ядро составляли селения Хунзахского плато. Главной резиденцией аварских ханов (нуцалов) по прежнему было селение Хунзах. В ханстве происходило укрепление центральной власти. Устанавливался наследственный принцип ее передачи³⁰.

Усиление центральной власти в Аварии привело к тому, что аварские ханы стали пытаться подчинить своей власти соседние и даже отдаленные ханства и союзы сельских обществ. Воспользовавшись убийством гумбетовского и аргванийского беков из дома Турулавов (родственники хунзахских ханов), аварские правители захватили в XVII в. у эндирайских владетелей нижнюю часть «Мичихича» (Чечень-гала, Герменчук-шали, Атака и др.). Они распространяли свое влияние и на джаро-белоканских аварцев. Более того, вместе с джаро-белоканскими старшинами они организовывали набеги на соседние земли, в частности в Грузию, правители которой старались урегулировать свои отношения с ханством, даже выплачивая плату (дань) аварским владельцам и старшинам граничащих с ними воинственных союзов сельских обществ³¹.

Преодолевая сопротивление малочисленных сельских обществ,

аварским ханам в XVI-XVII вв. удалось занять территорию багулалцев, чамалалцев, тиндалов и др. Как отмечено в исторической литературе, очевидно, туда были переселены авароязычные жители компактно расположенных селений Саситль, Сильда, Гако, Кидиб и др.³² Эти общества известны под названием Ункратль, что значит «четыре земли». Существует мнение, что земли эти были захвачены аварскими ханами, и там поселился один из членов ханского дома по имени Аликилич, от которого, вероятно, и пошло название алигиличинцев в «Завещании Андуника»³³.

Укрепление центральной ханской власти и развитие феодальных отношений в Аварском ханстве нашло четкое отражение в «Кодексе законов» Умма-хана, датируемом первой третью XVII в. «Кодекс» содержит статьи, регулирующие имущественные, семейно-бытовые, земельные, административно-управленческие отношения³⁴.

В XV-XVII вв. у аварцев продолжался процесс экономического развития, обусловленный ростом производительных сил и общественных отношений, изменением внешнеполитической обстановки, сложением дифференцированного хозяйства по географическим зонам. Но время это не было спокойным для Аварии. Не прекращались войны между Турцией и Ираном за Кавказ, шахи и султаны вовлекали народы Дагестана через феодальных владетелей в военные действия. Вместе с тем на самой территории аварцев ни шахи, ни султаны не воевали, ее не удалось покорить. В случае опасности народы объединялись против общего врага, отряды аварцев, лакцев, даргинцев не раз выступали на помощь друг другу и народам Южного Дагестана. Нашествия иноземцев приносили страдания и бедствия дагестанцам, мешали экономическому и культурному развитию. Однако общая беда сплачивала народы, в борьбе с внешним врагом укреплялось единство аварцев и развивалось их самосознание. Ярким примером единства стало Андалалское сражение горцев Дагестана против иранского шаха Надира в 1741 г., в котором принимали участие и хунзахцы. В этом сражении Надир-шах был разбит. Более 25 тысяч иранцев погибло на аварской земле, они потеряли почти всех коней и верблюдов, казну. Горцы отстояли независимость и свободу. Победа объединен-

ных сил дагестанцев имела великое историческое значение для всего Дагестана³⁵.

В XVIII в. Аварское ханство, которое аварцы называли Хунзахским, состояло из селений, расположенных на плато и его склонах, между реками Аварское Койсу и Андийское Койсу. В разное время влияние ханской власти на соседние общества было разным. При Умма-хане II (1776-1801 гг.) дань ему платили грузинский царь, дербентский, кубинский, шекинский ханы, многие «вольные» общества. Во время войны (похода) аварский хан собирал до 35-40 тысяч вооруженных ополченцев. В ханстве не было единой системы административного деления и управления. Официально все вопросы внутреннего и внешнего управления решал сам хан. Он разбирал дела по агаду, судил и наказывал по собственному усмотрению. Духовные, наследственные и семейные дела решал кадий. Полицейские функции выполнял вооруженный отряд – находящиеся на службе у хана нукеры³⁶.

С конца XVI в. началось добровольное вхождение в состав России горских обществ Дагестана. Аварское ханство с XVII в. имело связи с Россией, которые усилились после включения Дагестана в ее состав. Время от времени аварский хан и некоторые общества обращались в Москву с заверением о своей верности и просьбой принять их в подданство России. Прочного присоединения не происходило: мешали русско-иранские, русско-турецкие, ирано-турецкие войны, решение горцев менялось с изменением политической обстановки, с приходом к власти в ханстве новых правителей³⁷.

В апреле 1803 г. в царствование Александра I и правление Султан-Ахмед-хана документально было оформлено присоединение Аварского ханства к России. Добровольное вхождение Аварского ханства в состав России имело чрезвычайно важное значение не только для населения ханства, но и для всего Нагорного Дагестана. Достаточно сказать, что после подписания договора в Хунзахе большинство аварских союзов сельских общин изъявило желание также вступить в подданство России³⁸.

В 1812 г. Турция подписала с Россией Бухарестский мирный договор, согласно которому султан отказался от притязаний на

Кавказ. В октябре 1813 г. между Ираном и Россией был подписан Гюлистанский мирный трактат, по условиям которого Персия отказывалась от притязаний на Дагестан, Грузию и Азербайджан. Таким образом, этими договорами было признано присоединение Дагестана к России³⁹.

К 1820 г. большая часть Дагестана была включена в состав Российской империи. Первоначально русское правительство, ограничив внешнеполитические функции владетелей Дагестана, не вмешивалось во внутренние дела ханств. Оно прибегало к силе только в том случае, если правители начинали проводить политику, враждебную России. Во всех остальных случаях самодержавие, создавая себе социальную опору, оказывало феодальным владельцам всяческую помощь, поддержку и покровительство. Об этом красноречиво говорит хотя бы следующий факт. Аварский Султан-Ахмед-хан, лишенный власти князем Цициановым за сочувствие к джаро-белоканским горцам во время покорения их генералом Гуляковым, в 1807 г. был возведен в генерал-майоры с жалованием 2 тыс. руб.⁴⁰

С назначением в апреле 1816 г. командиром Отдельного Грузинского корпуса и главноуправляющим гражданской частью в Грузии, Астраханской и Кавказской губерниях А.П. Ермолова начинается период резкой активизации российской политики на Северо-Восточном Кавказе, когда от прежних договорных отношений с местными феодалами и «вольными обществами» царская администрация переходит к требованию безоговорочного подчинения ей. Именно он начал целенаправленно проводить политику насилиственного административного включения народов Северного Кавказа в состав Российской империи⁴¹.

Колониальная политика царизма, злоупотребления администрации, тяжелые поборы и подати, принудительный труд по строительству дорог и другие притеснения вызвали недовольство народа, которым воспользовалось духовенство, призывавшее горские массы к борьбе против русского царизма. И началась изнурительная, длительная, разрушительная война. Она стала тяжелым испытанием для аварцев⁴².

Героическая народно-освободительная борьба горцев Дагеста-

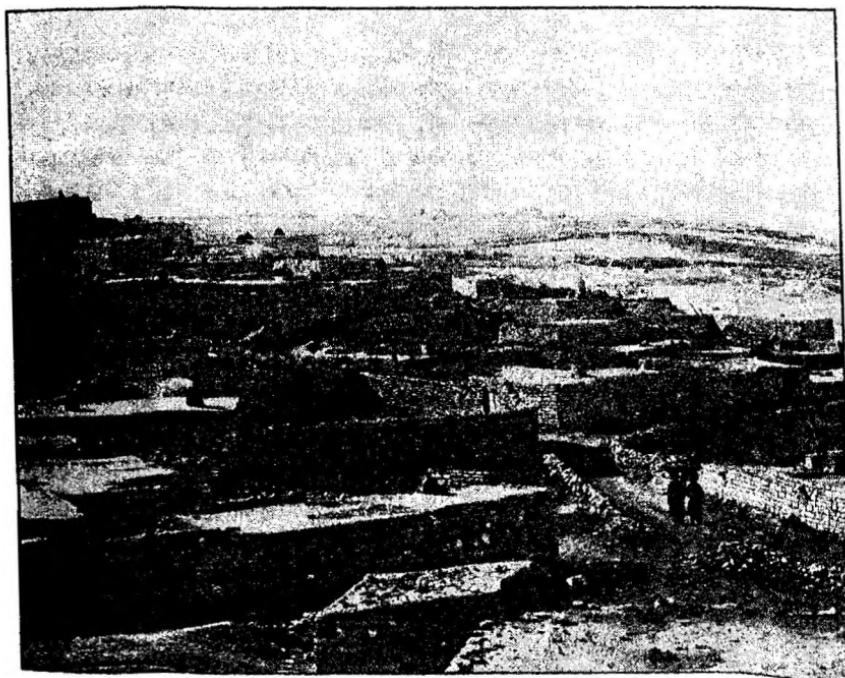
на и Чечни в 20-50 гг. XIX в. достаточно хорошо описана в исторической литературе⁴³. Хунзахцы приняли в ней самое активное участие. Достаточно отметить, что именно из их среды вышел, ставший знаменитым, самый храбрый наиб Шамиля – Хаджи-Мурад.

После окончания Кавказской войны в 60-х гг. XIX в. была проведена административно-судебная реформа, по которой была создана Дагестанская область. Она делилась на четыре военных отдела: Северный Дагестан, Южный Дагестан, Средний Дагестан, Верхний Дагестан. Средний Дагестан состоял из Гунибского, Казикумхского округов и Аварского ханства. С изменением политической обстановки царское правительство сделало кругой поворот от политики укрепления ханской власти к политике ее ликвидации. В 1863 г. Аварское ханство было ликвидировано, а взамен в 1864 г. создан одноименный округ. Аварскому Ибрагим-хану, кроме жалования по чину, была определена пенсия в 4 тыс. руб. в год и выдано единовременно 30 тыс. руб.⁴⁴ Аварский округ состоял из 4 наибств: 1) Бахлухское (наибский стан в сел. Нижний Бахлух); 2) Койсубулинское (сел. Унцукуль); 3) Хунзахское (сел. Хунзах) и 4) Цатаныхское (сел. Харахи). Местопребывание начальника Аварского округа и окружного управления было определено в сел. Хунзах⁴⁵. Подобное административное деление сохранялось вплоть до первых лет советской власти. В соответствии с новым районированием Дагестана в 1929 г. был образован Хунзахский район с центром в сел. Хунзах. Из бывшего Аварского округа к Хунзахскому району отошло 1274,5 кв. км или 86,3 % территории (остальные 13,7% вошли в состав Кахибского района) с 91 населенным пунктом при 33 сельских советах. В районе по переписи 1926 г. числилось 29.012 человек населения⁴⁶. По переписи населения 2002 г. в районе насчитывалось 30.200 человек⁴⁷.

Подводя итог вышеизложенному, можно сделать определенные выводы и обобщения. Одним из ранних государственных образований на территории Дагестана и Северного Кавказа был Серир (Сарир), который впоследствии трансформировался в Аварское нуцальство и ханство. Ядром этого государственного образования была территория, заселенная одной из значитель-

ных этнических групп аварского народа – хунзахцами.

Как свидетельствуют источники, хунзахцы были активными участниками всех более или менее крупных исторических событий, происходивших в Дагестане и на Кавказе в древности, средневековье, новое и новейшее время.



Сел. Хунзах. XIX в. Фото ДГОМ.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ИСЛАМА СРЕДИ ХУНЗАХЦЕВ

Отказ от политеизма язычества и принятие монотеистической религии – не единовременный акт, а процесс, растянувшийся на несколько столетий, со своими особенностями, зависящими от внутренних и внешних факторов. Из мировых религий, имевших наибольшее распространение в раннесредневековом Дагестане и, в частности, в Аварии, следует назвать христианство и ислам. Вопрос о распространении христианства в Дагестане и, в частности, в Аварии (Хунзахе) достаточно хорошо и обстоятельно освещен в исторической литературе⁴⁸.

По мнению известного археолога Д.М. Атаева, «время упрочения христианства в Аварии падает на X-XII вв., т.е. на эпоху, когда средневековая Грузия достигла вершины своего политического и культурного развития. Именно к этому периоду относится большинство христианских древностей Аварии»⁴⁹.

Из христианских памятников, зафиксированных в «Археологической карте Дагестана» в Хунзахском районе, можно отметить следующие:

Ободинская находка. Из сел. Обода происходит каменный крест IX-XI вв.⁵⁰

Хунзахское 2-е поселение (Акаро). В 5 км к югу от сел. Хунзах, на вершине горы находится поселение Акаро. На его территории исследована церковь X-XIV вв.

Хунзахское 3-е поселение. Возле Хунзахского третьего могильника, в местности Галла, на двух небольших террасах над левым берегом речки находится средневековое поселение, на поверхности которого встречаются обломки глиняных сосудов.

Хунзахский первый могильник. За северным краем сел. Хунзах (Тадраал), возле дороги, ведущей в Хунзахскую крепость,

находится раннехристианский средневековый могильник. На территории могильника видны прямоугольные впадины на местах могил, высеченных в скале.

Хунзахский второй могильник. За северо-восточным краем сел. Хунзах, в обрезе карьера, откуда добывают глину, видны могилы с деревянными гробами.

Хунзахская первая находка. Камень (22 x 16 см), на котором высечен крест с надписью на древнегрузинском языке, найден на территории 3-го Хунзахского поселения. Надпись на кресте гласит: «Крест Христа, Господи, упокой душу Чохоти». Памятник датируется XIV в.

Хунзахская вторая находка. На территории Хунзахского 3-го поселения были найдены два камня: дисковидной формы и в форме креста с отверстием посередине, со знаками на одной стороне. Датируется памятник XII-XIV вв.

Хунзахские вторые находки. Из сел. Хунзах происходят: крест алебастровый с древнеаварской и древнегрузинской надписями, одноручный горшок, 29 разных бус, 4 бронзовых браслета, 2 бронзовые цепочки, по 10-12 звеньев в каждой, 4 бронзовых подковообразных подвески с изображениями птиц, 2 бронзовых кольца, 7 фрагментов пластинок, около 20 фрагментов бронзовых предметов неизвестного назначения XII-XIV вв.

Хининское первое поселение. На территории современного сел. Хини находится поселение, на поверхности которого были обнаружены обломки средневековой керамики и каменная плита с выгравированным на нем крестом с округлыми утолщениями на концах.

Заибский храм. К югу от Заисского поселения находятся развалины древнего христианского храма. Есть сведения, что в прошлом веке (1867 г.) на одной из плит в кладке храма видели высеченное имя «Александр» или «Александер»⁵¹.

Известный искусствовед П.М. Дебиров в 1958 г. также зафиксировал следы христианства у хунзахцев: «Сел. Хунзах – фрагмент креста у входа в мечеть «Хюрихъ мажгит», хунзахцы называют этот камень «Кыили-гамачы», т.е. «Седло-камень»; каменная плита, служившая подставкой для креста; камень в

стене дома Гусейнова Г. – база колонны или пьедестал для креста, которые помещались внутри храма. Сел. Хини – фрагмент креста, лицевая сторона которого покрыта орнаментом и надписью, состоящей из грузинских букв»⁵². П.М. Дебиров датировал эти памятники XII в.

Христианство сохраняло свои позиции в Аварии, видимо, и в первой трети XIV в. Серьезный удар христианству был нанесен Тимуром, при котором аварские нуцалы стали проводниками происламской политики⁵³. Как считает известный востоковед А.Р. Шихсаидов, в Аварии столкновение интересов христианства и ислама приняло наиболее ожесточенный характер⁵⁴. Согласно его данным, примерно в конце XIII - начале XIV в. в Хунзахе ислам утвердился окончательно, все более и более подвергая своему влиянию соседние земли⁵⁵.

В книге известного историка Б.Г. Алиева «Борьба народов Дагестана против иноземных завоевателей (Источники, предания, легенды, героико-исторические песни)» приводятся основанные на «бродячих сюжетах» исторические предания, свидетельствующие об упорном сопротивлении хунзахцев принятию новой религии и методам, к которым прибегали арабы, чтобы достичь своей цели.

«По преданию, бытующем в Хунзахе, особенно упорное сопротивление оказали арабам жители квартала Самилал, не желавшие отказаться от прежней веры ради новой религии. Они заняли надежную оборону. С двух сторон квартал Самилал был окружен пропастью, и враги никак не могли подступиться к нему. Тогда сподвижники Абу-Муслима пошли на хитрость: они перекрыли воду, поступавшую в Самилал. В этом же квартале было небольшое озеро, которое так и называлось «Озеро Самилал». Недалеко от него, на видном месте, сторонники Абу-Муслима положили отравленную еду. Измученные жаждой и голодом самилалцы набросились на еду, и многие из них умерли. Покорить не многих оставшихся в живых жителей квартала Самилал уже не представляло большой трудности для сторонников новой мусульманской религии»⁵⁶.

«Центром доисламского правителя Аварии Сураката был

Тануси. Гибель величия Тануси здешние предания связывают с проникновением во владения Сураката арабов. Аварцы оказывали пришельцам упорное сопротивление, и попытки арабов захватить Тануси заканчивались ничем. Тогда арабы прибегли к хитрости. Перед боем они подготовили отравленную пищу и разложили ее в своем лагере. Завязав бой с войском Сураката, арабы притворно обратились в бегство, бросив лагерь. Воины Сураката, увидев готовую к употреблению пищу, не удержались от соблазна подкрепиться. Большинство из них умерли. Силы аварцев резко уменьшились, и арабы смогли захватить Тануси – столицу Сураката»⁵⁷.

«Батлаич, как и другие аулы, оказал упорное сопротивление исламу, и, по преданию, боролся против арабов в течение двенадцати лет. Наконец после жестоких боев арабы захватили Батлаич, перебили половину жителей и подчинили оставшихся своему ставленнику Амир-Ахмеду. Между тем на горе Акарумеэр все еще держался сын Сураката. Через год аварцы восстали против арабов, и житель Батлаича из рода Кизамил-Омар убил Амир-Ахмеда в местности Карчик, в четырех километрах от Батлаича. (Позже труп наместника был перевезен в Хунзах и похоронен в местности «Самилазул хир»). После избавления от арабского наместника аварцы смогли вернуться к прежней жизни»⁵⁸.

Схожие предания о борьбе с распространявшими мусульманскую религию арабами имеются и у других народов Дагестана⁵⁹.

К концу XIV в. ислам в Аварии уже занял прочные позиции и сделался государственной религией. Сам процесс исламизации центральной Аварии также происходил в середине XIII в., а в конце XIII - начале XIV в. Хунзах превратился в опорный пункт распространения и утверждения ислама в соседних западных аварских обществах⁶⁰. Лишь к концу XVI в. ислам приобрел статус официальной религии во всех дагестанских феодальных владениях и многочисленных союзах сельских обществ⁶¹. Последствия арабских завоеваний и их миссионерской деятельности хорошо известны: все население приняло

мусульманство, ислам утвердился как господствующая религия на всей дагестанской территории, и влияние арабской культуры на средневековый Дагестан стало преобладающим⁶².

Арабский язык, ислам, исламская литература – это три великие силы, определившие мощь и своеобразие культурной жизни исламского Дагестана⁶³.

В XV-XVI вв. ислам настолько крепко укрепился в Аварском ханстве, что мусульманское духовенство стало играть важную роль в системе управления. Наибольшим авторитетом в решении дел, подлежащих суду по нормам шариата, пользовался хунзахский кадий, которому подчинялись кадии и дибiry входивших в Нуцальство союзов сельских обществ. Это выражалось и в том, что часть поступлений в мечети обществ этих союзов отправляли в распоряжение хунзахского кадия. Обычно в каждом большом селе имелись дибiry или муллы, решавшие спорные вопросы по шариату, получая за это определенное вознаграждение. Нередко это бывали приглашенные из других сел духовные лица⁶⁴.

В каждом из пяти кварталов, из которых состоял Хунзах (Самилах, Тлярах, Хорих, Шотота, Шулатлута) “была своя маленькая квартальная мечеть, кроме того, в центре Самилаха находится почитаемая мусульманами всего Северо-Восточного Кавказа усыпальница шейха Абумуслима”⁶⁵. Вот что писал о ней Максуд Алиханов: «В Хунзахе при одной из его мечетей существует единственная святыня аварцев, чтимая всеми горцами, это – гробница арабского шейха Абумуслима, прибывшего со своими соотечественниками в начале VIII столетия и прожившего здесь много лет в качестве первого имама, судьи и ревностного распространителя ислама. Могила шейха находится в мрачном подземелье, куда удаляются иногда местные подвижники, а над нею построено небольшое каменное здание, в котором хранятся до сего времени полуистлевший халат Абумуслима, весь исписанный молитвами из Корана, прекрасный меч его с оригинальной рукояткою первых веков ислама и, наконец, огромный Коран, тысячелетнее существование которого едва ли не подлежит сомнению. К этим народным святыням

приставлен особый надсмотрщик, и их выносят обыкновенно с большой торжественностью на религиозные процесии, устраиваемые хунзахцами во время разных эпидемий, засухи, голода и т. п. Святым же мечом в старину опоясывали себя аварские ханы, а в дни муридизма – и местные наибы, когда выступали на какое-нибудь особенно важное военное предприятие»⁶⁶.

Приписываемые Абу Муслиму сабля, ветхий халат и посох с железным наконечником до сих пор хранятся в мавзолее при квартальной мечети Самилакх селения Хунзах⁶⁷.

Исламизационный процесс, сопровождавшийся распространением арабского языка и арабской книжной культуры, стимулировал строительство учебных заведений (мактаб, мадраса), изучение языка Корана, распространение коранической литературы. В дальнейшем социальные позиции арабского языка и арабоязычной литературы все более укрепляются, а в XVIII – начале XX в. наблюдается расцвет научной и литературной деятельности на этом языке⁶⁸.

В книжной коллекции крупного дагестанского ученого Магомедсайида Сайдова (1902-1985), включающей в себя более 100 редких арабских рукописей, 600 арабских писем и документов, более 3500 печатных книг на многих языках мира и хранящейся в рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, встречаются и имена авторов, составителей и переписчиков из хунзахских сел⁶⁹.

Среди большого числа юридических трактов два экземпляра заслуживают особого внимания. Это сочинения по мусульманскому праву имама шафиитской школы Абдалкаrima ал-Казвини (ум. в 1226 г.) под названием «ал-Мухаррар», переписанные «дервишем Имамаддином, сыном шейха Мухаммад Танус (из Тануси) в первую декаду месяца джумада ал-аввал 844 г.», т.е. в июне 1479 г.⁷⁰

Наибольшее количество рукописей принадлежит перу Дибиркади из Хунзаха (1742-1817), крупного и плодотворного дагестанского ученого, автора уникального, сохранившегося в единственном экземпляре (автограф) персидско-арабско-турецкого словаря, составленного по желанию аварского пра-

вителя Умма-хана (ум. в 1801 г.)⁷¹.

Развитие письменной культуры и системы просвещения, роль и значение медресе и других форм мусульманского образования также раскрывают феномен Дагестана как крупнейшего очага книжной культуры на периферии исламского мира. Они подтверждают положение о необычайно высокой концентрации памятников арабоязычной и арабографической письменной культуры на территории средневекового Дагестана, о сложении собственно дагестанской оригинальной литературной традиции⁷². Значительное место в ней занимает размножение арабских текстов. В мусульманском мире широко практиковалась переписка Корана. В XIX в. было переписано большое число Коранов, многие экземпляры создавались в медресе и мечетях в учебных целях. Коллекция мечети квартала Самиляя селения Хунзах уникальна тем, что из 62 рукописей лишь одна является сочинением по мусульманской юриспруденции, а остальные 61 – это Кораны. Рукописи объединяют ряд общих черт – все они дагестанского происхождения, т. е. переписаны в Дагестане в XIX в. дагестанскими переписчиками. Все экземпляры Корана в целом хорошей сохранности. Хунзахская (Самиляльская) коллекция Коранов отличается большим числом владельческих и памятных записей (о передаче книги в вакф, о переходе рукописи в собственность от одного лица к другому, важные исторические записи, в частности, свод обычаев квартала Самиляя в записи 1239 г. х./ 1824 г., договор обществ селений Хунзах (Хунз) и Натиб от 1205 г. х. / 1790-91 г., перечень податей с отдельных пахотных участков)⁷³.

В итоге многовековой деятельности по копированию рукописных книг сложились центры этого рода ремесленного труда. Такими центрами у хунзахцев были Хунзах и Обода⁷⁴. Работа по созданию копий наиболее популярных трактатов и учебников была присуща переписчикам из ряда населенных пунктов Дагестана, в числе которых были Обода, Хунзах, Генох, Танус и др.⁷⁵

Выдающуюся роль в формировании дагестанской книжной культуры, науки и образования играли дагестанские медресе. В

числе рукописей, переписанных в медресе и вне его пределов, особое место занимают труды выдающегося представителя средневековой науки Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1058-1111). В Дагестане зафиксировано 33 текста сочинений ал-Газали. Среди дагестанских селений, где зафиксированы списки его сочинений, есть и хунзахские – Гоцатль и Цада⁷⁶.

К числу наиболее значительных относилось медресе Шабана из Обода⁷⁷. Шабан, сын Исмаила из Обода – известный дагестанский ученый. Родился в сел. Обода в 1017 г. х./1608 - 1609 г. Автор известного в кругу дагестанских ученых четырехтомного сочинения «Танабих фи шарх ал-Масабих» - обширного комментария на «Масабих ад-дуджа», популярного на Ближнем Востоке собрания хадисов шафиитского имама ал-Багави. Его перу принадлежат и другие сочинения, разбросанные по многим государственным и частным рукописным коллекциям. С именем Шабана связано также создание медресе, где получили основательные знания известные впоследствии ученые Мухаммед из Кудутля, Хасан Старший из Кудали, Салман из Тлоха и др. В медресе и лично самим Шабаном переписано много рукописей. Шабан из Обода был обладателем большой книжной коллекции, которая сохранилась частично и хранится у его потомков. Много ценных сведений об ученом содержится в сочинении Назира из Дургели «Нузхат ал-азхан фи тарааджим улуман Дагестан» (С. 14-15). Умер Шабан в 1078 г.х./1667 г. и похоронен в Обода⁷⁸.

Следует отметить, что помимо Шабана из Обода и Дибиркади из Хунзаха, во многих хунзахских селах имелось и много других известных в Дагестане алимов. Абдурахман из Газикумуха в «Книге воспоминаний», в главе «О дагестанских ученых» перечисляет наиболее известных ученых каждого аула, в том числе и хунзахцев: Талхат из Буцры, Мусалав из Гоноха, Мусалав из Сиуха, Мухаммед из Гортколо, Кебеддибир из Гортколо, Кебеддибир из Обода, Мухаммед из Тануси, Нурмухаммед из Сиуха, Лачинилав из Хариколо, Мудунасулдибир из Буцры. Среди ведущих дагестанских ученых и правоведов он называет Курбанали из Ахальчи, Нурмухаммеда - кадия Авар-

ского (из Хунзаха) и уже упоминавшегося Шабана из Ободы⁷⁹.

Среди муфтиев он отмечает Далгата из Буцры, Дибирдаду из Харахи, Омарилмухаммеда из Гоноха⁸⁰.

Из известных мутаалимов его времени он называет Газиява из Обода и Слепого Закарию из Гоцатля⁸¹.

Таким образом, можно констатировать, что к новейшему времени многие сферы культуры и быта хунзахцев были пронизаны влиянием и господством ислама. Следует отметить, что несмотря на гонения советской власти в отношении религии, устойчивые традиции ислама наложили большой отпечаток на все стороны материальной и духовной культуры хунзахцев, их семейного и общественного быта: в их среде довольно высок процент верующих, совершивших хадж, исламски образованной молодежи, а также религиозных авторитетов; в хунзахских селах имеется множество мечетей, зияратов и других культовых сооружений, а также религиозные учебные заведения.

Несмотря на более чем пятидесятное исповедание ислама, а ранее и христианства, в культуре и быту хунзахцев сохранилось немало реликтов язычества, о чем свидетельствуют многие обычай и обряды, некоторые жанры фольклора, определенная лексика и фразеология, донесшие до нас образы целого ряда мифологических персонажей былого языческого пантеона и пандемониума. Об этих персонажах и пойдет речь ниже.

¹ Исламмагомедов А.И. Аварцы: Историко-этнографическое исследование XVIII - нач. XX в. Махачкала, 2002. С. 11.

² Исламмагомедов А.И. Аварцы // Энциклопедия культур народов Юга России: В 9-ти томах. Народы Юга России / Гл. ред.Ю.А. Жданов. Ростов - на - Дону, 2005. Т. 1. С. 33.

³ История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х томах. М.: Наука, 2004. Т. 1. С. 157.

⁴ Там же. С. 162-163.

⁵ Исламмагомедов А.И. Аварцы: Историко-этнографическое исследование. С. 12.

⁶ Бейлис В.М. Из истории Дагестана VI-XI вв. // Исторические запис-

- ки. М., 1963. Т. 3. С. 258; Атаев М.М. Авария в X-XV вв. Махачкала, 1995. С. 75-76.
- ⁷ Гаджиев В.Г. Сочинение И. Гербера “Описание стран и народов между Астраханью и рекою Курою находящихся” как исторический источник по истории народов Кавказа. М., 1979. С. 259.
- ⁸ Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X-XI вв. М., 1963. С. 203-204.
- ⁹ Бейлис В.М. Указ. соч. С. 254.
- ¹⁰ История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. I. С. 196.
- ¹¹ Минорский В.Ф. Указ. соч. С. 203-204.
- ¹² Айтберов Т.М. Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990. С. 45.
- ¹³ Исламмагомедов А.И. Аварцы // Народы Дагестана / Отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М.: Наука, 2002. С. 118.
- ¹⁴ Минорский В.Ф. Указ. соч. С. 46, 57, 77, 204.
- ¹⁵ Бейлис В.М. Указ. соч. С. 265.
- ¹⁶ История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. I. С. 197.
- ¹⁷ Тахнаева П.И. Христианская культура средневековой Аварии в контексте реконструкции политической истории (VII-XVI вв.). Махачкала, 2004. С. 39.
- ¹⁸ Мухаммадрафи. Тарих Дагестан / Введение, перевод, комментарии А.Р. Шихсаидова // Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М. Дагестанские исторические сочинения. М.: Наука, 1993. С. 97-99.
- ¹⁹ Там же. С. 107.
- ²⁰ Алиханов М. В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев / Сост. и авт. comment. Р.Н. Иванов. Махачкала, 2005. С. 238-239.
- ²¹ Атаев Б.М. Аварцы: История. Язык. Письменность. Махачкала, 1996. С. 33.
- ²² Атаев М.М. Указ. соч. С. 154-155.
- ²³ Айтберов Т.М. Указ. соч. С. 68.
- ²⁴ Атаев М.М. Указ. соч. С. 155.
- ²⁵ Шихсаидов А.Р. “Завещание Андуник-нуцала” (К вопросу об изучении) // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 1998. №1. С. 91-92.
- ²⁶ Там же. С. 93.

- ²⁷ Магомедов Р.М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII - начале XIX века. Махачкала, 1957. С. 86.
- ²⁸ Кушева Е.Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. М., 1963. С. 42-56.
- ²⁹ Алиев Б.Г., Умаханов М.-С.К. Дагестан в XV-XVI вв. (Вопросы исторической географии). Махачкала, 2004. С. 92.
- ³⁰ Омаров А.С., Маршаев Р.Г. Об одном памятнике по истории Аварии // Учен. зап. Института ИЯЛ Даг. ФАН СССР, Махачкала, 1958. Т. 5. С. 132-133.
- ³¹ Хашаев Х.-М. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961. С. 143.
- ³² История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988. Т. 1. С. 294.
- ³³ Хашаев Х.-М. Указ. соч. С. 133-134.
- ³⁴ Там же. С. 139-141.
- ³⁵ Исламмагомедов А.И. Аварцы // Народы Дагестана. С. 124-125.
- ³⁶ Там же. С. 125.
- ³⁷ Исламмагомедов А.И. Аварцы: Историко-этнографическое исследование. С. 51.
- ³⁸ История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 456.
- ³⁹ Там же. С. 469.
- ⁴⁰ Там же. С. 474.
- ⁴¹ Омаров А.И. Политика России на Северо-Восточном Кавказе в XIX - начале XX в. Махачкала, 2004. С. 121-122.
- ⁴² Исламмагомедов А.И. Аварцы: Историко-этнографическое исследование. С. 52.
- ⁴³ См.: Фадеев Р.А. Шестьдесят лет Кавказской войны. Тифлис, 1860; Акты, собранные Кавказской археографической комиссией / Под ред. А. Берже. Тифлис, 1866-1904. Т. I-XII; Бушуев С.К. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. М.; Л., 1939; Магомедов Р.М. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. Махачкала, 1939; Материалы по истории Дагестана и Чечни. 1801-1839. Махачкала, 1940. Т. III. Ч. I; О движении горцев под руководством Шамиля: Материалы сессии Даг. филиала АН СССР 4-7 октября 1956 г. Махачкала, 1957; Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20-50-х гг. XIX в. Сб. документов. Махачкала, 1959; Руновский А. Записки о Шамиле.

Махачкала, 1989; Мухаммед-Тахир аль-Карахи. Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах. Махачкала, 1990; Народно-освободительное движение горцев 20-50-х гг. XIX в.: Материалы Всесоюз. научн. конф. 20-22 июня 1989 г. Махачкала, 1994; Тахнаева П.И. Чох в блистательную эпоху Шамиля 1840-1850 гг. Махачкала, 1997; Гаммер М. Шамиль: Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. М., 1998; Покровский Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля. М., 2000; Гасаналиев М. Первая Кавказская война 1817-1864 гг. В 2-х книгах. Кн. 1: Сатрап. Махачкала, 2001; Кн. 2: Газават. Махачкала, 2003; Шигабудинов Д.М. Россия и народы Северо-Восточного Кавказа в 20-50 гг. XIX в. Махачкала, 2004; Народно-освободительная борьба Дагестана и Чечни под руководством имама Шамиля: Сборник документов / Сост. В.Г. Гаджиев, Ю.У. Дадаев, Х.Х. Рамазанов. М., 2005 и др.

⁴⁴ История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. С. 534-537.

⁴⁵ Памятная книжка Дагестанской области / Сост. Е.И. Козубский. Темир-Хан-Шура, 1895. С. 165.

⁴⁶ Районированный Дагестан (административно-хозяйственное деление ДССР по новому районированию 1929 г.). Махачкала, 1930. С. 52.

⁴⁷ Основные итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. в Республике Дагестан. Махачкала, 2004. С. 4.

⁴⁸ См.: Чикобава А.С. Грузино-аварская надпись XIV в. из Дагестана // Сообщения Грузинского филиала АН СССР. Тбилиси, 1940. №4. С. 325; Гудава Т.Е. Две надписи (грузинская и грузино-аварская) из Дагестана // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 30. С. 185-193; Дебиров П.М. Резные камни Аварии (Досоветский период). 1958 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 75. Л. 35-47; Атаев Д.М. Христианские древности Аварии // Учен. записки ИИЯЛ Дагфилиала АН СССР. Махачкала, 1958. Т. 4. С. 161-182; он же. Каменные кресты из окрестностей Хунзаха // МАД. Махачкала, 1959. Вып. 1. С. 182-185; он же. Галлинский могильник - памятник средневековой Аварии (Серира) // Учен. записки ИИЯЛ Дагфилиала АН СССР. Махачкала, 1959. Т. 6. С. 177-200; он же. Археологические исследования у Главного Кавказского хребта // Там же. Махачкала, 1960. Т. 7. С. 185-204; он же. Основные итоги историко-

- археологического изучения средневековой Аварии // Там же. Махачкала, 1963. Т. 11. С. 186-199; он же. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. Махачкала, 1963. С. 196-214; Атаев Д.М., Марковин В.И. Петрографика горной Аварии // Учен. записки ИИЯЛ Дагфилиала АН СССР. Махачкала, 1965. Т.14. С. 342-371; Атаев Д.М. Культура народов Дагестана в V-XV вв. // История Дагестана. М., 1967. Т. 1. С. 215-231; Шихсаидов А.Р. О проникновении христианства и ислама в Дагестан // Учен. записки ИИЯЛ Дагфилиала АН СССР. Махачкала, 1957. Т. 3. С. 54-77; Атаев М.М. Авария в X-XV вв. С. 120-123; Гасанов М.Р. О распространении христианской религии в Дагестане // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 2000. №4. С. 72-77; Христианские памятники в Дагестане / Отв. ред. Д.М. Магомедов, сост. М.М. Атаев. Махачкала, 2001; Кудрявцев А.А. Дербент как раннехристианский центр Кавказа // XXIV Крупновские чтения. М., 2004. С. 109; Тахнаева П.И. Христианская культура средневековой Аварии в контексте реконструкции политической истории (VII-XVI вв.). Махачкала, 2004.
- ⁴⁹ Атаев Д.М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. С. 209.
- ⁵⁰ О нем см.: Шигабудинов М.Ш. Аул Обода. Махачкала, 1999. С. 128-129.
- ⁵¹ Абакаров А.И., Давудов О.М. Археологическая карта Дагестана. М.: Наука, 1993. С. 167-171.
- ⁵² Дебиров П.М. Указ. соч. Л. 37-47.
- ⁵³ Атаев Д.М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье. С. 210-211.
- ⁵⁴ Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII-XV вв.). Махачкала, 1969. С. 205.
- ⁵⁵ Там же. С. 206.
- ⁵⁶ Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 196-197.
- ⁵⁷ Магомедов Р.М. По аулам Дагестана. Махачкала, 1977. Вып. 1. С. 78.
- ⁵⁸ Там же. С. 85.
- ⁵⁹ См.: Алиев Б.Г. Борьба народов Дагестана против иноземных завоевателей (Источники, предания, легенды, героико-исторические песни). Махачкала, 2002. С. 54-106.
- ⁶⁰ Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Вост. лит. РАН, 2001. С. 29.
- ⁶¹ Там же. С. 4.

- ⁶² Исламмагомедов А.И. Аварцы // Народы Дагестана. С. 118.
- ⁶³ Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001. С. 9.
- ⁶⁴ Алиев Б.Г., Умаханов М.-С.К. Указ.соч. С. 74.
- ⁶⁵ Айтберов Т.М. Указ. соч. С. 7.
- ⁶⁶ Алиханов М. Указ. соч. С. 148.
- ⁶⁷ Бобровников В.О., Сефербеков Р.И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Вост. лит. РАН, 2003. С. 161.
- ⁶⁸ Шихсаидов А.Р. Ислам и становление дагестанской исторической традиции // Ислам и исламская культура в Дагестане. С. 33.
- ⁶⁹ Шихсаидов А.Р., Омаров Х.А. Каталог арабских рукописей (Коллекция М.-С. Саидова). Махачкала, 2005. С. 24, 31, 36, 56, 70, 71, 101, 103, 105, 106, 107, 110, 114, 147, 153, 154, 155, 166, 167, 168, 186, 198.
- ⁷⁰ Там же. С. 4-5.
- ⁷¹ Там же. С. 6-7.
- ⁷² Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х. Указ. соч. С. 4.
- ⁷³ Там же. С. 39-40.
- ⁷⁴ Там же. С. 45.
- ⁷⁵ Там же. С. 59.
- ⁷⁶ Там же. С. 72, 75.
- ⁷⁷ О нем также см.: Шигабудинов М.Ш. Указ. соч. С. 132-135; Айтберов Т.М. Шабан-кади из селения Обода. Махачкала, 2006.
- ⁷⁸ Абдурахман из Газикумуха: Книга воспоминаний / Пер. с араб. М.-С. Саидова. Ред. пер., подг. факсимильного изд., comment., узатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова. Предисл. А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 1997. С. 213-214.
- ⁷⁹ Там же. С. 79-83.
- ⁸⁰ Там же. С. 87.
- ⁸¹ Там же. С. 95.



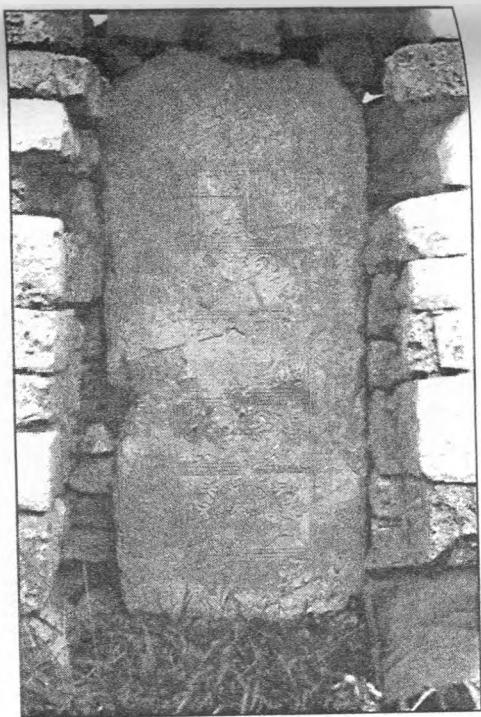
Сел. Хунзах. Надмогильный памятник 1311г.х. / 1882 г.
Фото П.М. Дебирова. 1958 г



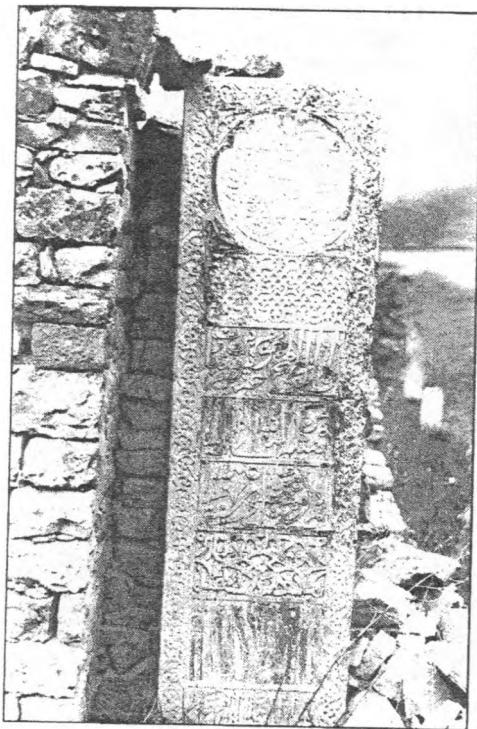
Сел. Хунзах. Надмогильный памятник 1324 г.х. / 1896 г.
Фото П.М. Дебирова. 1958 г



Сел. Хунзах. Надмогильный памятник 1298 г.х. / 1881 г.
Фото П.М. Дебирова. 1958 г.



Сел. Хунзах.
Надмогильный памятник сер. XIX в.
Фото П.М. Дебирова. 1958 г.



Сел. Ках. Надмогильный
памятник 2-ой пол. XIX в.
Фото П.М. Дебирова 1958 г.



Сел. Ках. Надмогильный
памятник. 1285 г.х. / 1868 г.
Фото П.М. Дебирова 1958 г.



Сел. Ках. Надмогильный памятник XIX в. Фото П.М. Дебирова. 1958 г.



Сел. Цада. Надмогильный
памятник 1349 г.х. / 1930 г.
Фото П.М. Дебирова 1958 г.



Сел. Амуши. Надмогильный
памятник 1346 г.х. / 1927 г.
Фото П.М. Дебирова 1958 г.



Сел. Гоцатль. Надмогильный
памятник 1-ой пол. XIX в.
Фото П.М. Дебирова 1958 г.



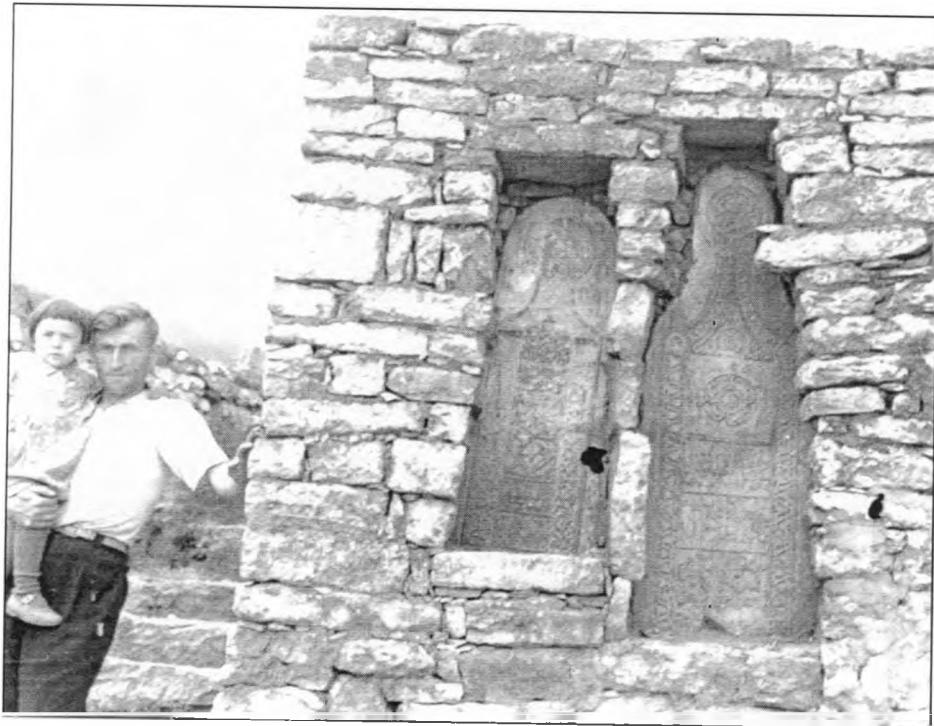
Сел. Арадерих.
Надмогильное сооружение XIX в.
Фото П.М. Дебирова. 1958 г.



Сел. Хини. Надмогильный памятник 1330 г.х. / 1912 г.
Фото П.М. Дебирова. 1958 г.



Сел. В. Арадерих. Надмогильный памятник XVIII– первой пол. XIX в.
Фото П.М. Дебирова. 1958 г.



Сел. Тануси. Надмогильные памятники с «футлярообразными сооружениями» 2-ой пол. XIX в. Фото П.М. Дебирова. 1958 г.

Мифологические персонажи традиционных верований

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ СОЛНЦА И ЛУНЫ

Наиболее древними богами у аварцев и других народов Дагестана, как и у многих народов мира¹, были олицетворяемые небесные светила – солнце («бакъ») и луна («моцI»). В основе олицетворения небесных светил и атмосферных явлений лежит культивирование природы, т.е. восприятие природы как живого организма, который не только живет самостоятельной жизнью (аниматизм), но также одушевлен и наполнен различными духами (анимизм)².

У хунзахцев сохранились клятвы солнцем, луной, а также звездами, небом, землей, что несомненно является отголоском язычества, так как в соответствии с канонами ислама, клясться можно только именем Аллаха: «Клянусь солнцем (луной, небом)!» («Бакъал (моцал, зобал) xлаги!») (повсеместно), «Клянусь этим солнцем (луной, небом)!» («Гъадаб бакъал (моцал, зобал) xлаги!») (сс. Хунзах, Геничутль), «Аллаха солнцем (луной, небом) клянусь!» («Аллагъасул бакъал (моцал, зобал) xлаги!») (сс. Гонох, Гозолоколо), «Солнцем-луной клянусь!» («Бакъ-моцI xлаги!») (с. Тануси), «Клянусь звездой!» («Цваялдалъун гъедула!») (с. Гортколо), «Клянусь семью небесами!» («Анкъго зобал xлаги!») (с. Тануси), «Клянусь небом, которое над нами!» («Тладебитарааб зобал xлаги!») (с. Гозолоколо), «Клянусь землей!» («Ракъал xлаги!») (с. Гортколо), «Клянусь этой землей!» («Гъадаб ракъал xлаги!») (с. Хунзах).

Некоторые проклятия также связаны с солнцем и луной: «Чтоб не увидел солнце, луну!» (желают лгуну) («Бакъ-моцI бихъугеги!»), «Чтоб тебя не коснулись лучи солнца!» («Бакъул канльи чивагеги!») (с. Тануси).

Красивых девушек сравнивали с солнцем, луной, звездами и небом: «Солнце-луна подобная девушка!» («Бакъ-моцI

Гадинай яс») (с. Обода), «Как солнце красивая», «Луноликая» («Бакъ Ган берцинай», «Шагъри моц Гадай») (с. Гортколо), «Подобная слившимся солнцу и луне девушка» («Бакъ-моц данделъарай Гадинай яс») (с. Геничутль), «Небу, звезде подобная девушка» («Зоб, ціва Гадинай яс») (с. Харахи).

В соответствии с космогоническими представлениями хунзахцев, солнце первично, а луна вторична, солнце ярче, оно затмевает луну. Солнце совершает полный круг и после захода, под землей. Солнце будто бы говорит: «Попробуйте-ка посмотреть на меня», а луна говорит: «Пусть мною любуются дети Адама». Пятна на луне от того, что в полнолуние, чтобы не слазили, ее ударили куском перепачканной овчины, которой белят стены (с. Гортколо).

Пол солнца и луны определялся в опосредованной форме в примете: «Если беременной во сне приснится солнце, то рождается девочка, а если луна – мальчик» (с. Гортколо). Стрелять в небо, солнце, луну грех. Разрешается стрелять в небо при рождении сына и при пожаре для оповещения сельчан (с. Харахи).

Если при ярком солнце вдруг шел дождь (повсеместно) и появилась радуга (с. Гонох) говорили: «Лис женится» («Царай Чужу ячуней йиго» – букв. «Лису жену везут»). В с. Харахи по этому поводу даже сложили стихи:

<i>БухIун щвараб бакъалда, Царай чIужу ячуне! Къурди, кечIалда рукIана.</i>	<i>В полуденную жару, Лису жену привезли! И мы там пели и танцевали.</i>
---	--

При совершении неожиданно доброго поступка человеком, от которого его не ожидали, говорили: «Поставьте отметину там, куда не доходят лучи солнца!» («Бакъ щулареб бакъалда хуч хъвай!»).

Очень красочно хунзахцы отмечали день весеннего равноденствия, к которому приурочен праздник первой борозды «Оц бай», и день зимнего солнцестояния, в который отмечали «приход зимы» («Хасел чей») (с. Батлаич).

В с. Обода последний праздник называли «Хасел чүн сордо» («Ночь зимнего солнцестояния»). В день праздника на возвышенностих в окрестностях села вечером дети разводили костры («хасел чүн сордояльул щабай» – «огонь ночи зимнего солнца»). Группа подростков – ряженых, одетых в лохматые папахи и шубы, вывернутые мехом наружу, с выпачканными сажей лицами, ходили по дворам и собирали продукты (сушеное мясо, колбасу), которые затем коллективно поедали (с. Гонох). Считали, что в ночь праздника надо было обязательно съесть 9 продуктов, «чтобы весь год был сытым». Хозяйки готовили угощение для домашних и гостей, которое состояло из разнообразных видов хинкала: «гIатIал хинкIал» (хинкал из смеси кукурузной, ячменной и бобовой муки), «щоросорольиль хинкIал» (кукурузный хинкал), «рольул хинкIал» (хинкал из пшеничной муки) с вареным сушеным мясом, колбасой и курдюком.

Так же богат обрядами и символикой связанный с солнечным календарем праздник первой борозды «Оц бай» – «ежегодная обрядовая инсценировка перехода человечества от мотыжного земледелия к плужному»³.

Как отмечал известный кавказовед Г.Ф. Чурсин, в Дагестане праздник начала полевых работ или первой борозды, «помимо, с очень давнего времени является важнейшим из годовых народных праздников»⁴.

На наш взгляд, зарождение праздника, по всей вероятности, относится к эпохе бронзы (III-II тыс. до н.э.)⁵, представлявшей «собой важнейший этап этногенеза народов Дагестана, когда происходил активный процесс формирования современных народов Дагестана»⁶, и знаменующей дальнейший прогресс земледельческо-скотоводческого хозяйства, выразившийся в появлении упряжного пахотного орудия – плуга»⁷.

Праздник первой борозды у аварцев⁸ и других народов Дагестана⁹ достаточно хорошо описан в литературе и нет необходимости подробно останавливаться на нем. Тем не менее, приведем небольшое описание его у андалальцев с. Чох, данное в 80-х годах XIX века О. Карапаиловым. «С возвышенного мес-

та кричит чавуш, т.е. полицейский, он объявляет, чтобы никто завтра не ходил на работу, чтобы все собрались на равнине, где происходят игры и запряжка быков в плуг. В самый день праздника по улицам толпится народ, молодые люди едут на конях, которых готовили целый год для скачки, идут также молодые люди для беганья взапуски. Старики и женщины поднимаются на крыши, чтобы смотреть на игры. Вот мулла запряг быков в плуг, надел шубу на выворот, рассыпал на землю несколько семян разного сорта. Потом мулла провел плугом несколько борозд; жители стали брать взрытую землю и бросать ее в муллу. После этого один из богатых людей, взяв в руки бублик, отходит с ним на четверть версты. Мулла и кади становятся рядом и, по команде – раз, два, три! – бегут, чтобы завладеть бубликом. Весь народ смеется, глядя на беганье старииков; младший нарочно отстает, чтобы бублик достался старшему. Старик разламывает бублик и раздает мальчикам. Далее бегут взапуски 20 мальчиков для получения другого бублика, потом взрослые, наконец, начинается скачка на лошадях для овладения четвертым бубликом. На лошадей для легкости сажают мальчиков; народ на это смотрит с большим любопытством; хозяева лошадей ждут победы. Вот одна лошадь одержала победу: верховой схватил у муллы бублик и надел на шею лошади. Все сбежались, сняли с себя кинжалы и повесили на победителя. Женщины, которые смотрели с крыши, пошли на встречу с кусками дорогой материи и украсили ими лошадь и мальчика, сидевшего верхом. Когда лошадь подошла к воротам хозяина, то родственник его бросил в мальчика конфет и орехов, а другие мальчики ловили. Сидевший на лошади снял с себя кинжалы и повесил их на гвоздь, вбитый в стену; то же сделал и с лоскутами. Хозяин лошади подарил мальчику кинжал под серебром и обещал одеть его в суконную одежду. Так делается во всей Аварии, но в прежние времена происходило это торжественнее: происходила борьба, бросание камней и т.д. Это совершается для того, чтобы был урожай; в то время, когда сыплют на муллу землю, говорят: «Дай бог пшеницу, как сыплется земля»¹⁰.

Так или приблизительно так проходил праздник первой борозды и у хунзахцев с тем лишь дополнением, что пахаря («векъарухъан») и быков забрасывали не только комьями земли, а также сладостями и орехами (символы плодородия). Рога быков, посредством которых производили вспашку, обвязывали зелеными лентами. На праздник готовили ритуальное блюдо «мугъ» – варево из смеси злаковых и бобовых культур, также символизирующее плодородие. У хунзахцев, помимо традиционных скачек и бега устраивались и другие соревнования – борьба, метание камня, прыжки с места, а также травля собак, петушиные бои. Победителей соревнований помимо всего прочего награждали и хлебом-баранкой «гор», начиненного запечеными в нем яйцами и грецкими орехами. На шею лошади, первой пришедшей к финишу во время скачек, повязывали шаль, отрез материи (с. Обода).

Таким образом, исходя из представленных данных лексики и фразеологии, космогонических верований, календарных праздников и обрядов, можно с уверенностью говорить о культурах солнца и луны у хунзахцев в прошлом. С ними тесно связаны обожествление и олицетворение этих небесных светил. Персонифицировали солнце и луну и другие народы Дагестана¹¹ и мира¹².

¹ Тайлов Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 131-132.

² Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С.7.

³ Агаларов М.А. О происхождении календарного праздника «выхода плуга» // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1978-1979 гг. Махачкала, 1980. С. 27-28; он же. Переход к пашенному земледелию в символике праздника первой борозды // Краткое содержание среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1983. С. 18-19.

⁴ Чурсин Г.Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927. Т.5. С. 44.

⁵ Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-щудахарцев

селения Куппа. Махачкала, 1998. С. 6.

⁶ Гаджиев М.Г. О демографических и этногенетических процессах в Дагестане в первобытную эпоху // Алародии (этногенетические исследования). Махачкала, 1995. С. 25.

⁷ Османов М.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) Дагестана. Махачкала, 1996. С. 70.

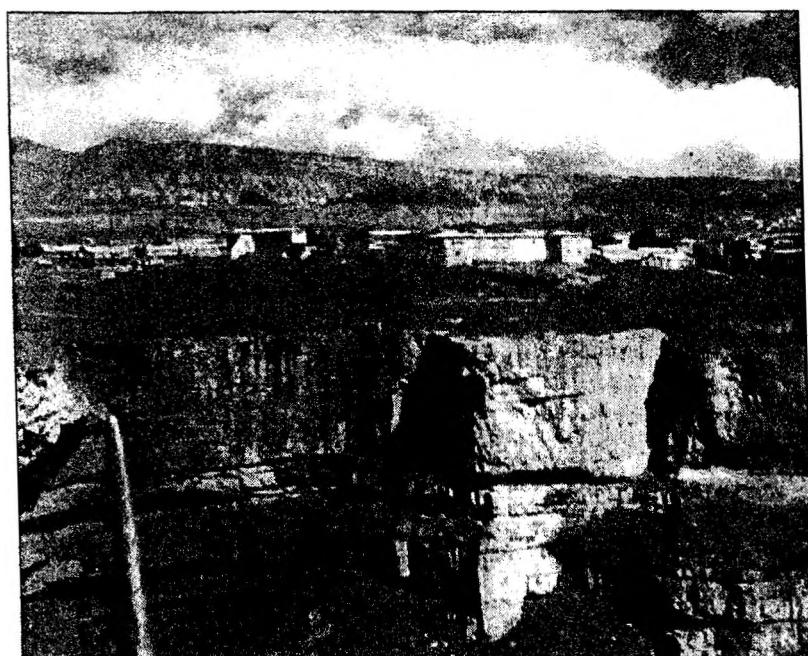
⁸ Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995. С. 65-70; Исламмагомедов А.И. Аварцы: Историко-этнографическое исследование XVIII – нач. XX в. Махачкала, 2002. С. 81-86.

⁹ См.: Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX – нач. XX в. Л., 1988. С. 18,43.

¹⁰ Каранаилов О. Аул Чох // СМОМПК. Тифлис, 1884. Вып. 4. С. 9-10.

¹¹ См.: Халидова М. Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 21.

¹² См.: Тайлор Э.Б. Указ. соч. С. 131-132.



Вид на с. Арани.

(Фото из «Эхо Кавказа». М., 1997. №1. С.13).

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ РАДУГИ

Видное место в космогонических представлениях хунзахцев занимало персонифицируемое атмосферное явление радуга («Нур»). Так же радуга называлась у койсубулинцев. У гидатлинцев она называлась Нуралъул хЛуби («Радужный столб»). У андалальцев сс. Чох, Ругуджа, Согратль радуга называлась так же как и у гидатлинцев, в с. Шулани – Бичасул бул' («Круг (бога) Бечеда»), в с. Бацада – ЧорбутI («Лук»), в с. Кудали – БулчIор («Половник-стрела»).

Существовало представление, что под концами радуги находятся золотые ножницы (повсеместно), золотой топор (с. Геничутль), клад (с. Гортколо).

Взрослые при появлении радуги отправляли к ней девочек искать золотые ножницы (сс. Гортколо, Харахи), что опосредованно определяет пол этого персонифицируемого атмосферного явления. Правда в это определение пола не совсем вписывается представление жителей с. Геничутль о том, что будто бы под концами радуги находится золотой топор (мужской атрибут).

Дети при появлении радуги выбирали цвета:

Дие гIурчинаб къер (алжанальул къер)!

Дие хъахIилаб къер (зобал къер)!

Дие баgIараб къер (жусжахIальул, Илбисальул къер)!

Мне зеленый цвет (цвет рая)!

А мне – голубой цвет (цвет неба)!

Тебе – красный цвет (цвет ада, дьявола)!

Дети старались выбрать зеленый или голубой цвет. Красный цвет никто не хотел выбирать.

С радугой были связаны определенные верования, а также метеорологические и аграрные приметы. Так, если кто-то неожиданно увидел радугу, надо было произнести: «К доб-

ру!» («Лъикъалъе батаги!») (с. Тануси). Верили, что если в момент появления радуги загадать желание, оно исполнится (с. Гозолоколо). Повсеместно считали, что если в момент смерти какого-нибудь человека моросит мелкий дождь («земля и небо плачут», «это слезы ангелов»), и на небе появились солнце и радуга, значит этот человек при жизни был безгрешен и после смерти попадет в рай (сс. Обода, Гонех, Гозолоколо, Тануси). Полагали также, что если радуга раскинется над чьим-либо домом, то с его обитателей смоются грехи (с. Гозолоколо).

Некоторые приметы были связаны с цветами радуги. Так, если в радуге преобладал красный цвет, значит лето будет засушливым, если голубой – будут обильные дожди, зеленый – ждите хороший урожай (сс. Цада, Гортколо).

Интересно отметить, что в с. Гортколо радугу наряду с общепотребимым наименованием называли также «Царай ч'ужу ячуне йиго» (букв.: «Лису жену везут», в смысле – «Лис женится»). Схожее название бытовало и у андалальцев с. Бацада – «Гланкъе бахларай ячанай юго» (букв.: «Зайцу жену везут», в смысле – «Заяц женится»). Персонифицировали радугу и другие аварцы – например, генухцы¹, а также даргинцы², лезгины³, табасаранцы⁴, кумыки⁵, вайнахи⁶, абхазы⁷, осетины⁸, русские⁹ и др.

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

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

³ См.: Бадалов Ф.А. Язычество лезгин. Дербент, 2000. С. 122.

⁴ См.: Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000. С. 8.

⁵ См.: Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961. С. 329.

⁶ См.: Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. В 2-х томах. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 35.

⁷ См.: Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. Тифлис, 1892. С. 42.

⁸ См.: Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 81.

⁹ См.: Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 304-313.

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ ВЕТРА

Персонифицировали в образе «Матери ветров» («Гьорол эбел») хунзахцы и ветер. Под влиянием мусульманской религии хозяином ветров признавался Исрапил-малаик (с. Хунзах). Это влияние ислама на языческие представления о ветре наиболее наглядно просматриваются в связи с кораническими сюжетами о самудилах (самудяне в мусульманской мифологии один из «коренных», исчезнувших народов Аравии, которые не оценили милость к ним Аллаха и были за свои прегрешения уничтожены)¹. Так, бытует вера, что на стыке весны и лета целую неделю дует ветер «самудилал», который разделяет весну и лето (с. Хунзах). Эта информация подтверждается сведениями М.Р. Халидовой: «По верованию народа, за семь дней до прихода весны (в конце марта) дуют сильные ветры («самудилазул гъури» – «ветры самудилов»). Согласно легендам, у самудилов была мать, которую в с. Ботлих называют Ади, а в селении Хунзах – Бардул Азизат. Единый бог мусульман Аллах подверг мать самудилов, непокорную язычнице Бардул Азизат, самому жестокому наказанию: приковал ее к громадному железному столбу, возвышавшемуся на краю скалы. Высушенная ветрами и солнцем, она должна висеть на столбе до страшного суда»².

Возвращаясь к образу «Матери ветров», следует отметить, что в с. Тануси «Гьорол эбел» называли смерч, вихрь. В с. Харахи считали, что как раз таки внутри вихря и находится «Гьорол эбел» – женщина с длинными распущенными волосами, которая старается оседлать «ветряного коня» («гъорол чу») и подняться на нем вверх, к небу. Впрочем, в с. Гортколо при смерче, вихре говорили: «Это дракон выходит из земли и устремляется к небу» («Аздагъо бахъун уна зобалазде»). Персонифицировали ветер в образе дракона Сазаган и ногайцы³.

Таким образом, как это видно из приведенного материала, хунзахцы персонифицировали ветер в зооморфной («ветряной

конь», дракон) и антропоморфной (женщина с длинными распущенными волосами) ипостасях, что имеет аналогии у других дагестанцев. Так, понятие «ветряной конь» имеется у гидатлинцев и андалальцев. Гидатлинцы запугивали детей следующими словами: «Придет ветряная лошадь тебя похитить». Интересно отметить, что лакцы называли ветер «боевым конем «Матери ветров» Чассажи»⁴. Андалальцы сс. Бацада и Шулани персонифицировали ветер в образе «Дочерей ветра» – красивых девушек с длинными распущенными волосами.

Змей, дракон, «как медиатор космического масштаба»⁵, по мнению В.Я. Проппа, «появляется приблизительно одновременно с антропоморфными богами»⁶. Это мнение, высказанное им «в виде тенденции, а не абсолютно точного закона», несколько расходится с мнениями других исследователей, утверждающих, что наиболее ранней формой божества было животное-бог, который с течением времени очеловечивается⁷, и что в образах богов часто явственно проступают былые тотемические черты⁸.

Анализ персонификаций ветра у хунзахцев можно завершить тезисом Л.Я. Штернберга о том, что «в основе воззрений первобытного человека на природу лежит твердое убеждение, что все объекты внешней природы – настоящие живые существа»⁹.

Продолжая тему представлений хунзахцев о ветре, следует отметить, что у них, как и у гидатлинцев, существовали представления о «ветряном рте» («гъорол қал») и «ветряном окне» («гъорол гордо»). Во время сильного ветра говорили: «Вот бы закрыть «ветряное окно»» (сс. Гонох, Харахи). Детям в шутку говорили: «Иди закрой «ветряное окно» (с. Гортколо), «ветряной рот»» (с. Харахи).

При сильном ветре их запугивали: «Мать ветров» идет! «Мать ветров» заберет тебя!» («Гъорол эбел ячуней йиго! Хъамун уна мунго Гъорол эбелаль!»). В с. Гортколо детям говорили: «Бегите домой, «Мать ветров» злится!» При сильном ветре пожилые женщины приговаривали: «К добру! К радости!» («Лъикъалье батаги! Рохалий батаги!»). Они читали мо-

литву («дугла») и обращались к Аллаху со следующими словами: «Спаси нас от бедствий ветра!» («Гъорол балагъалдаса цунаги!») (с. Батлаич), «Пусть убережет от больших бед!» («Къудиял балагъал нахъ чъвараб батаги!») (с. Гортколо), «Ветру, который подчиняется твоей воле, дай терпения, Аллах!» («Дур гъурман ккураб гъорое сабру къе, Аллагы!») (с. Гонох), «Дай, Аллах, чтобы после этого ветра ничего плохого не было! Не злись на нас, Аллах!» («Я, Аллагы, гъаб балагъалда хадуб цогиги бачунгеги! Нижетла дур щим бахъунгеги, Аллагы!») (с. Хунзах).

Несмотря на ущерб, наносимый сильным ветром, его не ругали, а расценивали как божье предназначение («Аллагъасул хлукму»). Существовало представление, что сильный ветер уносит беды и несчастья (с. Харахи).

Лгунов (повсеместно), болтунов (сс. Хунзах, Харахи), хвастунов (с. Харахи), дающих пустые обещания (с. Гонох), а также озорных и шустрых детей (с. Харахи) хунзахцы называют «гъорол чу» («ветряная лошадь»). В с. Гонох, заслушав рассказы лгунов, люди обычно говорили: «Ну вот, оседлал «ветряную лошадь» и скоро с нее упадет».

Персонифицировали ветер и другие аварцы – гидатлинцы¹⁰, андалальцы¹¹, а также даргинцы¹², лакцы¹³, ногайцы¹⁴, вайнахи¹⁵, абхазы¹⁶, осетины¹⁷ и др.

¹ Пиотровский М.Б. Самуд // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С. 479.

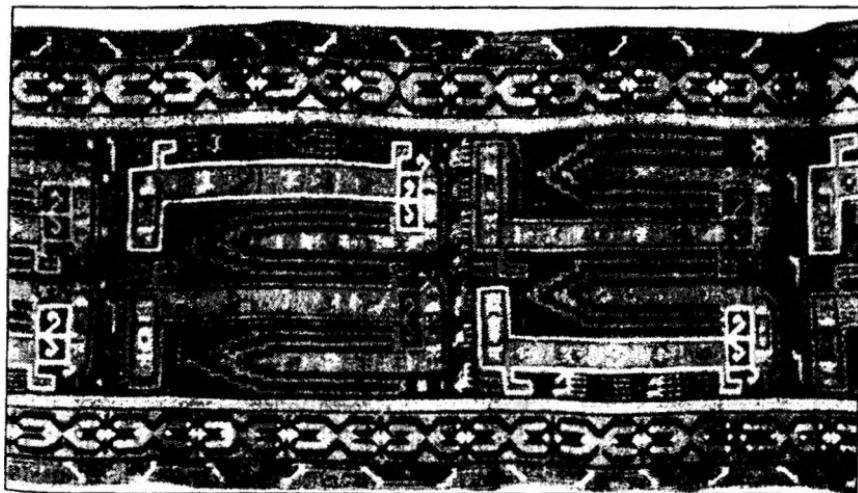
² Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 72.

³ См.: Керайтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. №2. С. 125.

⁴ Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 103.

⁵ Чеснов Я.В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культуры, обряды народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. С. 71.

- ⁶ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С.246.
- ⁷ Вундт В. Миф и религия. СПб., 1911. С.269.
- ⁸ Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966. С.446.
- ⁹ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С.7.
- ¹⁰ См.: Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлиев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №17. С. 70.
- ¹¹ См.: Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №19. С. 105.
- ¹² См.: Юсупов Х.А., Муталимов М.А. Харбукцы: История и культура. Махачкала, 1997. С. 228.
- ¹³ См.: Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. С. 80.
- ¹⁴ См.: Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана. С. 102-103.
- ¹⁵ См.: Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 43.
- ¹⁶ См.: Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. Тифлис, 1892. С.43.
- ¹⁷ См.: Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 58-59.



Безворсовый ковер «Давагин» из сел. Хунзах.
(Фото из «Народы Дагестана: Быт и ремесла. Каталог выставки». Махачкала, 2000. С.34)

ПЕРСОНИФИКАЦИЯ БОЖЕСТВА ДОЖДЯ

Персонификацией божества дождя являлся ряженый – «цадал хама» («дождевой ишак»), в роли которого в обряде вызывания дождя выступал мальчик (в с. Цада – сирота). Его раздевали, наряжали в копну из ветвей кустарника (в большинстве сел – «кымгапо» или «ити», в с. Обода – «цалач», в с. Тануси – «чвалха», в сс. Гозолоколо и Гортколо – «нануш», в с. Харахи – «беглер хер») в виде шалашика, а за пояс обвязывали веревкой. По мнению Д. Зеленина, исходным пунктом ритуального ряжения в древесные ветви является момент уподобления людей тотему¹. В сопровождении детей и подростков ряженого на веревке водили по дворам села, где его обливали водой, а сопровождающим давали по горсточке зерен пшеницы, ячменя, ржи, кукурузы, конских бобов, гороха, фасоли, чечевицы. При обходе дворов села дети напевали песенку следующего содержания:

<i>Баги, Бечед, чваахун ҹад.</i>	<i>Пусть, Бечед, льется дождь,</i>
<i>Чабхильян ици баккизеглан.</i>	<i>Пока родник из камня не забьет.</i>
<i>Чваахаги, Аллагъ, гонгал,</i>	<i>Да польется (дождь), Аллах,</i>
	<i>по водосточным трубам,</i>
<i>Гъалида мочо базеглан!</i>	<i>Пока не созреют стручки гороха!</i>

Интересно отметить, что в тексте песни имеется обращение и к языческому богу Бечеду, который, вероятно, ведал и погодой, и к мусульманскому богу Аллаху. В с. Харахи обряд вызывания дождя отличался некоторым своеобразием. Здесь было несколько ряженых. Между собой их связывали за пояс травяными жгутами. Процессия с ряжеными с утра до вечера ходила по дворам села (где с плоских крыш их обливали водой), а так-

же обходила вокруг села, кладбища. Сопровождавшие ряженых дети также пели песенку почти аналогичную уже приведенной по содержанию:

*Баги, Бечед, чвахун ҹад,
Чабхиԓан иң баккизе.
Чвахе, Аллагъ, гонгаль,
Харильған тегъ баккизе!*

*Пусть, Бечед, льется дождь,
Пока родник из камня не забыт.
Да польется (дождь), Аллах, по
водосточным трубам,
Пока не зацветет трава!*

В завершении обряда ряженые в сопровождении всех односельчан шли к священному месту «Къвеклада», расположенному в одном километре к северу от села. Там имелся родник «МахІцараб иң» («Вонючий родник»), водой которого обливали ряженых. Затем все направлялись к центру села, где находилось «Большое озеро» («Күдияб хөр»), в которое сталкивали ряженых. Проведя обряд «зикр», все расходились по домам.

В других хунзахских селах обряд вызывания дождя, центральным персонажем которого был «Җадал хәма», завершался тем, что из собранных зерновых и бобовых культур вблизи родника (с. Геничутль) или на перекрестке дорог (с. Батлаич) варили в большом котле варево «мутъ» (повсеместно) или кашу из кукурузной муки «Гәтәл карш» (с. Гозолоколо), которыми угощались участники обряда и все прохожие. Вечером взрослые проводили коллективное моление Аллаху с просьбой о ниспослании дождя («Җадал зикру»).

Описанный выше обряд с ряженым проводился в с. Тануси в 1980-х годах, в с. Хунзах, Гонех, Гозолоколо, Харахи – в 1990-х годах, в с. Батлаич – в 2000 г., а в с. Цада – проводят и в наши дни.

Интересно сравнить уже описанный нами обряд с тем, что описал уроженец Хунзаха, генерал Максуд Алиханов в 1896 г.: «Однажды в Хунзахе, когда уже стемнело, на площадке перед мечетью развели костер, и десятки мальчишек, рассевшись вокруг, запели хором «ла-иллаха иль-аллах», звонко раздавав-

шийся по аулу до самого рассвета. Спрашиваю о причине.

— У нас уже недели три не было дождя, — объяснили мне, — посевы начали сохнуть; боимся неурожая. В таких случаях, по адату, мальчики проводят ночи под открытым небом, варят у костра обязательно так называемый мух (нечто вроде каши из смеси немолотой кукурузы, пшена и гороха) и распевают «лайла». После рассвета они обходят, с тем же пением, сначала аул, а затем всю площадь посевов. Это, по мнению алимов, — одно из лучших средств для вызова дождя.

Наутро, заголосив пуще прежнего, процесия мальчиков действительно двинулась по аулу и стала заходить во все его дворы. Оригинальность этого шествия составляла движущаяся среди толпы как бы вязанка свежего и мокрого сена: то был мальчик, окутанный совсем, с головы и до самых ступней, в оболочку из травы и зеленых ветвей и, таким образом, изображавший собою растительное царство, томимое жаждой. Горцы утоляли эту жажду весьма курьезно: в каждом дворе на голову мальчика наливали по кувшину воды, а его спутникам выносили что-нибудь съестное.

Одновременно с этой процессией обходила поля и другая, столь же многочисленная и с тем же пением, но состоявшая уже из взрослых, бородатых и даже седобородых «детей», которые вместо измокшего олицетворения местной флоры, вели на веревке откормленного черного барана. Этот новый курьез мне объяснили в таких выражениях:

— Они ограждают посевы от градобития. У нас существует поверье, что град — есть дело сатаны, и что иногда он посыпает это несчастье как глумление над мольбами людей, обращенными к Аллаху за дождем. Сатана, по тому же поверью, ест мясо только черного барана. И вот, чтобы задобрить его, принято обходить посевы с любимым его животным, которое затем приносится, там же в поле, в жертву искусителю, но съедается участниками процессии. Кости этого барана зарываются на месте закалывания, и здесь ставят знак из ветвей. У нас верят, что на костях этих немедленно вырастет новое мясо, которое съест уже дьявол, и что, удовлетворенный таким способом, он пере-

менит свое намерение относительно града.

Несколько суток подряд мальчики аула надрывали свои горла, а их отцы, сверх того, съедали ежедневно по черному барану, не умилостивился, видимо, только сатана, а дождя как не бывало. Тогда удрученное население прибегло к последнему средству. Огромная масса народа, с казием во главе и со всеми хаджиями в белых чалмах и ярких халатах, громко распевая тот же «ла-иллаха иль-аллах», торжественно выступила из главной мечети, неся впереди доспехи местного святого, шейха-Абумуслима, – полуистлевший, VIII века халат, исписанный всеми стихами Корана, и священный меч его. Шествие замыкала толпа женщин. Направившись на кладбище, те и другие уселись здесь двумя отдельными группами и выслушали длинное поучение казия об обязанностях добрых мусульман. Затем, женщины вернулись в аул, а мужчины до позднего вечера обходили поля с громким пением. Эти процесии также повторялись в течение доброй недели, но бесплодно, хотя хитрый казий, чтобы не уронить своего престижа, предпринимал их, как видно было, соображаясь с состоянием погоды, то есть когда более или менее облачное небо позволяло надеяться, что молитва будет услышана. Но засуха не могла длится вечно, и дело кончилось, конечно тем, что в один прекрасный день свинцовые тучи заволокли небо, загрохотал гром и желанный дождь полил как из ведра. Хунзахцы просияли, точно гора свалилась с их плеч»².

Как это видно из приведенного текста, за прошедшие более чем 100 лет обряд вызывания дождя, как и обряд по предотвращению града, который будет описан нами ниже, практически не изменились.

Для вызывания дождя хунзахцы прибегали и к другим обрядам. В некоторых селениях (Гонех, Гортколо, Харахи и др.) со всех дворов собирали по кувшину молока, которое сливали в один большой котел. Добавив в молоко закваску («биту»), получали кефир. Его раздавали как «садакъя» всем жителям села (в с. Гортколо – только детям и старикам, а в с. Харахи – только семьям, у которых не было в хозяйстве коров). После того

как кефир был съеден, читали молитву («дугла») и проводили «цадал зикру». Вероятно, в сознании хунзахцев молоко (кефир) каким-то образом ассоциировалось с небесной влагой. Интересно отметить, что табасаранцы с. Арчуг обливали ряженого не водой, а сывороткой или кефиром³. Примечательно в этой связи, что таджики Язгулема «считали, что облако – корова, а дождь – молоко этой коровы»⁴. У многих народов мира «дождь в первобытных верованиях уподоблялся молоку, источником которого считались женская грудь и коровье вымя»⁵.

Надо полагать, по принципу ассоциации, при засухе для вызова дождя обращались к земноводным. Для этого ловили лягушку и наряжали ее в шелковую одежду (с. Тануси) или в рубашку, шаровары и косынку (с. Харахи) и отпускали у воды. В других случаях убивали змею и клали ее вверх брюхом поперек дороги (с. Геничутль) или же хоронили (сс. Тануси, Харахи) вверх брюхом и головой по направлению к Каабе, а у изголовья устанавливали маленький памятник (с. Батлаич).

Лягушку и змею связывали с влагой, дождем большинство народов мира⁶.

В с. Генох для вызывания дождя перекресток трех дорог (место пребывания нечистой силы⁷) «связывали», раскладывая на нем камешки в виде своеобразной «цепи». Эти действия сопровождались словами: «Дай, Аллах, на земле нежного благоденствия!» («Ракъалде хъеренаб раҳимат къе, Аллагъ!»).

Необходимо отметить, что перекресток трех дорог выбран хунзахцами не случайно. Если отвлечься от традиции отнесения перекрестка вообще к «дурному пространству», он (как центр, ось, пуп земли) при пересечении трех (миров: нижний – «тот свет», средний – «этот свет», верхний – мир богов) дорог имеет и более глубокую символику. Классическим воплощением трехчленной структуры космоса по вертикали является древо мировое⁸. Соединив лучи трех дорог в перекрестке по периметру, мы имеем шестиугольник, являющийся в геометрической символике символом изобилия, гармонии⁹.

Функциональную близость к описанному ритуальному действию обнаруживает обряд жителей с. Харахи. Его проводили во

время цветения фруктовых деревьев с целью сохранения на них цветов. На перекрестке дорог устанавливали котел и варили в нем варево «тІогъол мугъ» («цветочный мугъ»), состоящее из 9 (магия чисел) компонентов (сущеное мясо, курдюк, фасоль, кукуруза, пшеница, лук и т.д.). Продукты собирали со всего села. После того как варево было готово, его раздавали поровну всем сельчанам.

Имелись и другие приемы вызывания дождя. Так, во многих селениях (Геничутль, Гортколо, Харахи и др.) с этой целью разрушали муравьиную кучу. В с. Харахи для вызывания дождя не только разрушали муравьиную кучу, но и кормили муравьев творогом, хлебными крошками. В этом селе у беременных женщин имелась примета: «Если хочешь родить красивую девочку – покорми муравьев». Разрушали не только муравьиную кучу, но и воронье гнездо, ибо ворона у всех горцев Северного Кавказа являлась вестницей непогоды¹⁰.

У хунзахцев крик черной вороны являлся предвестником не только пасмурной погоды, но и несчастья. В с. Харахи, заслышав крик черной вороны, приговаривали:

*Дуеги вас гъавизе,
Нижейги – рохалий!*

*Тебе сына (птенца),
Нам – радость!*

В с. Обода в таком случае говорили следующее:

*Клалди гъоцло,
Мацалда ракъа,
Мунго хвезе хайралье,
Хун бихъизе рахиматалье!*

*Мед (тебе) в рот,
Кость (тебе) в язык,
Чтоб мы увидели тебя
мертвой в заупокойной одежде,
Нам на благodenствие!*

Завершая описание обрядов по вызыванию дождя, приведем информацию, записанную нами в с. Хунзах. Она касается сорняка «сурсур», растущего между колосьями пшеницы и ячменя. Сделав надрезы на стволе этого сорняка, дети изготовляли своеобразную свирель – «лалу». Взрослые не разрешали в

страдную пору играть на ней, так как существовала примета, что этим можно вызвать засуху. Возможно, «клалу» имя, а свирель – атрибут аграрного божества, ведавшего и погодой.

Многообразие описанных нами магических приемов по вызову дождя свидетельствует об огромной важности дождя в хозяйственной жизни хунзахцев.

Однако и слишком обильные осадки, переходящие в ливни, а то и град, также наносили вред хозяйству, что вызвало к жизни обычай и обряды, направленные на предотвращение нежелательных атмосферных явлений. При ливнях, граде для приостановки их было принято выбрасывать во двор золу, топор (повсеместно), серп (с. Тануси), сковороду вверх дном (сс. Хунзах, Геничутль, Цада), очажную треногу вверх ножками (с. Хунзах), веник (с. Харахи). Для предотвращения града стреляли в грозовую тучу (сс. Батлаич, Геничутль) или, выйдя за порог, несколько раз резали ножницами воздух (с. Батлаич). Обычай выбрасывать во двор во время града или ливня острые, режущие или колющие предметы некоторые авторы объясняют желанием человека устрашить или рассечь градовую тучу¹¹, другие – опытом, подсказывающим, что металлические предметы могут служить громоотводом¹².

Во многих селениях (Хунзах, Гонех, Геничутль, Тануси и др.) во время ливней и града во двор посыпали женщину (в с. Тануси – девушку-сироту) без головного платка с распущенными волосами, что можно рассматривать как жертву, призванную умилостивить божество, ведавшее погодой.

При страшных раскатах грома трижды произносили мусульманскую формулу единобожия («Шагъадат»). В с. Обода для того, чтобы прекратился град и шел дождь, обращались к языческому Бечеду со следующими словами:

*Ракъе xIеренаб,
Хлалукъадуй тIадагъаб,
Кье, Бечед, рахIмат!*

*Для земли нежное,
Для души легкое,
Дай благоденствия, Бечед!*

Для приостановления затяжных дождей связывали вместе вшу и блоху женским волосом и подвешивали к водосточному желобу. В с. Гортколо с этой целью девочка, у которой были живы дедушки и бабушки и со стороны отца, и со стороны матери, ловила лягушку, наряжала ее в женское платье из разноцветных лоскутков и в таком виде отпускала у воды.

Некоторые обычаи и приметы хунзахцев были связаны с первым весенным громом и дождем. Так, существовала примета: если первый весенний гром прогремит с юга, со стороны киблы – к урожаю, а если с севера – к граду, ненастному лету, неурожаю (сс. Тануси, Гортколо).

В с. Харахи заслышав первый весенний гром, женщины терлись спинами об угол дома или столба – «чтоб спина не болела при прополке». Девушки этого села при первом весеннем дожде, когда от земли поднимался пар и чувствовался особый запах («ракъул маxI» – «запах земли»), выходили на улицу с распущенными волосами, так как существовало представление, что волосы, намокнув, станут длиннее. При этом они приговаривали:

БетIер щулальизе,

Голова чтобы укрепилась,

Гъан щулальизе,

Мясо чтобы укрепилось,

Гъаналъе лага щулальизе!

Тело чтобы укрепилось!

В каждом народе имеется вера в то, что отдельные породы деревьев могут притягивать гром и молнию, а другие – способны отвращать их¹³. Например, у абхазов особо почитался граб – в него будто бы никогда не ударяет молния¹⁴. У табасаранцев способность притягивать гром и молнию приписывали дубу и грецкому ореху, поэтому эти деревья не сажали вблизи жилища и не рекомендовали находиться под ними в ненастную погоду. Способность же отвращать ливни и град приписывали иве и дикой айве, из древесины которых изготавливали особые «дощечки, предотвращающие град»¹⁵.

Аварцы-андалальцы считали, что молния чаще всего поражает грецкий орех (сс. Ругуджа, Шулани), дикую грушу (сс.

Шулани, Бацада) и яблоню (с. Бацада). В с. Шулани «дощечки для предотвращения града» изготавливали из древесины дикой груши. На них раскаленным на огне гвоздем писали аяты из Корана. Потом дощечки подвешивали на одну неделю на столбе веранды. В с. Бацада дощечки подвешивали на деревья по всему периметру села. В с. Шулани считали, что молния никогда не поражает дикую яблоню и ель.

Описанные выше верования у хунзахцев почти не сохранились по причине практического отсутствия в большинстве сел лесов, рощ и садов по объективным (суровый климат) и субъективным (бесконтрольная вырубка лесов) причинам. В тех селениях, где имеются зеленые насаждения, бытуют представления, относящиеся к культу дерева и метеорологической магии. Например, в с. Харахи также полагали, что в дуб и грецкий орех чаще всего ударяет молния, и поэтому их не сажали вблизи жилищ и не находились под ними в ненастную погоду. В с. Цада действенными амулетами от выпадения града и сглаза считались кусочки деревьев пород «түгги» и «жакки». Их носили в кармане и клали под порог входной двери. В этом же селе эффективным средством, предотвращающим выпадение града на село и посевы, считали осколок глиняного кувшина, который закапывали на краю пашни. В с. Харахи на особых дощечках («хъаршал») из древесины грецкого ореха раскаленным на огне гвоздем писали аяты из Корана. Затем эти дощечки вешали на центральном столбе и стенах дома, чтобы защитить жилище и его обитателей от сглаза, нечистой силы и природных катаклизмов. Для защиты же села от ливней и града покупали в складчину черного быка, которого резали. Вареное мясо раздавали как милостыню («садакъя») беднякам, а бульон в кувшинах разливали по всему периметру села. Схожий обряд существовал в с. Гортколо. Здесь для защиты полей от выпадения града в середине лета, в пору созревания зерновых, покупали в складчину черного барана. Его водили старики и дети справа налево вокруг сельских нив со словами молитвы: «Лаилагъя иллаллагъ» («Нет иного божества кроме Аллаха»). Затем барана резали, а мясо раздавали беднякам и сиротам как «садакъя».

Обряды вызывания дождя и солнца с участием ряженых имелись и у других народов Дагестана¹⁶, Кавказа¹⁷ и мира¹⁸.

Таким образом, можно сделать вывод, что персонификацией божества дождя (или медиатором между людьми и божеством, ведавшим погодой, которым, судя по текстам обрядовых песен, мог быть Бечед) был ряженый «Цадал хАма». В целом обряды вызывания дождя и солнца у хунзахцев тесно связаны с хозяйственной деятельностью и народным календарем, отражают их идеологические представления и взгляды на явления природы. Большинство обрядов имеет аналогии у других аварцев, дагестанцев и кавказцев, что вызвано общностью экологических и социально-экономических условий, а также культурными взаимосвязями народов Кавказа. Изучение этих обрядов имеет большую этнографическую ценность, так как дает возможность лучше понять богатство и многообразие духовной культуры хунзахцев.

¹ Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. С. 52.

² Алиханов М. В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев / Сост. и авт. comment. Р.Н. Иванов. Махачкала, 2005. С. 217-218.

³ Сефербеков Р.И. Аграрные культуры табасаранцев. Махачкала, 1995. С. 47.

⁴ Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 93.

⁵ Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычая. М., 1983. С. 69.

⁶ См.: Иванов В.В. Змей // Миры народов мира: Энциклопедия. В 2-х томах. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 468; Топоров В.Н. Лягушка // Там же. Т. 2. С. 84.

⁷ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 403.

⁸ Топоров В.Н. Древо мировое // Миры народов мира. Т. 1. С. 399.

⁹ Топоров В.Н. Геометрические символы // Там же. С. 273.

¹⁰ Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. С. 197.

- ¹¹ См.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству // Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1982. С. 61.
- ¹² См.: Брегадзе М.А. Рациональные основы некоторых обычаяев грузинских земледельцев // СЭ. 1967. №2. С. 144.
- ¹³ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 507.
- ¹⁴ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 49.
- ¹⁵ Сефербеков Р.И. Указ. соч. С. 61.
- ¹⁶ См.: Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Тифлис, 1896. Вып. 2. С. 7; Каранаилов О. Аул Чох // СМОМПК. Тифлис, 1884. Вып. 4. С. 18; Магомедова М.А. Обряды вызывания дождя у даргинцев // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987; Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 214.
- ¹⁷ См.: Чурсин Г.Ф. Магия в борьбе с засухой у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1930. №6. С. 17; Мадаева З.А. Обряды вызывания дождя и солнца у вайнахов в XIX – начале XX в. // СЭ. 1983. №4. С. 92; Данилова Е.Н. Абазины. М., 1984. С. 49; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 185.
- ¹⁸ См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1980. С. 91.

РЯЖЕНЫЙ «БАЦІ»

Вплоть до недавнего времени, а в некоторых хунзахских селениях и до сих пор, обязательными персонажами праздников первой борозды «Оц бай» и первого дня зимы «Хасел чун сурдо», свадеб и выступлений канатоходцев были ряженые. В большинстве селений ряженый назывался БацІ («Волк»), в с. Тануси – БацІл тІагъур («Волчья шапка»), в с. Харахи – Цидул тІагъур («Медвежья шапка»), в с. Ахалчи – ДегІен («Козел»). Аналогичные названия имел ряженый и у других аварцев. Так, у койсубулинцев он назывался ДегІенбацІ («Козел-волк»)¹, у андалальцев с. Кудали – БацІ, с. Чох и Ругуджа – Хіама-бацІ («Осел-волк»), с. Бацада – Гянгур-бацІ («Шакал-волк»), с. Мегеб – БецІла къяпа («Волчья шапка»)². У гидатлинцев ряженый назывался Къохъо бер («Кожный глаз»), а ряженая-женщина, участвующая только в свадьбе – Кючло баҳларай («Мини невеста»)³. У аварцев с. Гергебиль он назывался Гизмадул бацІ («Шуточный волк»), с. Тукита – Ци-бацІ («Медведь-волк»), с. Карага – Ци («Медведь»)⁴. У даргинцев-цудахарцев с. Куппа ряженый назывался КъяпІу бецІ («Замаскированный волк»), с. Хаджал-махи – КъяпІу къяца («Замаскированный козел»)⁵.

Ряженый надевал на голову лохматую папаху, а на лицо – тряпичную или войлочную маску с прорезями для глаз, рта и носа. В некоторых случаях лицо чернили сажей. Он был одет в шубу, вывернутую мехом наружу. Сзади к одежде пришивали хвост, наподобие волчьего. Более подробно и красочно костюм ряженого у аварцев описан Р.С. Изудиновой⁶. По замечанию Л.В. Покровской, «выбор той или иной маски животного определялся, возможно, ролью животного в крестьянском хозяйстве или его потенциальными возможностями плодородия»⁷.

Среди названий ряженых и их масок у хунзахцев встречаются «волк», «медведь», «козел». То, что хунзахцы и другие авар-

цы чаще всего называли ряженого «волком», можно объяснить культом этого грозного хищника, которого почитали и в то же время опасались. Волк одновременно и объект охотничьего промысла. «Волк – самый поэтичный зверь в понятиях горцев.., - писал П.К. Услар, – Волк идет на более сильного, чем сам. Недостаток силы возмещает отвагой, дерзостью, ловкостью»⁸.

У хунзахцев существовал обряд «волку пасть связать» («бацIил кIал бухъизе»). Его совершали тогда, когда скот не возвращался вечером с пастбища домой и хозяин опасался нападения на него волков. В этом случае владелец скота обращался к мулле или другому человеку, умеющему совершать обряд и знающему заклинания. Обряд состоял в том, что мулла, произнося определенные молитвы на арабском языке, заговаривал от зубов хищника ту территорию, на которой могли оказаться пропавшие животные. При этом он завязывал 7 узелков на шерстяной нитке (с. Цада) или 9 узелков на веревке (с. Тануси). В с. Гортколо узелки завязывали до тех пор, пока мулла не заканчивал читать молитву. Узлы должны были развязаться тотчас, если потянуть за оба конца веревки. Их развязывали после того как скот находился. В противном случае будто бы волк, у которого была «связана» пасть, мог умереть с голода, а это грех.

Существовали и другие приемы защиты от волков. При стоянке во время перегона овец чабан проводил палкой справа налево круг, читая аяты из Корана. Овцы, якобы, не переходят через этот магический круг, а волки не осмеливаются напасть на отару, пока она в круге. Обряд назывался «Гор бахъизе» или «Мохъ цIазе» («Круг провести») (с. Цада).

Название ряженого «Козел» в с. Ахалчи и у других аварцев, вероятно, относится к культу плодородия, с которым связывали это домашнее животное. «Козлу, начиная с античности, в земледельческих религиях приписывались особая плодовитость и соответствующая ей сила»⁹, – отмечал В.Я. Пропп. Вообще, по мнению С.А. Токарева, ряжение имеет много функций: оно может рассматриваться как уподобление людей тотему, в нем могут проявляться отголоски культа предков и пережитки муж-

ских тайных союзов»¹⁰.

Как уже отмечалось, ряженый был облачен в шубу, вывернутую мехом наружу, которая у всех народов Дагестана символизировала плодородие, густые всходы, обильный урожай¹¹. В такого рода шубы облачались ряженые и у других народов. Комментируя этот обычай, С.А. Токорев писал: «Простейшая, часто встречающаяся по всей Европе форма ряжения – это когда люди надевают вывернутую мехом наружу овчинную или иную шубу, тулуp. При этом мы можем вспомнить, что тулуp шерстью наружу не просто делает человека похожим на зверя – мех выступает как символ плодородия (например, в свадебных обрядах). Так что первоначально изображается, видимо, не обычный зверь, а дух природы, податель изобилия»¹².

Обязательными атрибутами ряженого были палка и привешенные к поясу мешочки с мукой и золой.

Основной задачей ряженого на праздниках, свадьбах и других зрелищных мероприятиях было поддержание веселья. Их присутствие на свадьбе объясняли и тем, что они не давали сглазить жениха и невесту, а на выступлении канатоходцев – самих канатоходцев, отвлекая на себя «дурной глаз». Ряжеными бывали как местные мужчины (с. Харахи), так и приглашенные из соседних сел (с. Цада). Они старались быть неузнанными, но присутствующие по их поведению и шуткам обычно догадывались, кто это. Все свои действия ряженые производили молча (магическое молчание – признак потусторонности: «немота – в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых»¹³). Вероятно, имея ввиду этот признак, ряжеными взрослые зачастую пугали детей: «Палугъабазул бац ахила!» («Позову «волка» канатоходцев!») (сс. Цада, Обода).

На праздниках и свадьбах ряженые бросались в детей золой и мукой, что можно отнести к приемам продуцирующей магии¹⁴. На выступлениях канатоходцев ряженый собирал деньги, подшучивая над теми, кто не платил за представление. Плату ряженые не получали. На их шутки и проказы, которые часто переходили всякие границы и были непристойными, бы-

ло принято не обижаться. Все это вызывало общий смех. Ритуальному смеху в противовес магическому молчанию, немоте приписывали связь с плодородием¹⁵, способность «вызывать появление новой жизни и быть ее знаком»¹⁶: «В мифологической традиции смех – универсальный признак живого»¹⁷.

В послесвадебном обряде вывода невестки к роднику, сопровождавшие ее женщины шутки и веселья ради переодевались в мужскую одежду, а мужчины – в женскую. Они чернили лицо сажей. Эти ряженые назывались «гъалбал» («гости»). Они также всячески веселились, бросались в детей и друг в друга мукой, обливались водой и т.п. (с. Харахи).

Ряженые принимали участие в календарных и семейно-бытовых обрядах и у других аварцев – гунзибцев («максарачин»)¹⁸, бежтинцев («тЛига», «шами»)¹⁹, ботлихцев («хлохлоклобальи»)²⁰, а также у даргинцев-кайтагцев («къарчи»)²¹, лакцев («къяца»)²², табасаранцев («гъямпI»)²³, дагестанских азербайджанцев («къямп»)²⁴, кумыков («доммай», «къарчи»)²⁵ и др.

Таким образом, анализ образов, функций, предикатов и атрибутов ряженых у аварцев-хунзахцев и других народов Дагестана позволяет нам сделать вывод, что в прошлом они, вероятно, были обязательными участниками всех календарных, аграрных, семейно-бытовых и общественно-бытовых обрядов и праздников. Их можно рассматривать как персонификацию божеств продуцирования, покровительствующих аграрному воспроизводству, а также семье и браку.

¹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2002. №3. С. 64-65.

² Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических пер-

- сонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №19. С. 105
- ³ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Там же. №17. С. 71.
- ⁴ Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – нач. XX века. Л.: Наука, 1988. С.45.
- ⁵ Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев селения Куппа. Махачкала, 1998. С. 10.
- ⁶ См.: Изудинова Р.С. Андийская бурка. Махачкала, 2005. С. 129-133.
- ⁷ Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаяев. М., 1983. С. 75.
- ⁸ Услар П.К. Этнография Кавказа: Чеченский язык. Тифлис, 1888. Т. 2. С. 82.
- ⁹ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. С. 112.
- ¹⁰ Токарев С.А. Маски и ряжение // Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. С. 190.
- ¹¹ Чурсин Г.Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1928. №5. С. 58-59.
- ¹² Токарев С.А. Указ. соч. С. 189.
- ¹³ Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. С. 48.
- ¹⁴ Покровская Л.В. Указ. соч.. С.80.
- ¹⁵ Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. С. 176-204.
- ¹⁶ Сагалаев А. М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб.отд., 1990. С. 161.
- ¹⁷ Там же. С. 162.
- ¹⁸ Ризаханова М.Ш. Гунзibцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2001. С. 107.
- ¹⁹ Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 180.
- ²⁰ Алимова Б.М., Магомедов Д.М. Ботлихцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. С. 119.
- ²¹ Алимова Б.М. Кайтаги. XIX – нач. XX в.: Историко-

этнографическое исследование. Махачкала, 1998. С. 167.

²² Рамазанова С. К. Цовкра. Вторая половина XIX-XX в.: Историко-этнографические очерки. Махачкала, 1998. С. 48.

²³ Сефербеков Р.И. Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995. С. 95-96.

²⁴ Гаджиева С.Ш. Дагестанские азербайджанцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Изд-во Вост. лит. РАН, 1999. С. 89, 236, 270.

²⁵ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историческое прошлое, культура и быт. В 2-х книгах. Махачкала, 2005. Кн. 2. С. 183, 265.



Женщина в национальном костюме из с. Хунзах.
(Фото из «Народы Дагестана: Быт и ремесла. Каталог выставки». Махачкала, 2000. С.25)

ФИГУРНЫЕ ОБРЯДОВЫЕ ХЛЕБА

На праздники первой борозды «Оц бай» и Ураза-байрам хунзахцы готовили фигурные обрядовые хлеба зооморфной формы – «ханкъва» в форме птицы и «мокъокъ» («куропатка») (с.Хунзах), «ханкъва» с расходящимися по обе стороны концами, выполненными в форме голов гусей (с.Обода), «ханкъва» в форме куропатки (с.Цада), «хункъи» в виде курицы (с.Батлаич). Фигурные хлеба начиняли яйцами и грецкими орехами, а затем запекали в хлебной печи «кор». Дарили «ханкъва» и «мокъокъ» только девочкам, чем подчеркивается женский облик зооморфного аграрного божества (или божества домашнего изобилия) и суть – воспроизводство, плодородие. По крайней мере, символически с ними тесно связаны все компоненты, из которых изготавливались эти хлеба – мука, яйца, орехи¹.

Мальчикам же во время этих праздников, помимо халвы «махъухь» и «натлыхи», а также яиц, дарили хлеб-баранку «гор», в который прежде чем его испечь, также втыкали яйца и орехи. Этими баранками награждали победителей различных спортивных соревнований, их также вешали на шею лошади, первой пришедшей к финишу на скачках и быку, при помощи которого проводили первую борозду. Аналогичный хлеб-баранку («къярква») дарили победившему на скачках во время праздника первой борозды, а также мальчикам после обрезания и даргинцы-цудахарцы². Примечательно, что в с. Хунзах мальчикам после обрезания дарили фигурный хлеб «мокъокъ» с запеченным в нем яйцом.

Следует отметить, что видимо под влиянием ислама, налагающего запрет на изображение живых существ (хотя птицы – тоже живые существа), у хунзахцев не сохранились хлебные куклы антропоморфного облика. Они имелись, например, у ближайших соседей хунзахцев – гидатлинцев –

«ясакъо» («кукла»), андалальцев – «ясиқъо» («кукла»), а также у андийцев – «йешикъу» («кукла»)³. У багулалов «ясиқъо» имела собственное имя – Сагибат⁴. Хлебные куклы изготавливали также даргинцы-цудахарцы – «начи» («кукла»), лакцы – «барта»⁵ («девочка», «девушка»⁶) и др. У хунзахцев – «ясиқъо» – кукла, сделанная из курдюка. Ее использовали в черной магии, когда хотели наслать порчу на какого-нибудь человека. С этой целью в куклу втыкали иголки и закапывали у порога жилища человека, которому желали зла.

На наш взгляд, не исключено лексическое родство между хунзахским «хланкъва» (в с. Батлаич – «хункъи») и общедагестанским «хинкъ» (по-лакски хинкал – «хункъ»)⁷, если принять во внимание, что и фигурный хлеб (печеное мучное изделие), и хинкал (вареное мучное изделие) относятся к архаическим видам пищи.

Фигурные обрядовые хлеба выпекались и другими дагестанскими⁸ и кавказскими народами⁹. Они характерны и для русских, у которых выпекались обрядовые печенья в виде оленя с ветвистыми рогами, выражавшего идею плодородия. Особого внимания заслуживают так называемые «рожаницы» в образе хлебной скульптуры, олицетворявшие женское животворящее начало¹⁰.

¹ См.: Лаврентьева Л.С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 35.

² Сефербеков Р.И. Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев с. Куппа. Махачкала, 1998. С. 9-10.

³ Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С.193.

⁴ Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 283.

⁵ См.: Булатова А. Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000. С. 303.

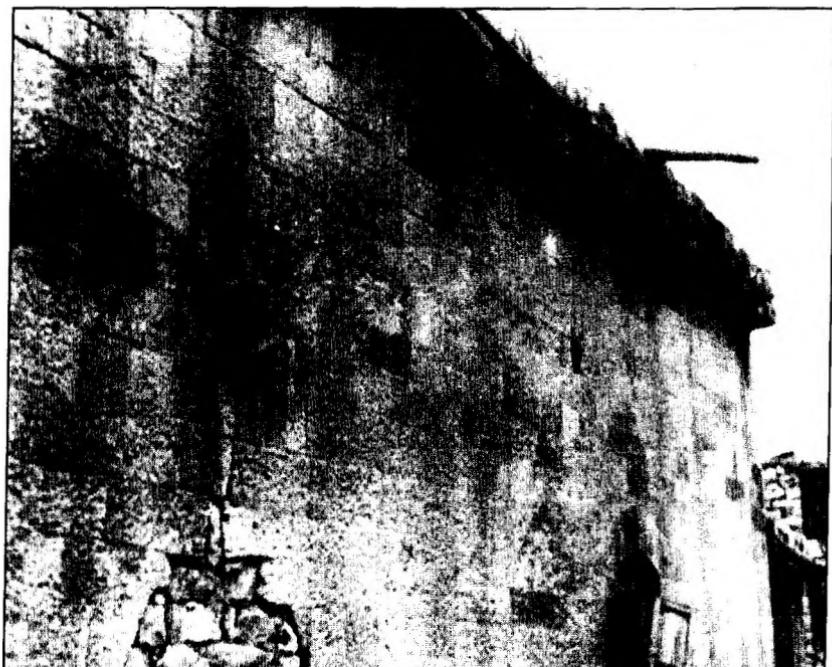
⁶ Там же. С. 327.

⁷ См.: Османов М.О. Хозяйственно-культурные типы (ареалы) народов Дагестана. Махачкала, 1996. С. 208.

⁸ См.: Булатов А.О. Ритуальная символика некоторых хлебных изделий народов Дагестана // Система питания народов Дагестана (XIX-XX вв.). Махачкала, 1990; Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. №1. С. 99.

⁹ См.: Егоров Н.М. Особые пироги и хлеба // СМОМПК. Тифлис, 1909. Вып. 40; Чурсин Г.Ф. Фигурные обрядовые печенья у кавказских народов // Бюллетень Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. Л., 1930. №6.

¹⁰ Онучина Т.А. Календарные мотивы в холмогорском обрядовом печенье // ЭО. 2002. №6. С. 28-37.



Сел. Арадерих. Фрагмент стены с рельефным изображением колец. Вторая пол. XIX – первая пол. XX в.
Foto П.М. Дебирова. 1958 г.

ВЕРХОВНЫЕ БОГИ

У хунзахцев сохранились имена общеаварских верховных богов Цюба и Бечеда. Эти теонимы зафиксировал еще в 70-х годах XVIII века И.А. Гильденштедт. В приведенной им номенклатуре теонимов (верховные боги) народов Кавказа встречаются Tzow – у андийцев; Bedschet – у анцухцев, джарцев, дидойцев; Bedschas^А – у хунзахцев¹.

По предположению М.А. Агларова, Цюб был верховным богом языческого пантеона у народностей аваро-андидойской и нахской языковых групп в прошлом².

По-видимому, у хунзахцев, как и у других аварцев, Цюб был вытеснен Бечедом (который, например, совершенно неизвестен андийским народностям) и трансформировался в понятие «божья милость».

М.А. Агларов считает однокоренными слова «чед» (хлеб), «бечельи» (богатство) и Бечед (верховный языческий бог)³.

С принятием ислама имена Цюб и Бечед становятся синонимами Аллаха, одними из имен Аллаха. До нас дошли двусоставные, контаминированные теонимы Цюб-Аллах, Аллах-Бечед, Бечед-Аллах (повсеместно), Аллагъасул Бечед («Аллаха Бечед») (с. Хунзах), в которых слиты воедино имена верховных богов (аварского и арабского, языческого и исламского, политеизма и монотеизма) и противоположных (если не враждебных) мифологических и религиозных систем.

Сохранились клятвы и благопожелания с упоминанием этих богов: «Чтобы Аллах смилиостивился!» («Аллагъасул Цюб лъеги!»), «Не перестает Аллах одаривать нас своей милостью!» (при благоприятном исходе дела во время какого-нибудь несчастья) («Аллагъасул Цюбалдаса хъул къотIуларо!»), «Чтобы Цюб сжалился!» («Цюб гурхIаги!») (повсеместно). «Аллаха широкая милость!» («Цюбал глатIидав

Аллагъ!») (с. Харахи); «Если Бечед позволит, а Аллах предписал (это случится)!» («Бичас биччани, Аллагъас хъван батани!»), «Если Бечед позволит (это случится)!» («Бичас биччан батани!»), «Чтобы Бечед смилиостивился!» («Бичасул Щоб лъеги!»), «Если Бечедом предписано!» («Бичасул хъукму батани!»), «Да убережет Бечед от бед!» («Бичас биччагеги балагъал!»). Иногда хунзахцы и проклинали именами Щоба и Бечеда: «Чтобы не смилиостивился!» («Щоб лъогеги!»), «Чтобы остался без (лишился) милости Аллаха!» («Аллагъасул Щобалдаса махIрум лъаги!»), «Да не поможет (не позволит) Бечед!» («Бичас биччагеги!»), «Чтобы побыстрее забрал (к себе) Бечед!» (в смысле: чтобы побыстрее умер) («Бичасул къотIуде щвайги!»).

Следует отметить, что в мифологических представлениях народов мира атрибутами (оружие) верховных богов (-громовержцев), коими они карали грешников, были гром и молния, а также радуга. Так, название радуги на андийском языке «Щоборцыв», что переводится как «Лук (бога) Щоб»⁴. Сходное название имела радуга у аварцев-каратинцев – «Щорцин». Впрочем, у каратинцев с. Анчих радуга называлась и по-иному – «Хелчан» («Меч»). У андалальцев с. Бацада радуга называлась «ЧорбутI» («Лук»), с. Кудали – «Булчир» («Половник-стрела»), а молния («пири») называлась также «Цадул чир» («огненный луч»). У проживающих более 500 лет на территории Андалала даргинцев с. Мегеб молния называлась «Цалла барда» («огненный топор»). У даргинцев-цудахарцев молния («лямцI») называлась и по-другому – «ццабла бартта» («дождевой топор»).

Хунзахцы представляли молнию в виде летящего «огненного» («Цадул гашти») (с. Тануси) или «золотого топора» («меседил гашти») (с. Гонох). При сильных и частых раскатах грома, сопровождавшихся молниями, говорили: «Аллах бросает в нас топоры» («Аллагъ нилъеда гаштил реччиулов вугев») (с. Харахи). Примечательно, что аварцы-хваршины также представляли молнию («Гарчи») в виде огненного топора, который Аллах в гневе бросает в людей⁵.

Повсеместно у хунзахцев бытовало поверье, что будто бы в том месте, куда ударила молния, можно найти золотой топор. Кстати, при громе и молниях, сопровождающихся выпадением града и ливней, хунзахцы повсеместно устанавливали во дворе топор острием вверх с тем, чтобы приостановить нежелательные осадки. Исследуя символику топора как атрибута бога Перуна у славян, В.П. Даркевич писал: «Поверья об оружии небесных богов являются существенным элементом религиозных представлений о громе – этом устрашающем для неразвитого мышления явлении природы. Грозное явление «небесного огня» – молнии представлялось человеку полетом смертоносного оружия, разящего и убивающего. Этим оружием может быть громовая стрела, палица или молот»⁶.

Таким образом, можно констатировать, что атрибутом бога-громовержца у хунзахцев была молния, представлявшаяся в виде «огненного» или «золотого топора». Необходимо отметить символическую многогранность топора, который являлся символом, знаком, атрибутом сакральной власти, связанного с божеством-громовержцем, культом плодородия, земледелия, скотоводства, трудовой деятельности и имел ритуальное, культовое, религиозно-магическое, жертвенное, апотропейское, небесное, хтоническое значение у народов Северного Кавказа еще в древности⁷.

Прямых сведений о том, что топор-молния был атрибутом Щоба или Бечеда не имеется, что, вероятно, связано с влиянием ислама, его идеологии и культуры. В соответствии с воззрениями хунзахцев, гром – это голос Аллаха (с. Гозолоколо), а молнии – его топоры (с. Харахи). Имелся и другой вариант: гром – это голос ангела Раглада (Рагидул-малаик), а молнии – его плеть (сс. Хунзах, Гортколо). Град расценивался в качестве наказания Аллаха за людские грехи (с. Хунзах). У андалальцев существовало сходное представление: «гром – это голос Аллаха, а гром с градом – это голос дьявола Иблиса, когда он сердится на людей». Божеством грома и молнии у лакцев был Асс. Лакцы при раскатах грома говорили: «Гром Асс говорит»⁸. У славян «гром – далеко звучащее слово, глагол божий, раздаю-

щийся свыше»⁹, у других народов мира «гром – это голос небесных богов, а молнии – их оружие, уничтожающее змей и духовных противников и символизирующее божественный гнев»¹⁰.

Как и у других народов Дагестана, у хунзахцев бытовало проклятие: «Чтоб тебя убило молнией!» («Пири реччун чваги мун!»).

В отношении убитых молнией людей в одних хунзахских селениях (Тануси, Батлаич и др.) считали, что молния убивает праведника, и что Аллах таким образом забирает к себе лучшего, в других (Хунзах, Обода, Гортколо, Гозолоколо) – молнию рассматривали как божье наказание, убивающее грешника.

Таким образом, можно сделать вывод, что, исходя из литературных источников, данных языка, сравнительно-сопоставительного материала по другим аварцам, верховными богами аварцев-хунзахцев были Щоб и Бечед. Даже многовековое влияние ислама и его культуры не смогло вытравить из народной памяти имен этих богов, ставших впоследствии синонимами Аллаха.

Атрибутом бога-громовержца, которым скорее всего был Щоб, у хунзахцев была молния, представлявшаяся в виде летящего огненного или золотого топора. Аналогичные представления относительно молнии и радуги имелись и у других аварцев и народов Дагестана, рассматривавших эти атмосферные явления в качестве атрибута (оружия) бога-громовержца. Они закрепились в мифологическом понятийном аппарате дагестанцев и отражали их миропонимание (бог неба натягивает лук-радугу и посыает огненную стрелу-молнию или машет мечом-молнией¹¹).

Верховные боги пантеона, часто совмещающие функции громовержцев, или самостоятельные боги-громовержцы имелись в мифологических представлениях и у других народов Дагестана и Северного Кавказа – даргинцев (*Zalla*¹²), лакцев (*Зал*¹³), лезгин (*Гъуцар*¹⁴), табасаранцев (*Умчар*¹⁵), цахурцев (*Гыныш*¹⁶), рутульцев (*Ийныш*¹⁷), кумыков (*Тенгри*¹⁸), вайнахов (*Дела*¹⁹), адыгов (*Тхъэшхуз*²⁰), осетин (*Хуцау*²¹) и др.

-
- ¹ Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 335, 350.
- ² Агларов М.А. Из верований народов западного Дагестана (божество Цюб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 67-68.
- ³ Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967. С. 281-282.
- ⁴ Агларов М.А. Указ. соч. С. 68.
- ⁵ Мусаева М.К. Хваршины. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 171.
- ⁶ Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // СА. 1961. №4. С. 91.
- ⁷ Кривицкий В.В. Топор как символ божества-громовержца и плодородия в искусстве древнего Северного Кавказа // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 29.
- ⁸ Халилов Х.М. Асс // Миры народов мира: Энциклопедия. В 2-х томах. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 115.
- ⁹ Афанасьев А.Н. Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 122.
- ¹⁰ Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С. 63.
- ¹¹ Брагинская Н.В. Небо // Миры народов мира. Т. 2. С. 208.
- ¹² См.: Гильденштедт И.А. Указ. соч. С. 350.
- ¹³ См.: Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX века). Махачкала, 2000. С. 346.
- ¹⁴ См.: Ихилов М.М. Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967. С. 227.
- ¹⁵ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000. С. 10-11.
- ¹⁶ См.: Халилов Х.М. Зал // Миры народов мира. Т. 1. С. 456.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ См.: Халипаева И.А. Тенгри – верховное божество кумыков // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. С. 62.
- ¹⁹ См.: Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 322.
- ²⁰ См.: Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 21.
- ²¹ См.: Калоев Б.А. Хуцау // Миры народов мира. Т. 2. С. 609.



Депутат народного суда из сел. Хунзах.
XIX в. Фото ДГОМ.



Урядник постоянной милиции
из сел. Хунзах. XIX в. Фото ДГОМ.



Сел. Хунзах. Перед домом аварского хана в день народного суда. XIX в.
Фото ДГОМ.



Хунзахец. XIX в.
Фото ДГОМ.



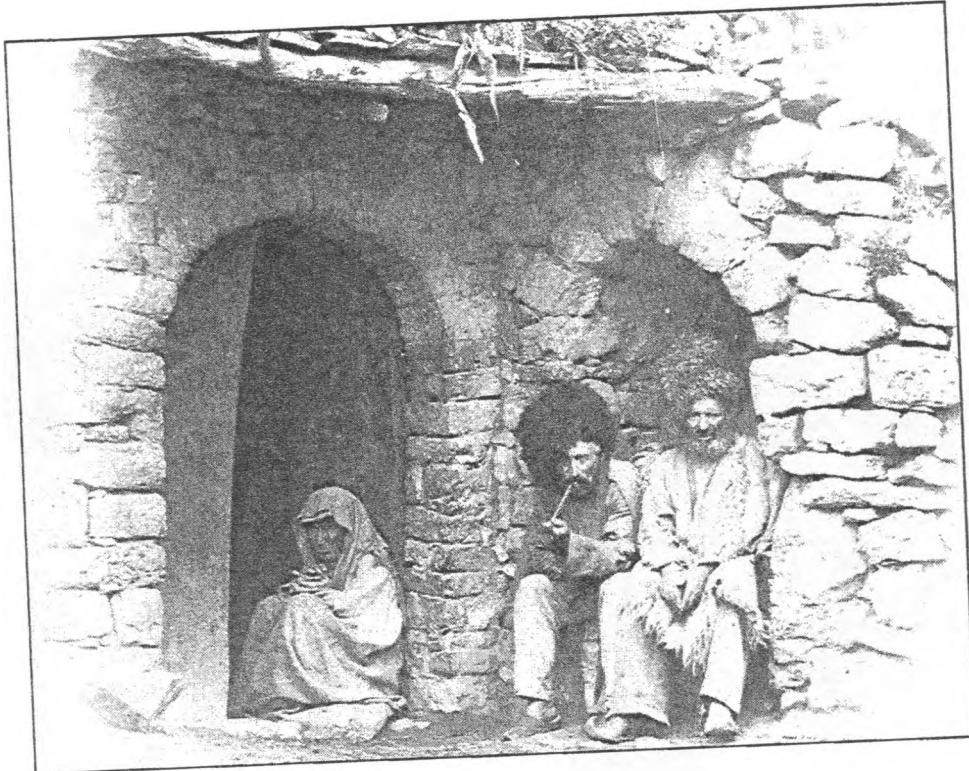
Старики из сел. Хунзах. XIX в.
Фото ДГОМ.



Хунзахцы.
XIX в. Фото ДГОМ.



Женщина с выюком из
сел. Андых. XIX в. Фото ДГОМ.



Жители сел. Хунзах. XIX в. Фото ДГОМ.



Девушка из сел. Андых.
XIX в. Фото ДГОМ.



Девушки из сел. Андых.
XIX в. Фото ДГОМ.



Женщины из сел. Андых.
XIX в. Фото ДГОМ.



Группа женщин из сел. Андых. XIX в. Фото ДГОМ.



Мужчины из сел. Харахи. XIX в. Фото ДГОМ.



ДОМОВАЯ ЗМЕЯ

У хунзахцев сохранилась вера в то, что в фундаменте каждого дома обитает «фундаментная змея» – КъочIчол борохь. Ее внешний вид описывается по-разному: она с палец (сс. Батлаич, Гортколо) или с два пальца (с. Гозолоколо) толщиной, тонкая (сс. Тануси, Харахи), длиной в локоть, черного (сс. Батлаич, Харахи), серого (с. Геничутль), землистого цвета (с. Гозолоколо) с голубоватым оттенком (с. Тануси), на спине у нее черная полоска (с. Гозолоколо) или спина черно-белая, а брюхо – белое (с. Гортколо).

Она редко выползает из фундамента дома. С появлением «фундаментной змеи» у хунзахцев связана примета негативного характера: если она показывается людям на глаза, значит дом, в котором она живет опустеет (с. Гозолоколо), если она выползет – это к несчастью (сс. Геничутль, Гортколо): умрет хозяин дома (сс. Батлаич, Тануси, Гонох, Харахи). Такая взаимосвязь и взаимозависимость, вероятно, связана с тем, что «змеи, живущие в домах, оказываются привязанными к дому, и обитателям дома они кажутся существами, с которыми связана их жизнь»¹. Для того, чтобы предотвратить несчастье в одних селениях (Геничутль, Гортколо, Харахи) считали, что эту змею надо обязательно убить. В других селениях (Гонох, Батлаич, Гозолоколо, Тануси) полагали, что такую змею убивать нельзя. Такое противоречивое отношение к змее связано, на наш взгляд, с противоречивостью самого образа змеи в мировых мифологиях: «Как существо, убивающее она означает смерть и уничтожение; как существо, периодически меняющее кожу, – жизнь и воскрешение. Это и солнечное начало, и лунное, жизнь и смерть, свет и тьма, добро и зло, мудрость и слепая ярость, исцеление и яд, хранитель и разрушитель, возрождение духовное и физическое»². «Змея сопровождает все женские божества, в том числе Великую Мать. Это посредник между Небом и

Землей, между землей и подземным миром»³.

Культ змей как обитателей страны мертвых восходит к палеолиту⁴. Но «уже в мезолите змея, как тотемное животное, была отвергнута и вместе с другими атрибутами матриархата приобрела отрицательную окраску»⁵.

Несомненно, большое влияние на отрицательное отношение к змее хунзахцев оказала мусульманская религия. Под влиянием последней сложились определенные приметы и предписания: если змея вдруг заползет в дом – это к ссоре между домашними. Надо эту змею обязательно убить. Если же ей все-таки удается уползти невредимой, то вслед за ней надо бросить камень, иначе после смерти кого-либо из обитателей этого дома она заползет в могилу и скажет: «И на этом свете мы тоже друзья» (с. Обода). Поэтому прежде чем убить любую змею, нужно сказать: «Даже если я увижу тебя сегодня, пусть завтра, в судный день, ты не приползешь к нам домой!» («Жакъа дунньялалда бихъананиги, метер ахиратальул рокъобе бачунгеги!») (с. Харахи). Прежде чем убить какую-нибудь змею, надо обязательно произнести один из аятов Корана – «Салат». Эта молитва помогает разграничить змею от ангела, который иногда может являться в облике змеи (с. Цада) («В мусульманской религии тоже есть представления о святых, принимающих облик животных»⁶). Имея в виду это обстоятельство, гидатлинцы никогда не убивали заползшую в дом змею (а также любое другое земноводное или насекомое), а выбрасывали ее за порог со словами: «Сон бегье!» («Вчера приходи!»)⁷. Хунзахцы, как и андалальцы⁸, поступали так с залетевшим в дом черным жуком «оц-хIутI» («бык-жук»), которого выбрасывали за порог со словами: «Сон бачIа, цамги босун!» («Вчера приходи, взяв соль!») (с. Гортколо). В с. Гозолоколо, если такой жук залетал в дом, считалось плохой приметой, и его старались убить.

Возвращаясь к «фундаментной змее», отметим, что ее наименование в некоторых селениях приобрело нарицательный характер: в с. Харахи любопытную, многознающую женщину называют КьючЧол борохъ.

Таким образом, исходя из представленного материала, следует констатировать, что видимо под влиянием представлений, сложившихся еще в первобытную эпоху и в период распространения и укрепления ислама, мифологический персонаж «фундаментная змея» у хунзахцев имеет негативную окраску. Если же отвлечься от этого негативного, то в своей сути в мифологическом образе «домовой (фундаментной) змеи» в трансформированном виде воплотились представления о старейшине дома – мудром хранителе устоев семейного очага и традиций. Культ добрых змей (ужей), охраняющих содержимое сосуда и жилище, известен еще с энеолита⁹. Анализируя истоки почитания домовых змей, Н. Харузин писал: «Безвредная змея, смеясь вползающая в жилище, должна обратить на себя внимание нецивилизованного человека уже оттого, что он привык видеть в змеях своих врагов. Он охотно признает безвредную змею тотемом, а с забвением тотемических представлений он может объяснить благосклонность данной породы змей только предположением, что в них переселяются души его соплеменников»¹⁰.

Культ домашней змеи и связанный с ней культ предков был товал и у других народов Дагестана¹¹, Кавказа¹² и мира¹³.

¹ Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 309.

² Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995. С.101.

³ Там же. С.102.

⁴ Старшая Эdda. М.; Л.,1963. С. 50.

⁵ Власов В.Г. Формирование календаря славян: Ранний период // Календарь в культуре народов мира. М.: Наука,1993. С.124.

⁶ Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972. С.170.

⁷ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №17. С.74.

⁸ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андальцев // Там же. №19. С.107.

⁹ Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА.

1956. №2. С. 35-37.

¹⁰ Харузин Н. Этнография: Верования.СПб., 1904. Т. 4. С. 194.

¹¹ См.: Гаджиев Г.А. Доисламские верования народов Нагорного Дагестана в XIX – нач. XX в. (Аварцы). 1982 г. // РФ ИИАЭ. Ф.З. Оп.З.Д.525. Л.117; Гаджиев Г.А. Доисламские верования народов Нагорного Дагестана в XIX – нач. XX в. (Даргинцы). 1983 г. // РФ ИИАЭ.Ф.З.Оп.З.Д. 570. Л. 22-25; Халидова М.Р. Мифологические персонажи в современных записях несказочной прозы // Современный фольклор народов Дагестана. Махачкала, 1983. С. 153-157; Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 71; Микдаш-Шамаилова Л. Горские евреи: некоторые поверья и обряды // Материалы международного научного симпозиума «Горские евреи Кавказа». 24-26 апреля 2001 г. Баку – Куба – Красная Слобода. Баку, 2002. С.137.

¹² Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С.140-141; Харатян З.В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – начала XX в.) // СЭ.1980. №2. С.104.

¹³ Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // ЭО. 2002. №6. С. 48, 52.

ДУХ-ПОКРОВИТЕЛЬ ДОМА

Добрый дух-покровитель дома, с чьим присутствием хунзахцы связывали изобилие продуктов и благополучие, назывался Каржин. Он аморфного облика, невидим для людей. Обитает в обжитом человеком пространстве: в стене дома (с. Гонох), в углу комнаты, под притолокой (с. Цада), под балкой (с. Батлаич), а чаще всего – в кладовой (сс. Геничутль, Тануси, Гортколо), где живет в ларе с мукой (сс. Обода, Хунзах). Если в кладовую за мукой постоянно ходит один и тот же человек, то, сколько ни бери эту муку, она не иссякает. В таких случаях говорили: «Каржин в кладовой родил» («Каржин қалалъ къинлъун буго») (сс. Геничутль, Тануси), а «там, где родит Каржин бывает изобилие, достаток» («Каржин къинлъараб бақалда баракат буқуна») (с. Гортколо). Если же в кладовую за мукой приходит другой человек или, если скажешь посторонним, что у тебя дома водится Каржин, он исчезает, а вместе с ним уходит и достаток. В таких случаях говорили: «Каржин исчез» («Каржин тағын буго») (с. Геничутль).

То обстоятельство, что Каржин будто бы живет в ларе с мукой, привело к тому, что его имя стало нарицательным: в с. Геничутль хорошо размолотую муку, высший ее сорт называют Каржин. Каржин говорят и в смысле слова «много», это и синоним богатства. С присутствием в доме Каржин зависит наличие в нем достатка («Каржин бугеб рокъоб баракат буқуна»).

При виде пигментных пятен на теле человека хунзахцы говорили: «Каржин маң бахъун (Чикун)» («Карж лизнул»), «Каржин къинлъун буго» («Каржин (на этом месте) родил»). Так же говорили и андалальцы¹. Пигментные пятна, по поверьям, образовывались и при других обстоятельствах. Так, Шахшаева Равzanат из с. Цада поведала нам, что однажды она обнаружила в ларе комок муки, какой получается от соприкосновения муки с влагой. Вместе с другой мукой она замесила этот комок в тесто и приготовила хинкал. После того как Равzanат

отведала хинкал, у нее на теле появились пигментные пятна. По ее мнению, этот комок был гнездом Каржин.

Полагали, что пигментные пятна бывают только на коже у хороших людей. Считалось, что от людей, которых «лизнул Каржин» исходит «баракат». Интересно отметить в этой связи, что в верованиях многих тюркоязычных народов, наряду с верховным богом Тенгри, видное место отводилось и богине Умай, олицетворявшей женское, земное начало и плодородие. Она была и хранительницей младенцев. Родимые пятна на теле ребенка считали метками Умай, и такие дети считались наиболее счастливыми².

Иногда Каржин издавал звуки наподобие тиканья часов (пояснительно), писка цыпленка (с. Хунзах) или чириканья воробыя (с. Тануси). Услышав звуки, издаваемые якобы Каржин, женщины приговаривали: «Пусть даст изобилие! Пусть даст благоденствие!» («Баракат къеги! Paximat къеги!») (с. Батлаич). В пятницу до захода солнца в том месте, откуда были слышны звуки, приписываемые Каржин, клали халву «махъухъ». Через некоторое время халва будто бы исчезала: значит Каржин принял подношение (с. Батлаич).

Вера в духа-покровителя дома, хранителя домашнего благополучия, бытowała и у других аварцев – ахвахцев (Каржи)³, андалальцев (Карж в виде змеи, лягушки, улитки, насекомого)⁴, гидатлинцев (Карж в облике домовой змеи⁵, а также – барашка, петушка или курочки⁶), бежтинцев (Цин в виде белой мыши, ужа, жабы, сверчка)⁷, дидойцев (Клине в виде белой ящерицы, змеи, лягушки, сверчка)⁸, генухцев (Кыин в образе белой или серой мыши, паука, сверчка)⁹, а также у лакцев (Клини в образе ласки, лягушки, ящерицы, паука и др., но чаще всего в виде короткой змеи)¹⁰, даргинцев с. Мекеги (Кыуне в женском облике)¹¹ и др.

¹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19. С. 107.

- ² Дыренкова Н.П. Умай в культуре турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Т. 3. С. 134-139.
- ³ Лугуев С.А. Ахвахцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. 1985 г. // РФ ИИАЭ.Ф.З.Оп.З.Д.618. Л.106.
- ⁴ Сефербеков Р.И. Указ. соч. С.107.
- ⁵ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №17. С.73.
- ⁶ Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995. С. 56.
- ⁷ Лугуев С.А. Бежтинцы: Историко-этнографическое исследование. XIX - начало XX в. 1989 г. // РФ ИИАЭ.Ф.З.Оп.З.Д.701. Л. 122-123.
- ⁸ Лугуев С.А. Диодойцы (цезы): Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в.1987 г. // РФ ИИАЭ.Ф.З.Оп.З.Д.671. Л. 57-58.
- ⁹ Ризаханова М.Ш. Генухцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в.1990 г. // РФ ИИАЭ.Ф.З.Оп.З.Д.732. Л.190.
- ¹⁰ Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000. С. 352-353.
- ¹¹ Алиханова А.А. Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 158.

ДОМОВОЙ

Демонологический персонаж, который можно условно отнести к категории «домовой», у хунзахцев назывался ХъегІело (у аварцев-кайбулинцев сс. Унцукуль, Ашильта, Балахуни – ХъегІело, ХъегІел, с. Гергебиль – ХъегІило, у аварцев-салатавцев с. Дылым – ХъегІел).

Внешний облик домового в разных селениях описывается по-разному. Он аморфный с отдельными зоо- и антропоморфными признаками. При описании облика ХъегІело использовались следующие эпитеты: лицо как у кошки (с. Цада) или летучей мыши (с. Батлаич), волосатый (сс. Обода, Цада, Харахи), лохматый (с. Харахи), пушистый (с. Гонох), с грубой шерстью (с. Гортколо), чувствовалось его горячее дыхание (с. Харахи), мужская волосатая рука (с. Тануси) и тело из обожженной глины («шагИил») (с. Харахи), маленького роста (сс. Тануси, Харахи), кругловатый, с короткими ногами (с. Тануси). Говорят, что у ХъегІело одна часть тела коричневатого цвета, а другая – белого цвета (с. Тануси) (у аварцев-гидатлинцев с. Мачада у домового Садраахана одна часть тела из мяса, другая – из рыбы¹). Волосатость, лохматость домового, которая в магическом символизме является метафорой густых, обильных всходов зерновых культур, указывает, возможно, и на то, что ХъегІело в прошлом имел какое-то отношение к аграрным божествам.

Повсеместно отмечалось, что у ХъегІело не было одной ноздри, вследствие чего, когда домовой навалился и душит человека, последний имеет возможность дышать одной ноздрей. Если бы у домового было две ноздри, он имел возможность передушить всех людей. Отсутствие правой ноздри, как и другие физические аномалии (маленького роста, кругловатый, с короткими ногами), невидимость (мифологический символ смерти²) указывают на сверхъестественность (потусторонность) персонажа. Наличие левой ноздри также подчеркивает его необыч-

ность и «служит символом иного мира»³. Следует отметить, что в большинстве мифологических традиций народов мира левая сторона (женская), как правило, связана с негативным, потусторонним (сравните ряды: женский – левый – внутренний – закрытый – чужой – «нечистый»⁴; женский – левый – плохой – мертвый – западный – нелицевой⁵).

Локусом обитания ХъегЧело являлась мельница, что наталкивает на мысль: а не являлся ли он духом (божеством, покровителем, хозяином) мельницы и мельничного дела (ремесла) вообще? Вызывает удивление, что у народов Дагестана мельница – место обитания (или контакта с человеком) нечистой силы (например, шайтана). Между тем, мельница по своему функциональному назначению – хозяйственно-бытовая постройка, на которой молотят зерно в муку (символы изобилия и достатка, а также обереги). Порог мельницы переступают правой ногой (правая сторона – мужская, позитивная, «чистая»). Отнесение мельницы к месту, где обитает нечистая сила, связано, на наш взгляд, с отдаленным ее расположением, как правило, за пределами села, на берегу реки (универсальная граница миров), практикой пребывания на ней (нередко в одиночестве) в том числе и в темное время суток (время разгула нечистой силы), стуком и грохотом, которые издают жернова при размалывании зерна. Традиция причисления мельницы, построенной у реки (граница миров), к враждебным для человека локусам, на наш взгляд, аналогична и соотносится с традицией нежелательности нахождения на дверном пороге (граница миров), который, например, у даргинцев-цудахарцев являлся «годеканом шайтанов». Табуация и определенные верования, связанные с порогом, существовали и у хунзахцев. Они не здоровались через порог. Нельзя было сидеть или стоять на пороге, упервшись руками в дверную коробку. В противном случае – «баракат уйдет» (с. Батлаич).

Таким образом, можно сделать вывод, что традиция отнесения мельницы к локусам обитания нечистой силы связана прежде всего с ее пограничностью, нахождением на границе миров (этот мир – потусторонний мир)⁶.

Интересно отметить, что в с. Батлаич считали, что наряду с мельницей, домовой живет и на потолке, где имеется вилообразная балка. Аварцы-андальцы с. Ругуджа и даргинцы с. Мегеб также верили, что домовой наваливается на человека, который спит на том месте, где на потолке имеется вилообразная балка⁷. Если даже не брать во внимание того, что вилообразная балка как конструктивный элемент потолочного перекрытия редко встречается в практике дагестанского домостроения, то отнесение ее к локусам обитания нечистой силы связано, на наш взгляд, с ее четностью⁸ (чет – нечет) и морфологическими особенностями: «дурное» пространство, подобное развилике дорог, перекрестку, болоту, лесу, ущелью и т. п.⁹

Модусами появления Хъег'ело являлись в основном дверной порог и «вход» из одного мира в другой¹⁰ – дымоход (в с. Гонех – «кӏкӏуйдул тӀала», в с. Гортколо – «кӏкӏивидул тӀала»). Даже маленькой щели достаточно, чтобы он проник в дом (с. Харахи). Его появление «со стороны юга, киблы» («къербалалдаса») (с. Геничутль) сопровождается определенными движениями и звуками, подчеркивающими его зоо- и антропоморфную природу: шуршит как мышь, когда входит и выходит через дымоходную трубу (с. Гортколо), ползет через дверной порог и мягко, как кошка, запрыгивает на кровать (с. Тануси), слышны его шаги (с. Гонех), слышно как он открывает дверь, когда входит и выходит из дома (с. Гозолоколо).

Домовой тяжелый (повсеместно), как большой камень (с. Батлаич). Он приходит домой извне обычно поздно вечером (с. Обода), ночью (повсеместно), в полночь (с. Хунзах), которая, как и полдень, считаются моментами таинственными и критическими¹¹, в предрассветные часы (с. Тануси) или под утро (с. Обода).

Проникнув в дом, домовой наваливается всей тяжестью, сковывая все движения тела и дыхание, в основном на одиночно спящих на спине людей. Существует представление, что домовой наваливается не на всяких, а в основном на хороших людей (повсеместно), на тех, кого любит Аллах (с. Хунзах), на юношей и девушек еще не вступивших в брак (с. Геничутль).

Если человек умрет, задохнувшись под домовым, то он попадает в рай (с. Гортколо) как «шагыид» (воитель за веру) (с. Харахи).

Домовой безмолвен («немота – в фольклоре признак принадлежности к миру мертвых»)¹², однако, если удастся схватить его, то он просит отпустить и подобно домовому у даргинцев с. Мегеб, исполняет любое желание (с. Харахи). Говорят, иногда, когда домовой навалится и душит человека, ХъегЧело, издеваясь спрашивает: «Ну, как ты себя чувствуешь?» («Щиб хал бугеб, ле?») (с. Хунзах).

Домовой обладает волшебными предметами – шапкой («ХъегЧелояльул тIагъур») (с. Хунзах), шапкой-невидимкой (сс. Обода, Гозолоколо, Харахи) из обожженной глины («щагIил тIагъур») (с. Харахи), золотой шапочкой («меседил такъия») или золотыми ножницами («меседил кIукъмах») (с. Гортколо), которые он, прежде чем навалиться на человека, кладет рядом (с. Обода) на пол (с. Харахи) или в пространство над дверным проемом («къанибакI») (с. Хунзах), или же в нишу над дверным проемом («къанил хъарши») (с. Гозолоколо), в котором имеется отверстие для дверного засова («нүцил къоно») (с. Гортколо). В этот момент он становится видим для человека (с. Обода). Если человек сумеет высвободиться из-под домового и в его присутствии схватить и удержать волшебный предмет – станешь его счастливым обладателем (с. Гортколо), сбудется заветное желание (с. Хунзах). Однако домовой старается вернуть свой волшебный предмет и преследует похитителя до дверного порога. Настигнув человека, он отбирает шапку и с размаху бьет пятерней («хъат») по его заду. Отпечаток пятерни домового навсегда остается на теле человека и его не скроешь ничем, даже железной одеждой. Одежда на этом месте постоянно рвется. Если на каком-либо человеке была дырявая или с заплатками одежда, или же, если в доме обнаруживались неизвестно кем разбитые предметы, то как бы в шутку говорили: «ХъегЧело лапой ударили (наверное)» («ХъегЧелояль хъат къабгIун буго») (с. Харахи).

Судя по некоторым косвенным признакам (волосатый, чув-

ствовалась его мужская волосатая рука, локус обитания – мельница: мельничное дело – мужское занятие) и атрибутам (шапка – мужской атрибут), создается впечатление, что Хъег'ело мужского пола. Однако его левосторонность, наличие левой ноздри (левая сторона – женская) и волшебный предмет – золотые ножницы (женский атрибут), дают нам основание говорить о возможной андрогинной природе этого синкретического и амбивалентного персонажа. Такую же смешанную андрогинную природу имел домовой Сухасулу у лакцев¹³ и Рух – у табасаранцев¹⁴.

Несмотря на некоторые положительные характеристики (южная сторона, откуда он появляется, у дагестанцев сакральная, наделена благодатью; наваливается на хороших, безгрешных людей, которые после смерти попадут в рай; исполняет желание, если удастся завладеть его волшебным предметом), люди старались избежать контакта с домовым. Имелось представление, что, если в тот момент, когда домовой навалился и душит, сумеешь пошевельнуть языком, пальцем руки или ноги, или же издать крик или стон, Хъег'ело отпускает и уходит. Уходил домовой и заслышав посторонний шум (с. Батлаич) («шум в противоположность молчанию – жизненное начало»¹⁵). Оберегом от домового считалась и произнесенная на арабском языке молитва («дугIа») – Къулгъу, АлхIам или формула единобожия – Шагъадат. Так как верили, что Хъег'ело проникает в дом через дверной порог, то для того, чтобы он не приходил, втыкали иголку в дверной косяк (с. Цада). Повсеместно существовало представление, что домовой приходит наваливаться и душить только в основном к безгрешным людям. Для того, чтобы избежать контакта с ним, прибегали к ритуальному самоосквернению: кушали хлеб в отхожем месте. Так же поступали аварцы-андалальцы и табасаранцы. Аварцы-койсубулинцы осторегались такого поступка, ибо считали, что после этого во сне больше не будут сниться умершие близкие родственники. Иногда домового били (сс. Гозолоколо, Батлаич) или ему вдогонку бросали тяжелые предметы (с. Гонох), или даже в него стреляли из ружья, застигнув у очажного дымохода.

(с. Тануси). В темноте раздавался звук наподобие звука разбиваемой глиняной посуды. Осветив комнату, на полу обнаруживали глиняные черепки («шегІ») и шкуру («къехІ») (сс. Гонох, Батлаич, Гозолоколо, Гортколо, Тануси, Харахи). Последнее обстоятельство в совокупности с описанными ранее: «тело из обожженной глины», «шапка-невидимка из обожженной глины» (с. Харахи), наводит на мысль о былых ипостасях и функциях ХъегІело в качестве патрона ремесел (гончарства, обработка шкур). То, что ХъегІело в верованиях хунзахцев сотворен из обожженной глины подтверждается информацией и других авторов¹⁶. Кстати, у лакского домового Сухасулу на ногах вместо обуви были черепки глиняной посуды¹⁷, а табасаранский домовой Рух, у которого тоже не было одной ноздри, иногда приделывал к своему лицу вторую ноздрю из глины¹⁸.

Следует отметить, что возникновение такого вида домашнего производства как изготовление глиняной посуды связано со сменой присваивающего охотниче-собирательского хозяйства на производящее, основанное на земледелии и скотоводстве, в эпоху позднепервобытной (позднеродовой) общины, в неолите, на рубеже VII-VI тыс. до н. э.¹⁹ К эпохе позднего неолита относятся и первые на Северном Кавказе находки глиняных антропоморфных статуэток. Как известно, их распространение совпадает с развитием земледелия и раннеземледельческих культур. Они отражали культ, связанный с идеей обратимости, возрождения, в конечном счете,озвучный идеей плодородия, увеличения семьи, рода, его благополучия²⁰.

Суммируя приведенное, можно предположить, что возникновение сложного синкретичного образа ХъегІело и других подобных персонажей у народов Дагестана относится, вероятно, к эпохе позднепервобытной родовой общины земледельцев и скотоводов и связано с переходом к производящему хозяйству.

Сложность и синкретичность образа ХъегІело выражается в сочетании в одном персонаже многих противоречивых черт и характеристик, среди которых можно выделить следующие: дуализм злого (наваливается и душит человека во сне) и добро-

го (наваливается в основном на хороших людей, которые после смерти попадут в рай; исполняет желания и т.д.) начал; андрогинность персонажа, которая выражается в сочетании в основном мужских и отдельных женских (левосторонность, наличие в числе волшебных предметов и женского атрибута – ножниц) черт; полиморфизм демона, являющийся в аморфной, зоо- и антропоморфной ипостасях; сверхъестественность, выражаяющаяся в невидимости, немоте, появлении в темное время суток, физических аномалиях, левосторонности, обладании волшебными предметами; полифункциональность, проявляющаяся в симбиозе функций и отдельных черт демона болезни (наваливается и душит человека) и, возможно, аграрного божества и патрона ремесел (гончарства и др.).²¹

Условность отнесения к домовым демона Хъег'ело и ему подобных у других народов Дагестана заключается в том, что локусом его обитания служит мельница, а в дом, где происходит его контакт с человеком, он приходит извне, слабы его патронажные функции и т.д.

Анализируя истоки возникновения образа домового, С.А. Токарев отмечал, что его происхождение, очевидно, относится к тому времени, когда с разложением родового строя отдельная семья сделалась самостоятельной общественной единицей, и что в основе возникновения образа домового лежит культ предков.²²

Представления о домовом, душащем человека во время сна, владеющем чудесными предметами и наделенном некоторыми функциями аграрных божеств и патрона ремесел, имелись и у других народов Дагестана²³. Существовал этот мифологический персонаж и у многих других народов мира, например, у осетин²⁴, славян²⁵, европейских народов (полтергейст)²⁶.

¹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №17. С. 74.

² Иванов В.В. Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х то-

- мах. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.1. С. 306.
- ³ Иванов В.В. Левый и правый // Там же. Т.2. С. 44.
- ⁴ Егорова А.И. Элементы полового символизма в традиционной этнической культуре якутов // ЭО. 1996. №4. С. 45-51.
- ⁵ Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа правый-левый, мужской-женский // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 180-181.
- ⁶ Сефербеков Р.И. Представления о локусах обитания нечистой силы у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2004-2005 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2005. С 85.
- ⁷ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №19. С. 108.
- ⁸ Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. Т.2. С. 630.
- ⁹ Топоров В.Н. Пространство // Там же. С. 341.
- ¹⁰ Толстой Н.И. Еще раз о теме «тучи-говяды, дождь-молоко» // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 125.
- ¹¹ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1997. С. 418.
- ¹² Серов С.Я. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаем. М., 1983. С. 48.
- ¹³ Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX - начало XX в.). Махачкала, 2000. С. 354.
- ¹⁴ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000. С. 18.
- ¹⁵ Серов С.Я. Указ. соч. С. 52.
- ¹⁶ См.: Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 112.
- ¹⁷ Булатова А.Г. Указ. соч. С. 354.
- ¹⁸ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. С. 18.
- ¹⁹ История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х томах / Отв. ред. А.И. Османов. М.: Наука, 2004. Т. 1. С. 22-23.
- ²⁰ Марковин В.И., Мунчаев Р.М. Северный Кавказ: Очерки древней и средневековой истории и культуры / Отв. ред. Х.А. Амирханов. М., 2003. С. 30.
- ²¹ Сефербеков Р.И. К характеристике мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002-2003 гг.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 78-79.

- ²² Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – нач. XX в. М.; Л., 1957. С. 97.
- ²³ См.: Булатов А.О. Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX – начале XX в. Махачкала, 1990. С. 131-147; Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991. С. 26-27; Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 111-113.
- ²⁴ См.: Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976. С. 53.
- ²⁵ См.: Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996. С. 18-25.
- ²⁶ См.: Энциклопедия колдовства и демонологии Рассела Х. Роббинса / Пер. с англ. Т.М. Колядич и Ф.С. Капица. М.: Локид; Миф, 1996. С. 319-331.



Сел. Ках. Фрагмент стены с рельефным изображением.
XVIII-XIX вв. Фото П.М. Дебирова. 1958 г.

ДЕМОН, КРАДУЩИЙ ПЛОД ИЗ УТРОБЫ МАТЕРИ

Демон, крадущий плод из утробы матери у хунзахцев назывался ХудучI (у андалальцев – ГудучI). В большинстве сел информаторы затруднялись описать внешний вид и место обитания этого персонажа. Основной функцией демона была кража трех- или семимесячного (с. Гозолоколо) плода мужского пола (с. Хунзах) у беременной женщины в ночное время суток. Боли при краже ребенка из утробы женщина не чувствовала. Обнаружив кражу плода, говорили: «ХудучI забрал» («ХудучIль бахъун ун буго»). Крали плод у избранных, религиозных, благочестивых, отмеченных печатью Аллаха («Аллагъасул вали») (с. Гонох) женщин, от которых исходил «баракат» (с. Гозолоколо). После кражи плода ХудучI оставлял одну (сс. Хунзах, Гонох, Гозолоколо), три (сс. Цада, Батлаич) или несколько (сс. Тануси, Харахи) капелек крови на пороге или на постели (с. Гозолоколо) женщины. В одних селениях (Цада, Батлаич, Тануси, Харахи) считали, что после кражи плода детей у женщины больше не будет, в других (Хунзах, Гонох, Гозолоколо, Тануси) – она может в дальнейшем забеременеть и родить ребенка. В с. Харахи полагали, что если капельки крови обнаружены на земле, женщина не сможет больше иметь детей. Существовало и такое представление: если после того как плод украли, демон в пути положит его на землю – детей у женщины больше не будет, а если положит на дерево – она сможет в дальнейшем иметь детей. В с. Тануси считали, что плод забирают к себе «малаики» (ангелы). В большинстве же сел верили, что украденных детей демоны относят на вершину Кыли-мер («Седло-гора») к Будалаал – покровителям диких животных. Охотников, которые убивают дичь сверх меры, они сбрасывают в пропасть. Здесь будто бы видели на камнях у воды отпечатки мокрых босых детских ног (сс. Обода, Гонох). В с.

Харахи полагали, что помимо «Седло-горы» Будалаал обитают и на вершине «Горы блаженных» («Габдалзазул-меглер»), которая находится на территории Ботлиха. Там тоже якобы видели следы мокрых босых детских ног на камнях и место для омовения перед намазом.

Болтливых (с. Гозолоколо), любопытных и сующих свой нос куда не надо (с. Харахи) людей, хунзахцы обзывают именем ХудучI.

Аналогичные персонажи, крадущие плод из утробы матери, имелись в религиозных верованиях и других народов Дагестана¹. Представления о существах (фейри), крадущих младенцев у матерей, имелись и в фольклоре народов Западной Европы².

Необходимо подчеркнуть, что у некоторых этнических групп аварцев – койсубулинцев³, гидатлинцев⁴, хваршин⁵ и других в роли демона, крадущего плод из утробы матери, выступали уже упоминавшиеся нами Будалаал. На наш взгляд, такое смешение образов и функций различных и даже противоположных (демонических и божественных) мифологических персонажей в единый образ вызвано тем обстоятельством, что украденных детей демоны относили к Будалаал. С течением времени произошла контаминация образов.

Следует отметить, что у хунзахцев представления о Будалаал весьма скучны, отрывочны и ограничиваются уже изложенной нами информацией. Известно также, что они обитали на горе Кыили-меглер, являющейся, по образному выражению М.А. Агларова, «подлинным украшением пейзажа внутренней части Аварии. Не связанная непосредственно с окружающими горными поднятиями и плато, гора неожиданно и мощно поднимается со дна котлована ввысь. Гору венчает фигурная вершина, напоминающая седло, отсюда и ее название. Гора считалась священной, и на ее вершине, полагали, обитают некие Буадалаал (вариант: Будалаал) – существа не всегда миролюбивые, но могущественные, которые никому из людей не дадут подняться на вершину. Дерзкое восхождение на Седло-гору в 1935 году призывников, совершивших агитпоход с посещением

близлежащих сел, стало известным событием тех лет; поход был воспет Гамзатом Цадасой как спортивный подвиг (восхождение без снаряжения на карниз по расщелине), но более всего как победа молодого поколения, призванного строить новую жизнь, над суевериями. Перед восхождением суеверные люди предрекли участникам похода уничтожение их отряда недобрьими обитателями вершины Будалаалами. По словам поэта:

Амма беңлаб халкъаль
хабар биччана

Хвечілого нахъе
чи ворчіларилан⁶.

Но темный люд в своей молве

Героям смертный исход
предрек.

Нет сомнения в том, что легендарные обитатели вершины Буадалы ни что иное, как языческие боги, вернее, сохранившаяся память о них, прошедшая сквозь тысячелетия и исламскую идеологию. Видимо, имена, функции и «быт» этих богов, как и все остальное, что было связано с их культурами, утеряно для нас навсегда⁷.

На этой точке зрения стоит и известный фольклорист М.Р. Халидова. В своих ранних публикациях она находит убедительные аргументы, что Буадалы – покровители охоты⁸. Она пишет: «В период утверждения ислама старые языческие боги постепенно забываются. Хотя известно, что отдельные черты аграрных и охотничьих божеств перенимаются мусульманскими святыми⁹. Согласно как исламским, так и христианским взглядам, святые во всем зависят от бога, который наделяет их властью над силами природы, поэтому верующие обращались к ним во время стихийных бедствий и т. д. Такими образами в аварском фольклоре предстают Будуалы, наделенные функциями святых. По аварским преданиям, Будуалы обитают на священной горе, образуя сообщество, они человекоподобны, невидимы, с ними общаются только избранные люди. На тех, кто

отваживается подняться к Будуалам на вершину горы, они сбрасывают каменные глыбы. В преданиях, легендах о Будуалах проявляется религиозный синкретизм: мусульманские представления сочетаются с домонотеистическими (сохранение зверей от истребления, распределение охотничьей добычи, уход от земной жизни, ясновидение, зеленое одеяние, общение только с избранными людьми и т. д.)»¹⁰.

Интересно отметить, что у аварцев-андальцев с. Бацада считали, что покровителями природы, ее фауны и флоры являлись Будулагзаби и Хурулгинзаби. В первых, по их мнению, превращаются дети, украденные демоном ГудучI из чрева матери, во вторых – утонувшие, тела которых бесследно унесла река. Когда входили в лес или подходили к реке, было принято здороваться: «Ассаламу гIалейкум, Будулагзаби, Хурулгинзаби!»¹¹

Хунзахцы считали, что праведники (с. Харахи) и безгрешные несовершеннолетние дети (сс. Цада, Гонох) после смерти попадают в рай и превращаются в Хурулгинзаби. С ними вступают в брак на том свете не успевшие вступить в брак при жизни умершие юноши и девушки (сс. Обода, Цада, Гонох, Харахи). В с. Харахи, когда тонул парень и тела не находили, считали, что его забрали к себе «речные ангелы» («гIурул Хурулгинзаби»). Когда умирала незамужняя девушка, то при ее похоронах желали: «Пусть малаик заберет ее себе».

Некоторые приговоры и приветствия хунзахцев с. Харахи илилюстрируют их религиозное мировоззрение и миропонимание. Так, подходя к роднику женщины приговаривали:

*Ассаламу гIалейкум,
Лъелмалаикзаби,*

*Унтуе дарулъаги,
Диналье къуват къеги,
Къадаралде ѡшун ратаги,
РухI иманалда баҳъаги!*

Мир вам, Водные ангелы,

*Пусть (эта вода) будет лекарством от болезни,
Пусть придаст силу вере,
Пусть исполнится то, что предначертано судьбой,
Пусть душа достигнет веры!*

Заходя в дом, в котором никого не было приветствовали: «Ассаламу гәләйкум, Рукъальулмалаикзаби!» («Мир вам, Домашние ангелы!»). Подходя к реке, женщины приветствовали: «Ассаламу гәләйкум, Гүурулмалаикзаби!» («Мир вам, Речные ангелы!»). Мужчины, подходя к реке, приветствовали следующим образом: «Ассаламу гәләйкум, ГүурулхГүурулгИнзаби!» («Мир вам, Речные ангелы!»). Мужчинам вечером не рекомендовалось находиться вблизи реки, ибо существовало представление, что русалки – «ччугIузул ясал» («рыбы-девы») могут схватить их, затащить в воду и утопить. Аналогичные мифологические персонажи имелись в верованиях и других аварцев – ахвахцев¹², генухцев¹³, а также у кумыков (Суванасы)¹⁴, чеченцев (Хи-нана)¹⁵, абхазов (Дзызлан)¹⁶, осетин (доны чижита)¹⁷, терских казаков (Лобаста)¹⁸, русских (русалки)¹⁹.

¹ См.: Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С.79; Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX-XX вв. Махачкала, 1996. С.122-123; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000. С.21; Омаров Ш.И.. Сефербеков Р.И. Демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С.109-110.

² См.: Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост.К.Королев. М.: Локид; Миф, 1997. С.355-357.

³ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-койсубулинцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства по делам религий. Махачкала, 2002. №3. С. 65.

⁴ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-гидатлинцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №17. С. 73.

⁵ Мусаева М.К. Хваршины. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 174-175.

- ⁶ Цадаса Г. Собрание сочинений. Махачкала, 1953. Т.1 С.450 (на авар. яз.).
- ⁷ Агларов М.А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С.37.
- ⁸ См.: Халидова М.Р. Образ покровителя охоты, зверей в преданиях и легендах народов Дагестана // Дагестанская проза. Махачкала, 1982. С.38.
- ⁹ Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. С.139.
- ¹⁰ Халидова М.Р. Устное народное творчество аварцев / Под ред. Г.Г. Гамзатова. Махачкала, 2004. С.26.
- ¹¹ Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. №19. С.109.
- ¹² Лугуев С.А. Ахвахцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – начало XX в. 1985 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 618.Л.107-108.
- ¹³ Ризаханова М.Ш. Генухцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – нач. XX в. 1990 г.// РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 732.Л.192.
- ¹⁴ Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историко-этнографическое исследование. М., 1961. С.324-325.
- ¹⁵ Дацгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник: Приложение к Терскому календарю на 1894 г. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2. С. 75.
- ¹⁶ Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С.44-48.
- ¹⁷ Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 59.
- ¹⁸ Рогожин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленой Кизлярского отдела Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 63.
- ¹⁹ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. С. 68-91; Энциклопедия сверхъестественных существ. С.372-375.

ДЕМОН КЛАДБИЩА

К демонам кладбища можно отнести образ Бакъараб рухI («Голодный дух»). По мнению М. Р. Халидовой, основой для возникновения этого образа послужила, вероятно, вера в загробную жизнь душ умерших, которые в виде привидений могут бродить по земле, а также культ предков¹.

По представлениям хунзахцев, «Голодный дух» – это неуспокоенная душа умершего человека, по которому во время поминок не раздали милостыню («садакъя»), а также неуспокоенная душа покойника, который был лишен милости Аллаха за грехи при жизни (с. Гортколо). Основным локусом обитания духа было кладбище (повсеместно): «видели как он выходил из кладбищенских ворот» (с. Хунзах).

По описанию М. Р. Халидовой, аварцы представляли «Голодный дух» существом огромных размеров, достигающим неба. У него огромные, похожие на человеческие, руки и ноги². Хунзахцы представляли его худым (сс. Батлаич, Гозолоколо, Харахи), высоким (сс. Хунзах, Батлаич, Харахи), бледным (с. Гозолоколо), белым (сс. Батлаич, Харахи), в белом (с. Хунзах) («белый цвет – знак принадлежности к потустороннему миру, символ смерти»)³. Описанный облик во многом совпадает с обликом демона кладбища Курузай у табасаранцев: высокий, узкий, белый⁴. Интересно отметить, что кладбищенские демоны дагестанцев имеют свой аналог в русском фольклоре. Среди другой нечисти здесь выделяется жердяй. В.И. Даль описывает жердяя так: «...предлинный и претонкий, шатается иногда ночью по улицам, заглядывает в окна, греет руки в трубе и пугает людей»⁵.

На кладбище «Голодный дух» нападал на сытые души и отбирал у них «садакъя» (сс. Гозолоколо, Гортколо). В поисках пищи дух в темное время суток бродил по селу (с. Батлаич), стучал в окна, топал по плоским крышам и пугал людей (с. Гортколо). Верили, что если при встрече человека с «Голодным

духом», последний ударит человека – тот обязательно умрет. Встретивший «Голодного духа» должен был вечером с четверга на пятницу прочесть молитву «Къулгъу», и немедленно раздать «садакъя». Полагали также, что «Голодный дух» насыщается от запаха халвы «махъужь» (с. Цада). Для того, чтобы он насытился, в четверг вечером «создавали запах»: на раскаленную сковороду кидали кусочки курдюка (с. Гозолоколо). В с. Харахи в четверг до заката солнца на раскаленную сковороду кидали кусочки сала («тлати»), курдюка («мохмох»), тмин («мучари»), лук («пер»). Все компоненты этого блюда – «къеккен» поджаривали до появления характерного запаха. Затем раскаленную дымящую сковороду носили по комнатам жилища, по двору, обносили вокруг дома и оставляли на улице пока она не остынет. Считалось, что этого достаточно для насыщения неуспокоенных голодных душ. Кроме того, на поминках после приема пищи хунзахцы обязательно приговаривали: «Ракъарал рухъазе швеги!» («Пусть насытятся души голодных (умерших)!»).

Представления о демонах кладбища имелись и у других аварцев – бежтинцев (Къав)⁶, а также у лакцев (Ххурттама⁷; Кяля Чири⁸), рутульцев (Цыр)⁹, лезгин (Малкамут)¹⁰.

¹ Халилова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С.114.

² Там же. С. 115.

³ Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С.15.

⁴ Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000. С. 25.

⁵ Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К.Королев. М.: Локид; Миф, 1997. С. 171.

⁶ Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы. XIX – нач. XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994. С. 237.

⁷ Джидалаев Н.С. Туркизмы в дагестанских языках: Опыт историко-этимологического анализа. М., 1990. С. 86- 87.

⁸ Халилова М.Р. Указ. соч. С.115.

⁹ Там же.

¹⁰ Ризванов З., Ризванов Р. История лезгин (краткий научно- популярный очерк). Махачкала, 1990. С. 35.

ВЕДЬМА «ХЪАРТ»

Ведьма у хунзахцев называлась Хъарт (для сравнения: у койсубулинцев – Хъартай, у гидатлинцев – Хъартиле, Хъарти, Хъарте, Хатие, Хати, у андалальцев – Гъартай).

Она высокая (сс. Хунзах, Харахи), большого роста (сс. Батлаич, Гозолоколо, Гортколо), большая (с. Тануси), крупная (с. Гонох), страшная (с. Батлаич), уродливая (сс. Батлаич, Тануси), злая (с. Батлаич), грубая (с. Гортколо), с длинным (с. Геничутль), большим, крючковатым носом (с. Харахи), большими зубами (с. Цада) или клыками (с. Харахи), с длинными ногтями (с. Геничутль) или когтями (сс. Гозолоколо, Харахи), с длинными (сс. Гонох, Цада), седыми (сс. Геничутль, Харахи), распущенными (сс. Гонох, Геничутль, Харахи) волосами. Крупную женщину в с. Гонох сравнивали с Хъарт, а крупного мужчину с нартом – Нартав (у койсубулинцев Хъартай – женщина-великан, ее сыновья – нарты).

Хъарт живет в неосвоенном и враждебном человеку пространстве: в лесу (сс. Обода, Гонох, Батлаич, Геничутль), в горах (с. Харахи), в пещере (сс. Гонох, Батлаич, Геничутль, Харахи).

Она ходит большими шагами (с. Обода), но чаще – летает на метле: «ее конь – метла» (сс. Обода, Харахи) и ковре-самолете (с. Харахи).

Хъарт нападает на людей (с. Цада), одиноких путников (с. Харахи), крадет детей (сс. Обода, Геничутль), красивых девушек и превращает их в себе подобных (с. Геничутль). Не переходит реку (универсальная граница миров) – «боится воды» (с. Харахи).

Уходя на охоту, Хъарт прячет у себя дома в ларе с мукой четырех своих дочерей, чтобы люди в ее отсутствие не причинили им вреда (с. Харахи). Последнее обстоятельство свидетельствует и о возможных былых добродетельных и патронаж-

ных функциях (аграрное божество, божество домашнего изобилия и т.п.) Хъарт.

Трудолюбивого мужчину хунзахцы называют Тамирхъо (Тамирхъо), а женщину – Тамирхъояс (для сравнения: у аварцев-салатавцев с. Зубутли Темирхъояс – покровительница ткачества¹; у аварцев-турутлинцев с. Андых Темирхъо – покровительница пахоты и ковроткачества²; у аварцев-ахвахцев с. Ратлуб Тамихъо – домовой³; у аварцев-андалальцев сс. Бацада и Шулани Тамихъо – покровитель детей). В с. Гонох при изготовлении пряжи из шерсти взрослые уговаривали детей, чтобы те старались следующими словами: «Если напрядете много пряжи, внизу под шерстью найдете золотое кольцо» (агрибут женского божества ткачества).

Интересно отметить, что Хъарт тоже называли Тамирхъо. О трудолюбивой женщине и до сих пор говорят, что она «как Хъарт работает» («Хъарт гадин халтбула»). В с. Тануси нам рассказали, что Хъарт за день могла скосить большой луг в местности «Гьоркъоколо» вблизи Мочохского озера. В нескольких километрах к северу от с. Тануси, в местности «Бакъда» находится холм, на котором имеется след, напоминающий по форме косу. Говорят, что он образовался от того, что Хъарт положила на холм свою косу, когда во время сенокошения она присела отдохнуть. Если учесть, что Хъарт называли Тамирхъо (а не Тамирхъояс), и что коса (а не серп) – мужской атрибут, то закономерно возникает вопрос: а не трансформировалось ли в Хъарт с инверсией пола и изменением функций мужское аграрное божество-патрон сельскохозяйственного труда (сенокошения), каковым, возможно, был Тамирхъо? Кстати, в с. Хунзах зафиксирован топоним «Тамирхъо» – местность, на которой имелась пашня под зерновые. Возможно, имеет какое-нибудь отношения к Тамирхъо ороним Хъамирхъо – огромная глыба скалы, нависшая над селением Цада.

Возвращаясь к демонологическому персонажу, следует отметить, что повсеместно у хунзахцев злых, жадных, сварливых женщин обзывают именем Хъарт, сравнивают с ней («Хъарт гадай чужужу»). Непослушных детей пугают тем, что «Хъарт

придет!» («Хъарт ячIине йиго!»).

Таким образом, исходя из представленного материала, можно констатировать, что Хъарт у хунзахцев является в основном негативным женским демоническим персонажем. Однако, некоторые обстоятельства, функции и атрибуты указывают на то, что этот сложный синкретический образ первоначально мог воплощать в себе трансформировавшиеся впоследствии ипостаси и функции других богов, например, – аграрных и связанных с домашним изобилием.

Хъарт имеет параллели среди аналогичных демонологических персонажей у других народов Дагестана⁴ и Кавказа⁵. Отдельные функции и атрибуты сближают ее образ с Бабой-Ягой⁶ в славянской мифологии и тому подобными ведьмами⁷ в религиозных представлениях народов Европы.

Некоторое косвенное отношение к Хъарт имеет другой самостоятельный мифологический персонаж – Тамирхъо // Тамирхъо // Тамихъо // Темирхъо // Тамирхъояс // Темирхъояс – общеаварское, на наш взгляд, божество или божественная пара супругов с самым широким кругом функций и полномочий (аграрная сфера, ремесла, покровитель семьи и детей и т.д.).

¹ Абдурахманов А.М. Темирхъояс // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 164, 167.

² Халидова М.Р. Мифологический и исторический эпос народов Дагестана. Махачкала, 1992. С. 114

³ Лугуев С.А. Ахвахцы: Историко-этнографическое исследование. XIX – нач. XX в. 1985 г. // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 3. Д. 618.Л. 106.

⁴ См.: Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Купа: Историко-этнографические очерки. XIX-XX вв. Махачкала, 1996. С.126; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000. С. 26; он же. Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений азербайджанцев Табасарана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2005. №1. С. 102 и др.

⁵ См.: Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. Тифлис. 1872. Вып. 6. С.

- 53; Куек А.С. Мифические образы адыгского эпоса «Нартхэр» // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности) / Сост. и науч. ред. Р.А. Ханаху. Майкоп, 2002. С.59-62 и др.
- ⁶ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Баба-Яга // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х томах. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т.1 С. 149; Баба-Яга //Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К.Королев. М.: Локид; Миф, 1997. С. 45-46.
- ⁷ См.: Энциклопедия суеверий / Сост. Э. и М.А. Рэдфорд; Е. Миненок. М.: Миф; Локид, 1995. С. 265; Энциклопедия колдовства и демонологии Рассела Х. Роббинса / Пер. с англ. Т. М. Колядич и Ф.С. Капица. М.: Локид; Миф, 1996. С. 75-79.



Сел. Хунзах. Халат и шашка, приписываемые арабскому полководцу Абу-Муслиму. XIX в.
Фото ДГОМ.

ДЕМОН «БОГІОЛО»

Одним из источников для реконструкции мифологических персонажей былого языческого пантеона и пандемониума народов Дагестана могут служить формулы обмана и запугивания детей¹. Их примером могут служить формулы запугивания детей, касающиеся «Матери ветров» («Гъорол збел»), ведьмы Хъарт, ряженого БацI («Волк») и др. К таковым относится и Богіоло. Взрослые, вывернув шубу мехом наружу (с. Хунзах), пугали детей: «Богіоло придет!» («Богіоло бачIине буго!»). В силу ограниченности информации этот персонаж плохо идентифицируется. Известно только, что он представлялся с большими глазами (сс. Батлаич, Геничутль) и носом (с. Геничутль). То обстоятельство, что в с. Хунзах взрослые, пугая детей, одевали на себя вывернутую мехом наружу шубу, которая у всех народов Дагестана символизирует густые обильные всходы зерновых (чтобы по закону магии подобия «поля сделались такими же косматыми, как шуба»²), наводит на мысль, что данный демонологический персонаж в прошлом, вероятно, имел какое-то отношение к аграрным божествам. С переоценкой роли божеств, некоторые из них перешли в разряд демонов и дошли до нас, например, в формулах запугивания детей.

Интересно отметить, что в с. Харахи имеется колыбельная, в которой сохранилось упоминание о Богіоло:

Къижса, къижса, дир месед,
Богіоло буго бачIуне!
Къижса, къижса, дир гъитIич,

Богіоло буго бачIуне!
Хъамун, хъамун мунги.
Ина, дир гъитIич.
Дунги гъодилей хутIила,
дир месед!

Спи, спи, мое золотце,
Богіоло идет!
Спи, спи, мой малыш,

Богіоло идет!
Может унести тебя,
Унесет, мой малыш,
А я буду плакать, оставившись
без тебя,
мое золотце!

Хмурых, неуживчивых, невнятно говорящих и вечно чем-то недовольных людей обзывают Богло (сс. Тануси, Гортколо).

Интересно отметить, что этот персонаж фиксируется в формулах запугивания детей у аварцев-турутлинцев с. Заната (Богло), аварцев-салатавцев с. Дылым (Бохло), аварцев-ботлихцев сс. Шодрова, Рахата, Хелетури (Бохло), а также у табасаранцев (Бульг, Бульгуль) и лезгин (Бульгуль). У табасаранцев этот персонаж также не идентифицируется. Зато у лезгин Бульгуль изображается в антропоморфном виде, но с большими рогами, ушами и хвостом³. Сходство по звунию наименований и ситуации (запугивание детей) у различных этнических групп аварцев, а также у табасаранцев и лезгин позволяет предположить существование в прошлом единого демонологического (или божественного) образа прадагестанской этнической и языковой общности⁴.

¹ Сефербеков Р.И. Бранные выражения и формулы запугивания как источник по реконструкции мифологических персонажей народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000-2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 115.

² Чурсин Г.Ф. Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927. Т.5 С. 58.

³ Гаджиев Г.А. Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: Материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 86.

⁴ Сефербеков Р.И. О роли этногенетических процессов на формирование пантеона и пандемониума дагестанцев // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2004. № 1. С. 143.

ШАЙТАН И ДЖИННЫ

Описание мусульманских мифологических персонажей (шайтан, джинны, пери, гурии, малаики и т.д.) не входит в задачу нашего исследования. Однако в некоторых случаях под личиной шайтана и джиннов могут скрываться исламизированные демоны и злые духи местного происхождения. Достаточно подробно демонологию аварцев описал Г.Ф. Чурсин¹.

По представлениям хунзахцев, джинны (ед. ч. «жен», мн. ч. «жундул») делятся на злых и добрых. Добрые джинны «мусульманские» («бусурман жундул»). Они помогают людям в хозяйственных работах. Об усердно без устали работающих людях говорят, что им помогают шайтаны. В с. Тлох будто бы имеется «Сад шайтанов», который они посадили и поливали из сита. Хунзахцы не отличали шайтана от злых джиннов. У злых джиннов и шайтана разрез глаз не вдоль, а поперек и пятки вывернуты наружу. Основное предназначение шайтана и злых джиннов – всячески вредить и накостить людям. Иногда шайтан или злой джинн мог ударить человека, от чего у последнего случался паралич, потеря дара речи, он долго болел.

Джинн мог предсказывать судьбу (с.Харахи) («бог преисподней считался вещим»²). Шайтанов не видно, но иногда слышно, как они веселятся, поют песни и танцуют под музыку.

Время, когда нечистая сила бодрствует – это период наступления вечера и до рассвета, когда у нас зима – у них лето, их еда – кости.

Местами обитания шайтана и джиннов были водные источники в темное время суток, мельницы, заброшенные и разрушенные дома и хозяйственныe постройки, свалки, места выброса нечистот, глухие ущелья, пещеры и т.д. В каждом селении имелась местность традиционно связываемая с нечистой силой. В с. Хунзах это была местность «Ругани» вблизи речки, где имелись две заброшенные мельницы и пещера, в с. Батлаич –

местность «Хъвалхъунда» на восточной окраине села, где в скалах были пещеры, в с. Гонох – местность «КікІалахъ» при въезде в село, в с. Тануси – болотистые местности «Нахъя хияни» и «Цебе хияни», что к западу от села. Между селениями Цада и Геничутль находится разрушенное поселение, где будто бы имелась крепость шайтанов – «ШайтІабазул хъала».

В каждом селении имелись люди, которые якобы имели контакт с шайтаном или джинном, либо общались с ними. Так, в с. Хунзах рассказывают, что лет 15 тому назад в этом селе одна женщина случайно задела кости, которые были едой шайтанов. Они отомстили ей, разбив камнями стекла в доме и изрезав занавески. В с. Гацалох они также якобы били стекла в чьем-то доме и при этом их не было видно. В центре селения Цада находится заброшенный дом, принадлежавший Абдулатипу. Говорят, что в доме водятся шайтаны. Они будто бы схватили жительницу села, когда га вечером проходила мимо этого дома. От испуга она лишилась дара речи и заболела. К ней пригласили местного лекаря Салиха. Он зарезал черную курицу и закопал ее в землю в дар шайтанам. Затем Салих читал аяты из Корана над сосудом с питьевой водой, давал пить эту воду больной, а также брызгал на нее, после чего женщина выздоровела. В с. Гонох шайтаны будто бы угрожали расправой жительнице этого села. К счастью на ней был амулет, который и спас ее. В этом же селе некая Чакар косила траву и задела серпом джинна. Тот ударил женщину, отчего ее парализовало. К больной пригласили лекаря Чачан-Махіаммада из с. Коло, который якобы общался с шайтанами. Он зарезал черную курицу, а мясо варил до тех пор, пока оно не отделилось от костей. Эти кости вместе со специальными испеченными к этому случаю лепешками («гъянкъал»), величиной с наперсток, обмазанные сверху халвой, и лоскутками материи закопали в землю как «садакъя» джиннам. Вскоре больной стало лучше. В с. Харахи в таких случаях всегда обращаются к знахарке Сапиль-Зайнаб, которая якобы тоже общается с шайтанами. Она будто бы видит их. В качестве подношения шайтанам Сапиль-Зайнаб печет блинчики величиной с наперсток. Одну пожилую женщину в этом селе-

нии также якобы навещали джинны. По ее словам, их лиц не было видно из-за низко надвинутых на лоб платков. Они были в разноцветных платьях. От присутствия джиннов комнага озарилась ярким светом.

Шайтаны особенно любят навещать людей на мельнице. Такой случай произошел с одним мужчиной из с. Харахи. Вечером к нему на мельницу зашла незнакомая женщина и вызывалась помочь замесить тесто для хинкала. Однако сделать это ей никак не удавалось: то воду нальет больше чем нужно, то – муку насыплет, в общем, испортила тесто. Обратив внимание на ее вывернутые наружу пятки, мужчина догадался, что женщина – это шайтан и прогнал ее. В с. Тануси шайтаны назло людям испортили мельницу.

Если женщина после родов оказывалась в помещении одна, то шайтаны могли подменить ребенка: незаметно подкладывали своего, а человеческого забирали к себе, где он становился их предводителем или руководителем («хәаким»). Подменыши шайтанов в человеческом обществе будто бы отличались своим необычным поведением. Сам упоминавшийся ранее Чачан-Махмад, по его словам, подменыш, ребенок шайтанов. Говорят, что у него была какая-то необычная походка, ходил как-то не так. Он никогда не садился в машину, но незаметно проходил большие расстояния, т. к. якобы шайтаны помогали ему быстро перемещаться в пространстве. Интересно отметить, что подменыши фигурируют и в фольклоре народов Западной Европы³. Бывали случаи, когда сами шайтаны обращались за помощью к людям. Так, в с. Гонех рассказывают, что к женщине из этого села по имени Хажа пришел шайтан и попросил оказать помощь при родах его жены, обещая хороший подарок. Удивленная посещением шайтана, Хажа спросила о численности его семьи. Шайтан перечислил имена своих домочадцев – Ана, Дана, Дана-Меседу и dochь Кильялай. Хажа согласилась и помогла при родах. Родилась дочь. В благодарность шайтан насыпал ей в передник сухой навоз осла. На обратном пути оскорбленная таким подарком женщина выбросила навоз. Один катышек навоза закатился в карман передника. Каково же было

удивление женщины, когда дома она обнаружила в кармане своего передника кусочек золота.

При описании потустороннего мира сверхъестественных существ обращает на себя внимание его перевернутость, несущность, зеркальность, инверсия: у его обитателей разрез глаз не вдоль, а поперек, пятки вывернуты наружу; время, когда они бодрствуют – это период с наступления вечера и до рассвета; когда у нас зима, у них – лето; то, что у них ослиный навоз, у нас – золото; их еда – кости, «садакъя» для них – лепешки или блинчики величиной с наперсток и т. д.

Таким образом, можно констатировать, что в мифологических представлениях хунзахцев шайтан и джинны относились к категории нечистой силы, зловредной и злоказненной (за редкими исключениями) по отношению к человеку.

Вера в шайтана и джиннов имела в мифологиях и других народов мира, исповедующих ислам¹.

¹ Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995. С.62-63.

² Голан А. Миф и символ. 2-е изд. М.: Русслит, 1994. С 32.

³ Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М.: Локид; Миф, 1997.С. 355-357.

⁴ См.: Пиотровский М.Б. Джинн // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. С.185- 186; он же. Шайтан // Там же. С. 619.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

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

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

а) персонифицируемые небесные светила (солнце и луна) и атмосферные явления (радуга, ветер, дождь); б) персонифицируемые в образах ряженых и фигурных обрядовых хлебов божества продуцирования, покровительствующие аграрному воспроизводству, семье и браку; в) верховные боги – Ішоб и Бечед.

Демонология аварцев-хунзахцев включает в себя следующие разновидности: а) домовая (фундаментная) змея; б) дух-покровитель дома; в) домовой; г) демон, крадущий плод из утробы матери; д) демон кладбища; е) ведьма Хъарт; ж) сохранившийся в формуле запугивания детей демон БогІоло; з) выступающие под личиной шайтана и джиннов исламизированные злые духи местного происхождения.

Наиболее древними богами аварцев-хунзахцев, как и у других народов мира, были олицетворяемые небесные светила – солнце и луна. С ними были связаны день весеннего равноденствия, в который отмечали праздник первой борозды, и день зимнего солнцестояния, в который отмечали «приход зимы».

Видное место в космогонических представлениях занимало персонифицируемое атмосферное явление – радуга, с которой были связаны определенные верования, метеорологические и аграрные приметы.

Персонифицировали в антропоморфном образе «Матери

ветров» и зооморфных образах «ветряного коня» и дракона хунзахцы ветер.

Персонификацией божества дождя являлся ряженый «Цадал хЛама». Ряженый «бацI» также был обязательным персонажем праздников первой борозды и первого дня зимы, свадеб и выступлений канатоходцев. Анализ образов, функций, предикатов и атрибутов ряженых у аварцев-хунзахцев и других народов Дагестана позволяет сделать вывод, что в прошлом они, вероятно, были обязательными участниками всех календарных, аграрных, семейно-бытовых и общественно-бытовых обрядов и праздников. Их можно рассматривать в качестве персонификаций божеств продуцирования, покровительствующих аграрному воспроизводству, а также семье и браку.

Дошедшие до нашего времени фигурные обрядовые хлеба зооморфной формы («хланкъва») рассматриваются нами в качестве зооморфной ипостаси аграрного божества или божества домашнего изобилия. У других аварцев эти хлеба сохранились в антропоморфном облике («ясикIo»).

У хунзахцев сохранились в основном в клятвах, благопожеланиях и проклятиях имена общеаварских верховных богов – Цоба и Бечеда, которые с принятием ислама стали синонимами Аллаха.

Атрибутом (оружие) бога-громовержца у хунзахцев была молния, которая представлялась в виде летящего «огненного» или «золотого топора».

В мифологическом образе «домовой (фундаментной) змеи», который у хунзахцев имеет негативную окраску, в трансформированном виде воплотились представления о старейшине дома – мудром хранителе устоев семейного очага и традиций (культ предков).

Добрый духом-покровителем дома, с чьим присутствием хунзахцы связывали изобилие продуктов и вообще – достаток и благополучие, являлся Каржин, образ которого, вероятно, также восходит к культу предков.

Возникновение сложного синкретичного образа домового ХъегIело, сочетающего в себе функции, характеристики и от-

дельные черты демона болезни, аграрного божества и патрона ремесел, относится, вероятно, к эпохе позднепервобытной родовой общины земледельцев и скотоводов и связано с переходом к производящему хозяйству. Следует отметить условность отнесения демона ХъегЧело к домовым, так как локусом его обитания являлась мельница, а в дом, где происходил его контакт с человеком, он приходил извне, слабы его патронажные функции и т.д.

Демон, крадущий плод из утробы матери, и, следовательно, являющийся антагонистом рожениц, у хунзахцев назывался ХудучI. Украденных детей демон относил на вершину «Седлогоры» к Будалаал – покровителям диких животных, сохранившимся в мифологии и других аварцев.

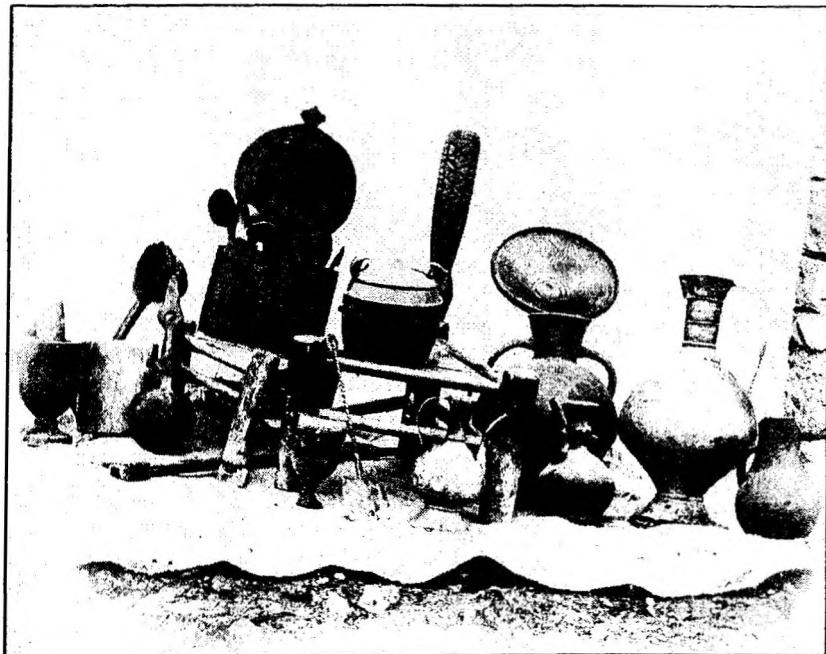
К демонам кладбища можно отнести образ Бакъараб рухI, связанный с верой в загробную жизнь душ умерших и культом предков.

Ведьма Хъарт является в основном негативным женским демоническим персонажем. Однако некоторые обстоятельства, функции и атрибуты указывают на то, что этот сложный синкретичный образ первоначально мог воплощать в себе трансформировавшиеся впоследствии ипостаси и функции других богов – аграрных и связанных с домашним изобилием. Некоторое косвенное отношение к Хъарт имеет другой самостоятельный мифологический персонаж – Тамирхъо – общеаварское, на наш взгляд, божество с самым широким кругом функций и полномочий (аграрная сфера, ремесла, покровитель семьи и детей и т.д.).

Демон БогЧоло у хунзахцев, как и у других народов Дагестана, сохранился в формуле запугивания детей. Возможно, что в прошлом он имел какое-то отношение к аграрным божествам. Сходство по звунию наименований и ситуации (запугивание детей) у хунзахцев и у различных этнических групп аварцев, а также у табасаранцев и лезгин, позволяет предположить существование в прошлом единого демонологического (или божественного) образа прадагестанской этнической и языковой общности.

В мифологических представлениях хунзахцев шайтан и джинны, под личиной которых могли скрываться исламизированные демоны местного происхождения, относились за редкими исключениями к категории «нечистой силы», зловредной и злокозненной по отношению к человеку.

Подводя итог, можно отметить сравнительное многообразие и разветвленность языческих мифологических персонажей у хунзахцев. Исследование мифологических персонажей языческого пантеона и пандемониума создает определенные предпосылки для воссоздания более полной картины верований и духовной культуры аварцев и других дагестанцев.



Сел. Харахи. Кухонная утварь. XIX в. Фото ДГОМ.

**ПАМЯТНАЯ КНИЖКА
ДАГЕСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ.
ИЗДАНА ПО РАСПОРЯЖЕНИЮ
ВОЕННОГО ГУБЕРНАТОРА
ДАГЕСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ.
СОСТАВИЛ Е.И. КОЗУБСКИЙ.**

**Темир-Хан-Шура
1895**

Населенные места Дагестанской области

	Наименование, сельские общества и селения	Число дымов	Число душ			Прежние общества и владения	Примечания
			муж. пол	Жен.пол	Всего		
	Наибство Хунзахское.						
1.	Амиштинское с.о.						Состоит из общ. Хунз и частей Хедолала и Хиндапала.
	Амишта (Гамишта)	32	69	72	141	О. С.Хунз Ав. Х.	Переселенцы на землю Хунз. Были крепостными хана
	Джалатури (Жалатури)	50	103	87	190	О. С.Хунз Ав. Х.	
	Цалкита	29	54	43	97	О. С.Хунз Ав. Х.	
2.	Ахальчинское с.о.						
	Ахальчи (Нижний Большой и Верхний Малый А. Гортль и Таса. Тад - А).	237	454	389	843	О. Хедолал. Ав. Х.	Тад - верхний. Построено укрепление в июле 1843 г. Сдача укрепления Запетовым 7 сентября 1843 г. Торф
3.	Батлачинское с.о.						
	Батлаич (Батлагич)	183	408	380	788	О. Хедолал. Ав. Х.	
4.	Буцринское с.о.						
	Буцра	177	337	338	675	О. Хиндапал	
	Шагада	63	110	169	279	О. Хиндапал	
5.	Геничутлинское с.о.						
	Геничутль	118	206	251	457	О. Хунз. Ав. Х.	Хутор Гава. Место расположения соединенных стредов в 1843 г.
6.	Гоцалухское с.о.						
	Гоцалух (Асалух)	85	196	168	364	О. Хедолал. Ав. Х.	
7.	Гоцатлинское с.о.						
	Гоцатль (Старый, Большой, Гортль - Г; Малый, Новый - Г; Таса - Г)	312	581	508	1089	О. Хунз. Ав. Х.	Гоцо - мед. Часто делался независимым от аварских ханов Родина Гамзат-бека. Провозглашение Гамзат-бека имамом начало 1833 г. Взятие 18 окт. 1834 г., истребление 21 окт. 1843 г. Присяга Аварии 21 окт. 1834 г. Занятие Шамилем, брак его с вдовой Гамзат-бека сент. 1836 г. В 1837 г. укрепление. Бой у Г. 2 декабря 1841 г. Падение укрепления 12 сентября 1843 г. Бой на высотах 21 сентября 1843 г. Жил мост через Ав. Койсу. Виноградники и фруктовые сады (орехи). Кукуруза. Пчеловодство. Вблизи сера; добывалась при Шамиле. Масса хуторов.
8.	Ингердахское с.с.						
	Ингердах (Ингурдах)	105	259	231	490	О. Хедолал. Ав. Х.	Вторжение Хаджи-Мурута 29 декабря 1840 г.

Продолжение таблицы

	Наиболее сельские общества и селения	Число дымов	Число душ			Прежние общества и владения	Примечания
			Муж.	Жен.	всего		
9.	Кахское с.о.						
	Ках	46	101	120	221	О. Хунз. Ав. Х.	По преданию, основано пленными грузинами, прежде считались крепостными хана. В языке сохранилось много грузинских слов. Пчеловодство.
	Хари-Коло (Харикули)	71	168	162	330	О. Хунз. Ав. Х.	Коло, Кули - хутор: Хази-сползаящая от воды земля. Масса ключей. Пчеловодство.
10.	Местерухское с.о.						
	Местерух	117	246	258	504	О. Хедолал. Ав. Х.	
11.	Могохское с.о.						
	Гоцо	38	77	83	160	О. Хиндадал	Взят 16 октября 1834 г. Вблизи серы добывалась при Шамиле.
	Марох (-к, Чабти-Могох)	164	281	341	622	О. Хиндадал	Чабти - серый. Виноградники и фруктовые сады (персики); жители считаются лучшими садоводами; виноград сажают из лучших для вина. Сдача Шамили 9 сентября 1843 г. Вблизи серы добывалась при Шамиле.
12.	Обединское с.о.						
	Гозоло-Коло	43	74	72	146	О. Хунз. Ав. Х.	Хутор Циннитль.
	Гортль Коло	63	139	133	272	О. Хунз. Ав. Х.	
	Обода	183	366	368	734	О. Хедолал.	
13.	Сиухское с.о.						
	Сиух (-к, Сивух)	173	392	380	772	О. Хедолал.	Си башни. Хут. Чидата. Сдача Шамили 9 сентября 1843 г. Кустарное производство вёйлоев и вёйлочных сапог.
14.	Танусинское с.о.						
	Танус	148	280	309	589	О. Хедолал. Ав. Х.	По преданию: одно из трех древнейших поселений Аварии. Собственно Танус, т. е. Верхний Нус (по преданию: развалины дома Сураката). Когда-то был и Нижний (Гортль) (теперь развалины) Нус. Оба они находились вблизи один от другого и, по преданию, когда в нем жил князь до арабов, то оба селения были соединены кирпичом с колокольчиком с сел. Авару (теперь развалины на известии на г. Авару, к югу от Хунзаха), струда расстилается обширный вид на г. Авару, и откуда давали знать тревоги. Есм 15-16 сентября 1843 г.
	Эбота (Эбута)	25	53	55	108	О. Хедолал. Ав. Х.	

Продолжение таблицы

	Наиболее сельские общества и селения	Число дымов	Число душ			Прежние общества и владения	Примечания
			Муж.	Жен.	всего		
15.	Тагадинское с.о.						
	Кахи-Кал (К.-Калах)	29	64	60	124	О. Хунз. Ав. Х.	Три селения этого общества известны под общим именем Чикабакта. Чика - название горы, бах - солнце, та-на - башня на солнце, т. е. на восточном склоне горы Чика. Культура кукурузы. Виноградники. Сады. На горе Чика развалины селения Чика Росо, глава которого, по преданию, назывался Кою (Кую орел). Вблизи Тахады почтовая станция.
	Тагада (Тахада)	39	76	84	160	О. Хунз. Ав. Х.	
	Уздал-Росо	44	105	79	184	О. Хунз. Ав. Х.	
16.	Тлайлухское с.о.						
	Текита (Инкита)	28	54	57	111	О. Хунз. Ав. Х.	Жители считались крепостными ханов.
	Тлайлух (Тлаапух)	37	80	91	171	О. Хунз. Ав. Х.	Тоже.
17.	Тукитинское с.о.						
	Тукита (Токита)	156	338	305	643	О. Хунз. Ав. Х.	Токи-свиные. Токита-на свинья. Жители - переселенцы из Караги. Завышение Хеджи-Мураты 3 августа 1841 г.
18.	Уркачическое с.о.						
	Уркачи (О-)	79	153	145	298	О. Хиндадал	
19.	Хими-Коринское с.о.						
	Хими-Коро	44	89	107	196	О. Хунз. Ав. Х.	
	Шотота	68	112	119	231	О. Хунз. Ав. Х.	
20.	Хунзахское с.о.						
	Баштль	36	91	85	176	О. Хунз. Ав. Х.	
	Гонех	44	77	95	172	О. Хунз. Ав. Х.	По преданию, здесь находилась башня, которая поддерживала проходящую по ней цепь, соединявшую Танус с Авару.
	Итля	36	73	80	153	О. Хунз. Ав. Х.	Развалины большого селения.

Окончание таблицы

	Население, сельские общества и селения	Число дымов	Число душ			Прожившие общества и владения	Примечания
			Муж.	Жен.	всего		
	Хунзах	406	867	901	1768	О Хунз. Ав. X.	<p>Т. в. "у Хунзов". По преданию, до арабов было единственным и огромным селением во всем Хунзахе, находилось на г. Чина, где сохранились развалины. Для лучшей защиты своей земли от арабов, Хунзахцы расселились на ней и основали остальные селения общества Хунз. Хутора Хунзаха: Хинк, Куломи, Бакда, Цолотль, Зам (сплав леса). Хунзах был столицей аварских ханов. Нападение Кази-Муллы 12 февраля 1830 г. (жителям пожаловано Георгиевское знамя). Истребление аварских ханов на р. Тебот (по дороге из крепости) 13 августа 1834 г. Гамзат-беком, занявшим и Хунзах, где был убит 19 сентября в главной мечети (мечеть эта была разрушена Шамилем в 1843 г.; место это теперь огорожено, в главной мечети построена в другом месте после возвращения жителей Хунзаха). Занятие нами 27 мая 1837 г. обращение ханского дворца в цитадель (окончено в октябре), которая взорвана и оставлена нами 16 ноября 1843 г. (развалины дворца и следы цитадели видны и теперь). Разорение селения и вывод жителей Шамилем. Занято нами снова в 1859 г., 5 августа прибытие князя Баратинского. Жителям позволено возвратиться, и селение стало застраиваться, хотя в меньшем размере, с 1859 г. 4 квартала. Домики над гробницами арабского шейха Абу-Муслима, новой постройки, кроме одной старой стены; в домике его гробница, плаш или халат (на нем 150 идхры) и сабля: коранписан лет 300 назад. Мечеть около гробницы новой постройки. Около селения с севера в каменных плитах следы гробниц. Местопребывание начальника округа и окружного управления. Сельское 1-е норм. училище с конвиктом. Базары по воскресеньям (годовой оборот 50-60 т.р.). В X. и отселие Хина - городничество (во втором и садоводство). В 15 в. от X. на бывшем ханском (ныне казенном) покосе Матлас торф, с 1862 г. добывался до 700 куб саж. в год для войск; теперь жители добывают незначительное количество.</p>
	Чондо(а)тль	48	104	95	199	О. Хунз. Ав. X.	
	Цада	45	86	103	189	О. Хунз. Ав. X.	
21.	Цельмесинское с.о.						
	Цельмес	61	133	127	260	О. Хунз. Ав. X.	Место первых возмут. действий Хаджи-Мурата. Штурм 6 февраля 1841 г.
22.	Цолодинское с.о.						
	Цолода	101	216	214	430	О. Хунз. Ав. X.	Цуль - дрова. Переселенцы на землю Хунз.
	Итого в Хунзахском наимбстве	3764	7672	7664	115336		

**РАЙОНИРОВАННЫЙ
ДАГЕСТАН
(АДМИНИСТРАТИВНО-
ХОЗЯЙСТВЕННОЕ ДЕЛЕНИЕ
ДССР ПО НОВОМУ
РАЙОНИРОВАНИЮ 1929 г.).**

**Махачкала
1930**

**Населенные пункты Дагестанской АССР.
Поселения сельского типа.**

№ п/п	Насел. пунктов	Официальное наименование населенных пунктов по с/с района	тип посел.	в нем числится по переписи 1926 г.									
				хозяйств	наличного населения					числ-ся по данной народности			
					муж.	жен.	обоего пола	Кроме того отхождников вне ДССР	Преобладающая в насел. п-е, сельсовете народность	хозяйств	наличн. насел.		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
1	—	Амушинский с/с	—	326	485	584	1.069	—	авары	326	1.069		
	1	Амуши Большой	Сел.	168	244	307	551	—	авары	168	551		
	2	Амуши Малый	“	58	87	100	187	—	“	58	187		
	3	Мушули	“	100	154	177	331	—	“	100	331		
2	—	Араканский с/с	—	320	517	533	1.050	—	авары	320	1.050		
	4	Араканы	Сел.	276	438	444	882	—	авары	276	882		
	5	Казаюн Бак	Хут.	8	12	15	27	—	“	8	27		
	6	Керсуб-Бак	“	16	31	35	66	—	“	16	66		
	7	Урчинаб-Кал	“	20	36	39	75	—	“	20	75		
3	—	Ахалчинский с/с	—	326	569	647	1.216	—	авары	326	1.216		
	8	Ахалчи	Сел.	135	227	275	502	—	авары	135	502		
	9	Гацулах	“	94	175	188	363	—	“	94	363		
	10	Коло	Хут.	16	34	29	63	—	“	16	63		
	11	Тад-Ахалчи	“	36	60	79	139	—	“	36	139		
	12	Тума-Гари	“	31	51	53	104	—	“	31	104		
	13	Химаколо	“	14	22	23	45	—	“	14	45		
4	—	Ашильтинский с/с	—	151	285	301	586	—	авары	151	586		
	14	Ашильта	Сел.	151	285	301	586	—	авары	151	586		
5	—	Балаханский с/с	—	336	624	653	1.277	—	авары	336	1.277		
	15	Балаханы	Сел.	265	492	508	1.000	—	авары	265	1000		
	16	Зирани	“	50	93	95	188	—	“	50	188		
	17	Шупат-Лута	“	21	39	50	89	—	“	21	89		

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
6	—	Батлаический с/с	—	332	475	671	1.146	—	авары	332	1.146
18		Батлаич	Сел.	223	344	426	770	—	авары	223	770
19		Гиничутль	•	79	84	177	261	—	•	79	261
20		Итля	•	30	47	68	115	—	•	30	115
7	—	Бетлинский с/с	—	167	299	295	594	—	авары	167	594
21		Бетль	Сел.	78	141	142	283	—	авары	78	283
22		Кахиб-Росо	•	89	158	153	311	—	•	89	311
8	—	Буцринский с/с		252	404	447	851	—	авары	252	851
23		Буцра	Сел.	180	299	315	614	—	авары	180	614
24		Шагода	•	55	80	105	185	—	•	55	185
25		Шого	Хут.	17	25	27	52	—	•	17	52
9	—	Гимринский с/с	—	307	571	585	1.156	—	авары	307	1.156
26		Гимры	Сел.	307	571	585	1.157	—	авары	307	1.157
10	—	Гоцатлинский с/с	—	353	584	678	1.262	—	авары	353	1.262
27		Гоцатль Бол.	Сел.	254	436	499	935	—	авары	254	935
28		Гоцатль Мал	Сел.	67	107	117	224	—	авары	67	224
29		Чалда	•	32	41	62	103	—	•	32	103
11	—	Джалатлурск. с/с	—	202	349	422	771	—	авары	202	771
30		Джалатлури	Сел.	39	66	94	160	—	авары	39	160
31		Алишта	•	32	71	64	135	—	•	32	135
32		Цалкита	•	31	47	57	104	—	•	31	104
33		Мочох	•	100	165	207	372	—	•	100	372
12	—	Игалинский с/с	—	366	583	607	1.190	—	авары	366	1.186
34		Игали	Сел.	279	414	442	856	—	авары	278	852
35		Кунзах	Хут.	32	60	66	126	—	•	32	126
36		Тланхлоры	•	33	66	59	125	—	•	33	125
37		Цанахль	•	22	43	40	83	—	•	22	83

Продолжение таблицы

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
13	—	Ирганайский с/с	—	200	353	346	699	—	авары	200	699
	38	Ирганай	Сел.	200	353	346	699	—	авары	200	699
14	—	Кахинальский с/с	—	138	264	269	533	—	авары	138	533
	39	Кахиналь	Сел.	28	55	61	116	—	авары	28	116
40		Тагада	“	46	83	102	185	—	“	46	185
41		Уздал-Росо	“	64	126	106	232	—	“	64	232
15	—	Кодотлинский с/с	—	163	264	260	524	—	авары	163	524
	42	Кодотль	Сел.	163	264	260	524	—	авары	163	524
16	—	Могохский с/с	—	209	311	405	716	—	авары	209	716
	43	Могох	Сел.	158	230	300	538	—	авары	158	538
44		Гоцо	“	45	71	88	159	—	“	45	159
45		Кура-Курух	“	6	10	17	27	—	“	6	27
17	—	Мохсохский с/с	—	64	104	137	241	—	авары	64	241
	46	Мохсох	Сел.	64	104	137	241	—	авары	64	241
18	—	Ободинский с/с	—	301	506	620	1.126	—	авары	301	1.126
	47	Обода	Сел.	182	309	392	701	—	авары	182	701
48		Гортюло	“	67	106	125	231	—	“	67	231
49		Ассаколо	Хут.	8	13	14	27	—	“	8	27
50		Газалоколо	Сел.	44	78	89	167	—	“	44	167
19	—	Оротинский с/с	—	203	313	356	669	—	авары	203	669
	51	Орота	Сел.	203	313	356	669	—	авары	203	669
20	—	Очлинский с/с	—	78	136	163	299	—	авары	78	299
	52	Очло	Сел.	54	91	114	205	—	авары	54	205
	53	Тад-Коло	“	24	45	49	94	—	“	24	94
21	—	Сиухский с/с	—	201	283	378	661	—	авары	201	661
	54	Сиух	Сел.	201	283	378	661	—	авары	201	661
22	—	Танусский с/с	—	178	299	342	614	—	авары	178	614
	55	Танус	Сел.	149	244	267	511	—	авары	149	511
	56	Эбута	“	29	55	75	130	—	“	29	130

Продолжение таблицы

1	3	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
23	—	Тлайлухский с/с	—	163	277	315	592	—	авары	163	592
	57	Тлайлух	Сел.	61	86	123	209	—	авары	61	209
	58	Каракитль	Хут.	2	4	1	5	—	"	2	5
	59	Токита	Сел.	32	65	62	127	—	"	32	127
	60	Цельмес	*	68	122	129	251	—	"	68	251
24	—	Унцукульский с/с	—	617	1.135	1.180	2.315	—	авары	617	2.315
	61	Унцукуль	Сел.	617	1.135	1.180	2.315	—	авары	617	2.315
25	—	Уркачинский с/с	—	92	145	174	319	—	авары	92	319
	62	Уркачи	Сел.	92	145	174	319	—	авары	92	319
26	—	Харадарыхск. с/с	—	174	339	376	715	—	авары	174	715
	63	Харадарых Верхний	Сел.	64	127	140	267	—	авары	64	267
	64	Харадарых Нижний	*	40	80	81	161	—	"	40	161
	65	Харадарых Средний	*	70	132	155	287	—	"	70	287
27	—	Харахинский с/с	—	214	339	396	735	—	авары	214	735
	66	Харахи	Сел.	214	339	396	735	—	авары	214	735
28	—	Харачинский с/с	—	117	168	212	380	—	авары	117	380
	67	Харачи	Сел.	117	168	212	380	—	авары	117	380
29	—	Харикалинский с/с	—	158	314	343	657	—	авары	158	657
	68	Харикало	Сел.	98	198	212	410	—	авары	98	410
	69	Ках	*	54	97	114	211	—	"	54	211
	70	Куди-Магома	Хут.	1	4	4	8	—	"	1	8
	71	Хундари Мархо	*	3	9	7	16	—	"	3	16
	72	Чалучикан	*	2	6	6	12	—	"	2	12
30	—	Хиндахский с/с	—	140	227	253	480	—	авары	140	480
	73	Хиндах	Сел.	79	123	143	266	—	авары	79	266
	74	Гоха-Коло	*	61	104	110	214	—	"	61	214

Окончание таблицы

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
31	—	Хунзахский с/с	—	872	1.494	1.617	3.111	—	авары	846	2.959	
	75	Хунзах	Сел.	500	889	921	1.810	—	авары	474	1.658	
	76	Амитль	Хут.	18	30	41	71	—	—	18	71	
	77	Бақда	•	10	19	18	37	—	•	10	37	
	78	Бойтли	Сел.	46	60	84	144	—	•	46	144	
	79	Гонох	•	58	81	115	196	—	•	58	196	
	80	Зαι	•	14	30	26	56	—	•	14	56	
	81	Колони	Хут.	4	3	13	16	—	•	4	16	
	82	Накитль	Сел.	43	76	73	149	—	•	43	149	
	83	Цада	•	49	94	91	185	—	•	49	185	
	84	Чондотль	•	63	84	118	202	—	•	63	202	
	85	Хинни	•	67	128	117	245	—	•	67	245	
32	—	Цатанихский с/с	—	269	438	573	1.011	—	авары	269	1.011	
	86	Цатаних	Сел.	110	190	241	431	—	авары	110	431	
	87	Инкопита	•	46	49	86	135	—	•	46	135	
	88	Иштибури	•	50	92	104	196	—	•	50	196	
	89	Холо	•	63	107	142	249	—	•	63	249	
33	—	Шототинский с/с	—	104	187	224	411	—	авары	104	411	
	90	Шотота	Сел.	62	115	135	250	—	авары	62	250	
	91	Химакоро	•	42	72	89	161	—	•	42	161	
	Всего по району			—	8.093	13.641	15.362	29.003	9	авары	8066	2847
									прочие	27	156	
								29.012				

**АДАТЫ ДАГЕСТАНСКОЙ
ОБЛАСТИ
И ЗАКАТАЛЬСКОГО ОКРУГА.
СУДОУСТРОЙСТВО И СУДОПРО-
ИЗВОДСТВО В ЧАСТЯХ КАВКАЗ-
СКОГО КРАЯ ВОЕННО-
НАРОДНОГО УПРАВЛЕНИЯ.
ИЗДАНЫ ПО ПОРУЧЕНИЮ
КНЯЗЯ Г.С. ГОЛИЦЫНА,
ПОД РЕДАКЦИЕЙ
И.Я. САНДРЫГАЙЛО.**

**Тифлис
1899**

АДАТЫ АВАРСКОГО ОКРУГА

В Аварском округе существуют адаты: общие для всего округа и частные по каждому наимству отдельно.

Общие адаты

Глава I.

§ 1) В Аварском округе по адатам разбираются и решаются претензии: по убийству, поранению, воровству, оскорблению и увозу женщин, поджогам, дракам, ссорам и побоям, порчам чужого имущества и по гражданским искам, за исключением дел между мужем и женою, каковые разбираются по шариату.

§2) Претензии между мужем и женою по бракоразводным делам, по наследству, завещанию, поземельному спору о пользовании канавами, дорогами, местами для стока воды и сбрасывания снега, по потраве покосов и пахотных полей, а также по всем делам, касающимся мечети, разбираются и решаются согласно шариату, если только на эти случаи в обществах не установлены особые адаты.

§3) Претензия заявляется самим обиженным или его доверенным, за исключением случаев, указанных в частных адатах, по каждому наимству отдельно.

§4) Претензии по убийству, поранению, оскорблению и увозу женщин, по дракам, ссорам и побоям, по воровству, поджогу и порче чужого имущества разбираются по частным адатам, указанным ниже, за исключением претензий по опознанию какого-либо движимого имущества; дела эти должны разбираться по общим адатам.

§5) Опознание производится по месту нахождения уворованного имущества, в чем бы оно ни заключалось нижеследующим порядком: опознаватель должен выставить двух добросовестных свидетелей и вместе с ними опознать найденное имущество между однородными с опознаваемым предметами. По

опознании каждым свидетелем и претендателем и по принятии ими присяги, опознанное имущество передается претендателю, ответчик же признается виновным в краже опознанного имущества, если он не будет в состоянии указать, откуда имущество это он приобрел; в противном случае, ему выдается "айнамал-кагаз" с локтем бязи и 20 коп. серебряною монетою; айнамал-кагаз переходит от одного к другому, пока не остановится на воре или на действительном хозяине, который опровергнет опознание.

Примечание. Не допускается опознание: зерна, муки, мяса, денег, какой бы то ни было несшитой материи и т.п. В Койсубулинском наибстве, кроме скотины, опознавать ничего не допускается.

§6) Опровергнуть опознание возможно только в двух случаях: или доказать доморощенность, если опознана была лошадь или другая скотина, или же доказать, что опознанная скотина или другое имущество раньше, чем случилась пропажа у претендателя, приобретены обвиняемым. В обоих этих случаях свидетельские показания принимаются только тогда, если их подтвердят общество того селения, к которому принадлежит желающий опровергнуть заявление; удостоверение этого должно быть засвидетельствовано местным начальством.

§7) Если же айнамал-кагаз остановится на воре, то он должен заплатить: хозяину уворованного имущества – и штраф, установленный за воровство, по месту совершения кражи.

§8) Заявление кого-либо, что другой отнял у него силою принадлежащее ему движимое имущество, разбирается и решается по адатам, установленным по воровству.

Глава II. По гражданским делам

§9) Всякие условия, договоры, купля, продажа и мены имущества и дарственные записи, должны быть совершаемы и записываемы при сельских судах или же в Окружном Управлении.

§10) Не выполнившие сказанного правила не имеют права выставлять свидетелей в доказательство своего иска.

§11) Равным образом, всякий обязавшийся другому в чем-либо должен или расплатиться с ним при сельском суде, или же отобрать имеющийся у него документ; в противном случае, заявление об уплате не должно приниматься.

§12) Претензии, не заявленные в течение десяти и более лет к разбору не принимаются, если только у претендента не будет неопровергимых доказательств к своему иску.

§13) Давность по поземельным спорам и вообще по спорам об имуществе доказывается только показанием общества, или же соседей и смежных земельных владельцев.

§14) Родители, по Цатаныхскому и Хунзахскому адату, отвечают за всякие взыскания с их детей, если только эти последние живут с ними нераздельно и родители в день пятницы, при обществе не заявили, что они отказываются от своих детей и лишают их наследства. По Хунзахскому адату, кроме родителей, отвечают и брат за брата и сестру, если только они живут нераздельно. Если же дети будут выделены родителями, то с них взыскание производится из данного им родителями во временное пользование имущества. По Бахлухскому и Койсубулинскому адату, родители за своих детей ни в каком случае не ответственны.

§15) По Хунзахскому и Цатаныхскому адатам, родители не имеют права отобрать у живущих от них отдельно детей имущество, данное им в пользование, пока дети эти живы и живут отдельно; по Бахлухскому же и Койсубулинскому адатам, родители имеют право во всякое время отобрать у своих детей данное им во временное пользование имущество.

§16) Все дела, подлежащие разбору по адату, решаются по адатам того общества, на земле которого случилось происшествие; если же земля, на которой совершено преступление, будет общая между двумя обществами, в которых существуют разные адаты, то дело решается по адату общества, к которому принадлежит обиженный.

§17) За ложное свидетельствование и присягу с виновных

взыскивается штраф в пользу общества 25 руб. и все те убытки, какие понес тот, против кого они свидетельствовали и принимали присягу. Для обнаружения ложной присяги и обвинения ложного свидетеля – достаточно показаний двух свидетелей, подтвержденного 10-ю человеками из ближайших их родственников, по выбору обвиняемых.

Глава III. По ношению оружия

§18) Несовершеннолетние, до 18 лет включительно, не имеют права носить никакого оружия.

§19) За нарушение указанного в предыдущем параграфе постановления виновный штрафуется: в первый раз – 5 рублями, второй – 10 рублями и третий раз – 15 рублями, с воспрещением навсегда носить какое бы то ни было оружие. Штрафы эти поступают в общественную (штрафную) сумму Окружного Управления.

§20) Если малолетний поранит кого-либо или причинит царапину каким-либо оружием, то родители, или опекун его, а так же поранитель навсегда лишаются права носить оружие и с них взыскивается штраф – по 15 руб. с каждого, который поступает в общественную (штрафную) сумму Окружного Управления.

Глава IV. О мерах емкости и веса

§21) Мера веса должна быть шариатская; ратал, мера веса – непременно 6,5 фунтов.

АДАТЫ ХУНЗАХСКОГО НАИБСТВА

(КРОМЕ СЕЛЕНИЙ: МОГОХЪ, ГОЦО, БУЦРА, УРКАЧИ И ШАГАДА)

Глава I.

Адаты по убийству

§1) Убийцею может считаться только один, сколько бы на убитом ран ни было и сколько бы лиц в драке и ссоре не участвовало.

§2) Прегензия родственников убитого, что у убийцы были соучастники, по адату не принимается.

§3) За непреднамеренное убийство, убийца платит родственникам убитого 100 рублей и штраф 40 рублей, из коих 30 рублей поступают в общественную (штрафную) сумму Управления Округа, а 10 рублей в таковую же сумму общества, к которому принадлежал убитый и затем убийца изгоняется в каналы.

§4) Предсмертное показание раненого признается безусловным доказательством против того, на кого раненый укажет, если только другой, который также участвовал в драке, не сознается в этом преступлении.

§5) Если раненый умрет, не дав показания, то родственники его указывают, как на убийцу, на одного из участвовавших в драке и показание это приобретает силу безусловного доказательства.

§6) Если будет убита женщина в доме мужа и родственники ее будут обвинять мужа, то он должен очиститься с 50-ю родственниками, по выбору родственников убитой.

§7) Если кто-либо будет убит тайно, то родственникам убитого предоставляется право заподозрить только одного, сколько бы на убитом ран ни оказалось; подозреваемый в таком убийстве должен очиститься с 50-ю родственниками, по выбору родственников убитого.

§8) Если на найденном где бы то ни было мертвом теле не окажется никаких признаков насилия, то родственники умер-

шего не имеют право взводить на кого-либо обвинение в его убийстве.

§9) Выборными присягателями со стороны подозреваемых в убийстве и в других преступлениях могут быть мужчины и женщины; если не хватит совершеннолетних, то допускаются и несовершеннолетние.

§10) Если кто-либо, застав у себя дома вора, убьет его, то за это никакой ответственности не несет, даже и в том случае, если родственники убитого заявят, что он с целью заманил убитого.

§11) Если же вор успеет выбежать из дома и хозяин дома, погнавшись за ним, убьет его за пределами своего двора, то признается убийцею и несет наказание, согласно §3.

§12) За нечаянное убийство убийца отвечает точно так же, как и за убийство в драке, т.е. согласно §3, если только родственники убитого не простят его.

§13) Если кто-нибудь убьет беременную женщину, то отвечает перед наследниками убитой, как за убийство двух.

§14) Обвиняемый в убийстве нескольких лиц, отвечает перед наследниками убитых за каждого отдельно.

§15) Кто окажет содействие другому в убийстве врага, с того берется в пользу общества бык, стоящий 12 рублей.

§16) Если кто-нибудь придет на пахотные поля того селения или в самое селение, где живут враги его, и кто-нибудь из этого селения отберет у пришедшего что-нибудь, то отобранные вещи остаются у отбравшего.

§17) Подозреваемый в отравлении кого-либо должен очиститься с 3-мя своими ближайшими родственниками, по выбору отравленного или его родственников.

§18) Если отравленный умрет, то отравитель признается убийцею и несет наказание, согласно §3; в противном случае, отравитель платит: отравленному 30 руб. и 10 руб. штрафа, из коих 5 руб. в пользу общества отравленного и 5 руб. в общественную (штрафную) сумму Управления Округа.

§19) Если родственник убитого, прия в то селение, где живет его враг, убьет последнего, и жители этого селения в погоне

за ним убьют его, то за кровь убитого таким образом не отвечают.

§20) Вышесказанным порядком отвечают, или получают вознаграждение и в том случае, если убийца или убитый будут малолетние, к какому бы полу они не принадлежали.

§21) При несостоительности убийцы или обвиненного в другом преступлении, отвечает отец его, если только преступник жил вместе с отцом; если же жил отдельно, то взыскания делаются из имущества, переданного отцом сыну во временное пользование.

§22) Если животное (кроме собаки) убьет кого-либо, то хозяин животного за кровь убитого не отвечает.

§23) Если же кто-либо умрет от укуса собаки, известной свою злостью, то хозяин не несет ответственности только в том случае, если собака укусила ночью и в его дворе.

Глава II.

Адаты по поранениям

§24) Раною считается всякое повреждение, нанесенное оружием, если покажется кровь; если же повреждение нанесено не оружием, то считается раною только тогда, когда оно требует лечения.

§25) Раненый в день происшествия должен заявить сельским властям о своем поранении; в противном случае, заявление его не принимается.

§26) Если же раненый, не заявив о своем поранении в день происшествия, впоследствии от ран умрет, то поранитель должен очиститься, как по убийству.

§27) Поранителем считается тот, на кого укажет раненый, если только один из участковавших в поранении не примет на себя вину; сознание принимается даже от малолетнего.

§28) Поранителем может быть признан только один, сколько бы на раненом ран ни оказалось.

§29) Виновный в поранении другого платит раненому за рану по шариату и с него взыскивается штраф в 18 руб., из коих

15 руб. в общественную (штрафную) сумму Управления Округа, а 3 рубля в таковую же сумму общества, к которому принадлежит раненый.

§30) Поранения, происшедшие от какого бы то ни было животного, разбираются по шариату.

Глава III.

Адаты по оскорблению женщин

§31) Всякий непозволительный поступок постороннего мужчины относительно женщины считается оскорблением.

§32) Оскорблённая женщина или девушка должна заявить о нанесенных ей посторонним мужчиной оскорблениия тот час же после оскорблениия, не заходя в дом, и непременно лично сама.

§33) Заявление оскорблённой женщины или девушки приобретает силу доказательства, когда на оскорбитеle будут замечены царапины, нанесенные оскорбленою, или же когда у оскорблённой останется что-либо из одежды или оружия оскорбителя, а также, если в селении услышат крик оскорблённой два добросовестных человека; если же оскорбление случилось в поле, то допускается и один свидетель, кто бы он ни был: мужчина или женщина, без различия возраста, за исключением отца, матери, сестры, брата и сына оскорблённой.

§34) Если для обличения оскорбителя не будет добыто никаких доказательств, то он должен очиститься с 50-ю ближайшими своими родственниками, по выбору оскорблённой.

§35) Если из назначенных для очищения обвиняемого в оскорблении хотя бы один не очистит его, то он признается оскорбителем и несет наказание: за оскорбление замужней женщины платит оскорблённой, вместо быка – 12 руб. и штраф – в общественную (штрафную) сумму Окружного Управления 25 рублей и в таковую же сумму общества обиженней – 3 руб.; затем обвиняемый изгоняется в канлы в другой округ на один год; за оскорбление девушки виновный изгоняется в канлы на 6 месяцев, денежное же взыскание несет, как за оскорбление за-

мужней женщины. В обоих случаях, по возвращении из изгнания – оскорбитель обязан примириться с тухумом оскорбленной им женщины, сделав угощение.

§36) Если оскорбитель и оскорблена девушка или вдова помириются между собой и изъявят желание вступить в брак, то оскорбитель не несет никакого наказания.

§37) Если после драки или ссоры, произшедшей из-за чего-либо между мужчиной и женщиной, последняя заявит, что дравшийся мужчина оскорбил ее, то подобное заявление не принимается.

§38) Равно не считается оскорблением, если женщина заявит, что к ней в комнату вошел посторонний мужчина, не тронув ее.

§39) Если замужняя или незамужняя женщина будет застигнута в уединенном месте с посторонним мужчиной, то этот последний несет наказание, как оскорбитель, согласно §35.

§40) Если сторож общественных полей отберет у женщины мешок с травой, веревки, серп или косу в то время, когда она будет находиться в чужом поле – и женщина эта впоследствии заявит, что сторож оскорбил ее, то подобное заявление ее не принимается.

Глава IV.

Адаты по воровству

§41) О всякой пропаже должно быть заявлено сельскому суду в течение трех дней. Потерпевший от воровства обязан объявить, что у него пропало, каких примет и какой стоимости. Не выполнивший этого правила лишается права искать с кого бы то ни было свое пропавшее имущество.

§42) Свидетели для доказательства воровства, по адату не допускаются.

§43) Потерпевший от воровства может подозревать в краже своего имущества до 9-ти человек, но не из одного семейства – и должен судиться со всеми вместе.

§44) Потерпевший от воровства может принять против запо-

дозренных им лиц обвинительную присягу с одним своим родственником, по выбору подозреваемого, или же дать последнему очистительную присягу, с одним же родственником.

§45) Обвиненный в воровстве должен заплатить: потерпевшему – двойную стоимость пропавшего у него имущества и штраф – 12 рублей; из них 10 руб. поступает в общественную (штрафную) сумму Окружного Управления и 2 руб. в таковую же сумму общества потерпевшего.

§46) Если кто-либо застанет вора у себя в доме, во дворе, конюшне, сарае и на гумне и поймает его, то вор должен заплатить ему, кроме указанного в предыдущем параграфе, еще 12 руб. 50 коп.

§47) Указанному в параграфе §46 наказанию подвергается и тот, кто будет пойман караульщиком или самим хозяином на чужой собственности, в чем бы эта собственность не заключалась.

§48) Если из чьего-либо дома одновременно пропадут вещи или скотина, принадлежащие разным членам семьи, то дело это разбирается как одно воровство.

§49) Если кто-либо принесет хозяину часть пропавших у него вещей, или приведет пропавшую скотину и заявит, что он их нашел, то потерпевший от воровства не имеет права ни обвинять его, ни подозревать в участии в краже этих вещей.

§50) Если у кого-нибудь будет найдена часть пропавших у другого вещей, то этот последний должен опознать свои вещи с двумя свидетелями, а затем принимает единолично присягу о стоимости всех пропавших у него вещей и доказанная сумма вдвое взыскивается с того, у кого найдены вещи.

§51) Если тот, у кого будут найдены вещи, пропавшие у другого, заявит, что он получил их на сохранение от разведенной жены претендателя – и эта последняя подтвердит показания его, то, до разбора дела по воровству, претендатель и разведенная жена его должны доказать по шариату, кому именно из них найденные вещи принадлежат.

§52) Если с пастьбы у пастуха пропадет чья-нибудь скотина, то он должен удовлетворить потерпевшего от воровства стои-

мостью пропавшей скотины – и затем ему предоставляется право искать эту скотину, как свою собственность. Если же хозяин скотины не пожелает получить удовлетворение, то он может искать свою скотину по адату.

§53) Если из мечети или другого места, принадлежащего целому обществу, пропадут какие-либо вещи, то кадий и судья селения или принимают на кого-либо обвинительную присягу, или же дают ему очистительную присягу с одним родственником.

§54) Обвиняемый в краже вещей, принадлежащих целому обществу, кроме взыскания, установленного адатом за воровство, обязан дать обществу быка.

§55) При встречных претензиях по воровству, сначала разбирается жалоба того, который раньше заявил на другого подозрение; дело же последнего разбирается не ранее года, после окончания дела первого.

§56) Если один объявит на другого подозрение в воровстве, а этот последний будет обвинять его в каких-либо других преступлениях, кроме воровства, то дело это разбирается сейчас же после окончания разбора претензии первого.

§57) Если кто-либо заявит претензию на такую сумму, которая покажется суду слишком преувеличеною, то о состоянии претендента запрашивается общество его.

§58) По одному и тому же воровству – потерпевший имеет право произвести обыск у одного и того же лица несколько раз.

§59) Обыск производят потерпевший или его доверенный, с одним из сельских судей; причем обыск производят сам потерпевший или доверенный его, а сельский судья наблюдает за ним.

§60) Обыск в чьем-либо доме допускается даже и в том случае, когда не окажется хозяина дома на лице.

§61) Присягателями при очищении подозреваемого в воровстве или при обвинительной присяге претендента, могут быть только родственники, состоящие ближе третьего колена, по матери или по отцу, безразлично; если же претендатель и подозреваемый в воровстве будут в одинаковом родстве, то не

могут быть назначены только те из родственников, которые ближе к стороне, назначающей присягателей.

§62) Не могут быть назначены вовсе: муж обвиняемой в воровстве женщины – за претендателя; мать разведенной жены – за своего бывшего зятя, до примирения их; разведенная жена за своего бывшего мужа и, наконец, кровные враги.

Глава V.

Адаты по поджогам

§63) О всяком пожаре потерпевший должен заявить сейчас же сельскому суду, пояснив, что именно у него сгорело, на какую сумму и подозревает ли он в этом чай-нибудь умысел; сельский суд, проверив на месте заявление потерпевшего, записывает таковое в установленную книгу.

§64) Дела по поджогам разбираются, как по убийству, т.е. подозреваемому назначается очистительная присяга с 50-ю родственниками, по выбору потерпевшего.

§65) Виновный в поджоге платит потерпевшему две стоимости сгоревшего и штрафуется согласно §3.

§66) Стоимость сгоревшего имущества доказывается присягою потерпевшего – или с двумя родственниками-мужчинами, или одним мужчиной и двумя женщинами; но допускается и один присягатель-мужчина.

Примечание. Присягателями в данном случае не могут быть отец, сын, брат, мать, сестра и дочь претендателя.

Глава VI.

Адаты по порче чужого имущества

§67) Дела по умерщвлению или поранению животного кем-либо разбираются по шариату.

§68) Обвиненный в умерщвлении животного платит хозяину стоимость животного и еще три рубля, но не штрафуется.

§69) Обвиненный же в поранении животного платит потерпевшему, согласно шариата, и еще три рубля.

§70) Если кто-нибудь отрежет волосы на хвосте лошади или сорвет с ног ее подковы, то платит хозяину 12 руб. 50 коп.

§71) Для обличения виновного достаточно: если он обезобразил лошадь в поле, то один свидетель, кто бы он ни был; если же в селении, то два свидетеля; если же свидетелей не окажется, то подозреваемый должен очиститься с одним родственником, по выбору хозяина лошади.

§72) Если же у лошади будет отрезан хвост у корня, или немного не доходя до корня, то дело это разбирается, как по воровству, но при этом плата заувечье лошади определяется оценщиками и, сверх того, взыскиваются указанное в §70.

§73) Если же будет отрезан хвост у другого какого-либо животного, то виновный платит потерпевшему по определению оценщиков и, сверх того, 3 р.

§74) Убытки, происшедшие от поранения или отрезания хвоста, определяются оценщиками селения при сельском суде.

§75) Если же обвиняемый в отрезании хвоста у животного откажется, то дело это разбирается согласно §71.

§76) Обвиненный в самовольном пользовании лошадью или другою скотиною, платит хозяину ее 3 руб.

§77) Если же обвиняемый не сознается в этом, то претендатель доказывает свое заявление с одним свидетелем; если же свидетеля не окажется, то обвиняемому дается очистительная присяга с одним родственником, по выбору потерпевшего.

§78) Претензии о порче всякого другого имущества, а также по потраве пахотных и покосных полей, разбираются по шариату, но при этом о порче чего бы то ни было должно быть заявлено сельскому суду в течение суток.

Глава VII.

Адаты по дракам, ссорам и ругательствам

§79) За драку кулаками, палкою или камнем, если только никому из дравшихся не нанесена рана, все участники драки платят штраф в пользу общества, по 25-ти коп.

§80) За оказание помощи одному из дравшихся виновный

штрафуется 50-ю коп. в пользу общества.

§81) Соучастие или оказание помощи в драке доказывается одним свидетелем мужчиной, или показаниями двух женщин.

§82) Виновный в обнажении кинжала во время драки штрафуется: если он первый обнажил кинжал против своего противника, то 2-мя рублями, а обнаживший вторым – 1-им рублем в общественную сумму. Виновный в обнажении кинжала – для оказания помощи одному из дерущихся, штрафуется 3-мя рублями в пользу общества.

§83) Обнажение кинжала, в случае отрицания обвиняемым вины доказывается как и участие в драке §81.

§84) За ругань, затрагивающую честь женщины или память умершего, виновные штрафуются: начавший ругань – 5-ю рублями, а другой – 2 руб. 50 коп. в штрафную сумму общества.

§85) Если виновные в проступке, предусмотренном предыдущим §, не будут сознаваться, то виновность их доказывается с одним свидетелем, кто бы последний ни был – мужчина или женщина.

§86) За перебранку, не затрагивающую честь женщины или память умершего, виновные никакой ответственности не несут.

§87) Заявивший жалобу, что другой сделал засаду, с целью побить, оскорбить, убить его или отнять у него что-нибудь, должен доказать свое заявление: если засада сделана была не в селении, то с одним свидетелем, а если в селении, то двумя свидетелями, или одним свидетелем, но только в последнем случае присягу должен принять и сам жалобщик. Если же свидетелей жалобщик не будет в состоянии выставить, то обвиняемый должен очиститься с одним родственником, по выбору жалобщика.

§88) Виновный в учинении засады, с целью побить, оскорбить, убить другого или отнять у него что-нибудь, должен заплатить обиженному 12 руб. 50 коп.; от штрафа же освобождается.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

№ п/п	Ф.И.О.	Год рожде- ния	Село
1	Нажмудинова Булул Нажмудиновна	1934	Батланч
2	Насухов Магомед Ибрагимович	1934	Батланч
3	Гаджиев Далгат Гасанович	1928	Геничуль
4	Камилов Муртузали Камилович	1937	Геничуль
5	Камилова Майсарат Хайбуллаевна	1955	Геничуль
6	Тажкудинова Сандат Тажкудилювна	1918	Геничуль
7	Магомедов Осман Хайрулаевич	1961	Газоюло
8	Нажмудинов Амирхан Амирханович	1947	Газоюло
9	Нажмудинова Булул Абдулатиповна	1919	Газоюло
10	Батиров Абулмуслим Магомедович	1981	Гоюх
11	Батирова Патимат Максудовна	1939	Гоюх
12	Гусейнова Асма Магомедовна	1937	Гоюх
13	Исмаилова Заира Абулгадиевна	1962	Гоюх
14	Магомедова Айзанат Расуловна	1940	Гоюх
15	Гамзатгадиева Загидат Гимбатовна	1925	Горюло
16	Исмаилов Магомед Магомедович	1929	Горюло
17	Тайибов Магомед Гамзатович	1934	Горюло
18	Гусейнова Залму Салрудиновна	1985	Обода
19	Гимбатова Ашакитун Гимбатовна	1920	Тануси
20	Дибирова Айшат Насрудиновна	1959	Тануси
21	Либирова Залму Насрудиновна	1932	Тануси
22	Дибирова Райсат Насрудиновна	1962	Тануси
23	Базарганова Патимат Алигадиевна	1918	Харахи
24	Газимагомедова Патина-Катун Магомедовна	1933	Харахи
25	Джамалудинова Умайялрат Газимагомедовна	1963	Харахи
26	Магомедова Патимат Базаргановна	1955	Харахи
27	Магомедова Эльмира Магомедовна	1980	Харахи
28	Амирханова Патимат Магомедовна	1922	Хунзах
29	Гусейнова Сабигат Османовна	1939	Хунзах
30	Баталов Абдусамал Баталович	1930	Хунзах
31	Баталкина Мисай Карипшиевна	1936	Хунзах
32	Гаджиев Курмагомед Гаджиевич	1911	Цала
33	Нурмагомедов Дибиргаджи Нурмагомедович	1921	Цала
34	Султанов Абдулгамид Алибекович	1924	Цада
35	Шахшаева Равзанат Магомедовна	1934	Цада

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- МАД** – Материалы по археологии Дагестана. Махачкала.
- ИИЯЛ** – Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала.
- СА** – Советская археология. Москва.
- СЭ** – Советская этнография. Москва.
- СМОМПК** – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис.
- ССКГ** – Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис.
- РФ ИИАЭ** – Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. Махачкала.
- ЭО** – Этнографическое обозрение. Москва.
- ДГОМ** – Дагестанский государственный объединенный музей. Махачкала.



Сел. Хунзах. Каменная плита с отверстием на кладбище. Фото П.М. Дебирова. 1958 г.

СОДЕРЖАНИЕ:

ВВЕДЕНИЕ	3
КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК	7
РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА	
И ИСЛАМА СРЕДИ ХУНЗАХЦЕВ	22
ПЕРСОНИФИКАЦИЯ СОЛНЦА И ЛУНЫ	46
ПЕРСОНИФИКАЦИЯ РАДУГИ	52
ПЕРСОНИФИКАЦИЯ ВЕТРА	54
ПЕРСОНИФИКАЦИЯ БОЖЕСТВА ДОЖДЯ	58
РЯЖЕННЫЙ «БАЦІ»	69
ФИГУРНЫЕ ОБРЯДОВЫЕ ХЛЕБА	75
ДОМОВАЯ ЗМЕЯ	92
ДУХ-ПОКРОВИТЕЛЬ ДОМА	96
ДОМОВОЙ	99
ДЕМОН, КРАДУЩИЙ ПЛОД ИЗ УТРОБЫ МАТЕРИ	108
ДЕМОН КЛАДБИЩА	114
ВЕДЬМА «ХЪАРТ»	116
ДЕМОН «БОГЮЛО»	120
ШАЙТАН И ДЖИННЫ	122
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	126
ПРИЛОЖЕНИЕ 1	130
ПРИЛОЖЕНИЕ 2	135
ПРИЛОЖЕНИЕ 3	141
СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ	156
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	157



instituteofhistory.ru

Научное издание

Сефербеков Руслан Ибрагимович
Шигабудинов Джамалудин Магомедович

Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев

Зав. редакцией
Гимбатов Ш.М.

Корректор
Хаджалова Х.М.

Компьютерный дизайн-верстка
Овчинников М.А.

Подписано в печать 31.05.2006. Сдано в печать 10.06.2006.
Формат 60*84 /16. Гарнитура «Times». Бумага офсетная.
Тираж 500. Усл. л.л. 9,3.
Заказ № 0032.

ООО «Издательский дом Наука плюс».
367008, РД, г. Махачкала, ул. Дзержинского, 12
Тел.: 90-49-64, 8 928 5228483
e-mail: naykaplus@mail.ru

**СЕФЕРБЕКОВ
РУСЛАН ИБРАГИМОВИЧ**



Ученый секретарь Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской Академии наук. Кандидат исторических наук. Автор 9 монографий и 90 публикаций по истории и этнографии народов Дагестана.

**ШИГАБУДИНОВ
ДЖАМАЛУДИН МАГОМЕДОВИЧ**



Заведующий кафедрой теории и истории государства и права факультета правоведения Дагестанского государственного педагогического университета. Доктор исторических наук. Автор 4 монографий и более 30 публикаций по истории народов Северо-Восточного Кавказа.