

ЭТНОГРАФИЯ

УДК 39 (393)

**ОТРАЖЕНИЕ ГЕНДЕРНЫХ ОТНОШЕНИЙ В РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЯХ  
ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА**

М.Б. Гимбатова

Институт ИАЭ ДНЦ РАН, Махачкала

[gimatova@list.ru](mailto:gimatova@list.ru)

*Аннотация:* В данной статье на основе полевого этнографического материала, фольклора, нарративных источников, лексики и фразеологии предпринята попытка изучения мифологических персонажей тюркоязычных народов Дагестана в гендерном аспекте. Прослежена их бинарная оппозиция (мужской-женский), отражавшая существовавшие гендерные отношения в обществе, также выявлены мужские и женские персонажи пантеона и пандемониума – персонифицируемых небесных светил и атмосферных явлений, стихий, «хозяев» определенных локусов, верховных божеств, демонических персонажей.

*Abstract:* In this article there is made an attempt to study from a gender perspective the mythological characters of Turkic-speaking people of Dagestan on the basis of the field ethnographic materials, folklore, narrative sources, vocabulary and phraseology. There is traced their binary opposition (male-female), reflecting the existing gender relations in society, also identified male and female characters in the pantheon and pandemonium - personified heavenly bodies and atmospheric phenomena, the elements, the "owners" of certain loci, supreme deities, demonic personages.

*Ключевые слова:* религиозные верования, тюркоязычные народы, Дагестан, гендерные отношения, небесные светила, атмосферные явления, природные стихии, верховные божества, демонические персонажи.

*Keywords:* religious beliefs, Turkic-speaking people of Dagestan, gender relations, heavenly bodies, atmospheric phenomena, natural elements, presiding deities, demonic characters.

В XIX – начале XX в. у тюркоязычных народов Дагестана продолжали сохраняться отголоски более древних, домусульманских религиозных верований. И это несмотря на то, что ислам давно и прочно укоренился в их сознании. Значительная часть этих религиозных верований, потеряв свой первоначальный, непосредственный вид, существовала под внешним покровом новой монотеистической религии или в ее облики (*Гаджиева С.*, 2005. С. 391).

Доисламские верования тюркоязычных народов Дагестана, несомненно, были связаны с почитанием и олицетворением окружающей среды, которую древние тюрки наделили не только человеческими качествами, но и гендерными признаками, что «напрямую связано с фундаментальным делением человечества (мужчина и женщина)» (*Рыбаков С.*, 2003. С. 11). Люди были твердо убеждены, что все небесное, являясь зеркальным отражением земного, имеет такое же деление на мужское и женское. Как правило, все мужское было наделено неограниченными возможностями и властью, а все женское олицетворяло плодородие и непрерывность жизни.

Истоки оппозиции «мужское – женское» можно обнаружить еще в древней мифологии. Во многих мифологических системах мира четко противопоставлены женское божество земли и мужское божество – покровитель неба. Таковыми, например, являются Гея и Уран в древнегреческой мифологии. Следы такой мифологии можно четко определить и в тюркской культуре. Эби, эбий – божество земли женского начала; баба, баабай – божество неба, грома – несет мужское начало (*Халипаева И.*, 2009. С. 11). Эта оппозиция характерна и для традиционных горских обществ Кавказа, в которых существовал определенный порядок гендерных связей

(Карпов Ю., 2001. С. 9). Как считает Ю.Ю. Карпов, гендерные связи придавали обществу целостное единство и устойчивость (Карпов Ю., 2004. С. 28).

Наиболее древними богами, входившими в пантеон языческих божеств тюркоязычных народов Дагестана, являлись небесные светила – солнце и луна, которые, как и все земное, были наделены гендерными и признаками. Кроме того, что они различались по степени родства и свойства. Так, в соответствии с мифологическими представлениями кумыков, солнце – девушка, а луна – юноша (Халипаева И., 2009. С. 19).

У ногайцев солнце называлось то сестрой, то ее братом; луна же считалась небесной сестрой солнца (Ярлыкапов А., 2008. С. 48).

Подобное встречается и у дагестанских азербайджанцев. На основании мифов, записанных Р.И. Сефербековым в разных азербайджанских селах, солнце – брат, луна – сестра (с. Арак), солнце – сестра, луна – брат (с. Цанак), это брат и сестра (сс. Зиль, Дарваг), солнце – девушка, луна – юноша (сс. Дарваг, Зиль, Ерси), солнце – юноша, луна – девушка (с. Зиль) (Сефербеков Р., 2009. С. 96).

Персонификация солнца и луны по признакам пола, степени родства и свойства существовала и в мифологиях других дагестанских народов (Сефербеков Р., 2009. С. 48). Следует отметить, что небесные светила символизировали мужское и женское начало в мифологиях многих народов мира (Вовк О., 2005. С. 63-65).

Небесным светилам приписывались всевозможные магические свойства и божественная сила. Об этом свидетельствуют многочисленные клятвы, благопожелания, проклятия, сравнения и антропонимы, в которых присутствуют солнце и луна.

У кумыков сохранились клятвы (*Гюнню ярыгы гьакъына!* – Клянусь светом солнца!) и благопожелания, связанные с солнцем (*Гюн иржайсын ата юртунгъа!* Пусть солнце улыбнется отцовскому дому!) (Халипаева И., 1994. С. 22). Клялись солнцем, луной и ногайцы.

К солнцу и луне обращались и с пожеланиями. У ногайцев во время празднования Навруз байрама старейшина аула обращался лицом к солнцу с пожеланиями и брызгал в его сторону несколько капель молока.

У кумыков пожелания добра высказывались при появлении новой луны (Гаджиева С., 2005. С. 365).

Существовали и различные приметы, связанные с солнцем и луной. Так, у ногайцев не рекомендовалось отправляться в путь после заката солнца.

У кумыков при новолунии было принято смотреть на девушку (трижды на Луну, трижды на девушку), считалось, что увидеть девушку в новолуние – к радости (Гаджиева С., 2005. С. 365).

У дагестанских терекеменцев при появлении луны люди старались сразу сесть. Считалось, что если встретить луну сидя, то месяц пройдет спокойно, а если встретить ее стоя – будет много лишних хлопот (Гаджиева С., 1990. С. 1970).

Если облака закрывали Солнце, то кумыки говорили, что оно пошло пить воду, а если облака закрывали Луну, то в шутку говорили, что оно пошло на охоту (Гаджиева С., 2005. С. 365).

Когда долго шли дожди или стояли пасмурные дни, кумыки обращались к Солнцу со словами: *«Гюн чыкъ, гюн чыкъ! Арив къызнг алып чыкъ, эрши къызнг эшик артда къоюп чыкъ!»* (Выйди, солнце, выйди, солнце! С красивой дочерью выходи, некрасивую дочь за дверью оставь!).

В космогонических представлениях тюркоязычных народов Дагестана среди персонифицируемых атмосферных явлений видное место занимала радуга, представлявшаяся в женском образе.

У кумыков радуга называлась *Энем джая* (Лук бабы яги), так же называлась она и у терекеменцев – *Гарынененин ох яйи* (Лук бабы яги). Дагестанские азербайджанцы называли радугу *Кёк гуршаги* (букв. пояс неба).

У ногайцев радугу называли *Курткашык* (букв. старуха вышла). Когда ногайцы видели на небе радугу, то говорили: *«Куртка шаиш койын яйды»* (досл. Старуха вывела своих овец на пастбище).

У многих народов Кавказа радуга наделялась сверхъестественными силами: человек, сумевший пройти под ней, может якобы изменить свой пол на противоположный. Эта невыполнимая задача прохождения под радугой делает невыполнимым и изменение пола. В связи с этим Ю.Ю. Карпов совершенно верно подметил, что физическая нереальность данного действия (прохождение под радугой) порождает и невозможность физиологических процессов, связанных с изменением пола, тем более подобные превращения лишены целесообразности (Карпов Ю., 2001. С. 366).

С радугой были связаны различные метеорологические и аграрные приметы. У кумыков, дагестанских азербайджанцев и дагестанских терекеменцев по цветам радуги предугадывали будущий урожай зерновых, у ногайцев – предвещали погоду.

С радугой связывали и исполнение желаний. Так, дагестанские азербайджанцы полагали, что если при появлении радуги загадать желание, то оно исполнится. Если же в момент проявления радуги родится ребенок, то жизнь его будет счастливой, а если умрет человек, то он попадет в рай (Сефербеков Р., 2009. С. 111).

Кумыки верили, что концы радуги опираются на большой клад *Энем* (бабы яги) и тот, кто достигнет конца, завладеет им (Гаджиева С., 2005. С. 416). Подобные представления о кладе бабы яги, спрятанном под одним из концов радуги существовали и у дагестанских терекеменцев (Гаджиева С., 1990. С. 197).

С женским образом связана и другая природная стихия – ветер, представлявшийся в женском образе. Среди тюркоязычных народов Дагестана наиболее отчетливо он сохранился у ногайцев. По их представлениям, «ветер на земле производит *Обур-куртка* (старуха, обладающая волшебной силой). Живет *Обур-куртка* на востоке, она очищает ветром воздух от вредных испарений, но бывает и так, что, разозлившись, дует подолгу, нанося человечеству вред, заметая песчаными бурями пастбища и посевы» (Алейников М., 1893. С. 5–6).

Аналогичные представления о ветре, персонифицированном в образе «Матери ветров» или «Дочерей ветра», существовали и у других народов Дагестана и Северного Кавказа (Сефербеков Р., 2009. С. 117–118).

В древности тюркоязычные народы Дагестана обожествляли и воду, которая была представлена в женском образе. Главным божеством, олицетворявшим водную стихию, была *Суванасы* (букв. Мать воды), которая обитала в реках.

У кумыков *Суванасы* представляли в виде огромной женщины, ростом около 20 метров, с голубыми глазами и длинными зелеными волосами или как «женщину с ослепительно сверкающим телом, закутанную в длинные зеленые или красные волосы» (Халипаева И., 2009. С. 9).

*Суванасы* охраняла воду, но люди могли с ней столкнуться только в темное время суток. Полагали, что ночью *Суванасы* может якобы внезапно оглушить ударом и даже утопить того, кто неосторожно подходил к воде. Поэтому тот, кто направлялся за водой в темное время суток, прежде чем набрать воды, должен был спросить у нее разрешения.

Люди, особенно молодые женщины, боялись встречи с *Суванасы*, так как она «олицетворяла собой бесплодие, хотя сама имела потомство» (Гаджиева С., 1989. С. 76). Раз в жизни она сходилась с морским чудовищем, рожала от него ребенка, всегда дочь, которую растила себе на замену (Лузнев С., 2005. Л. 124). Но, как рассказывают наши информаторы, бесплодные женщины, испытывавшие все средства, в надежде на исцеление приходили на речку к *Суванасы*, раздевались по пояс и, оголив грудь и распустив волосы, окунались в воду, упрашивая её дать им потомство.

У кумыков почти в каждом селении бытуют предания о встрече человека с *Суванасы*: то она сидит на берегу реки и расчесывает свои густые, длинные волосы, то ворочает и бросает в разные стороны речные камешки, то купает своего ребенка, то устраивает заторы на реке.

Согласно преданиям, отношение *Суванасы* к человеку не всегда негативное, все зависело от её чувств к нему. Она покровительствовала или наказывала смертных в зависимости от своей любви к ним.

*Суванасы* подстерегала в лесу земных мужчин – охотников или крестьян – и дарила им свою любовь. Она заманивала к себе мужчину, закидывала волосы назад и, открывая удивительное тело, ослепляла им человека, отчего тот терял рассудок и выполнял все ее желания. Полюбившемуся мужчине *Суванасы* дарила свои бусы, прядь волос, кольцо. Эти подарки обладали магической силой и приносили удачу их обладателю. Но получивший дар должен был неукоснительно соблюдать ряд условий-табу (никому не говорить о встрече с *Суванасы*, прятать дары в надежное место, никому не передавать их), нарушение которых вело к неминуемой гибели (Халипаева И., 2009. С. 9).

Не чуждо было божеству воды и чувство сострадания. У кумыков существует предание о том, как *Суванасы* в год смерти тарковского шамхала Абдулмуслима (1860 г.) в знак скорби бегала по реке и расплескивала воду, оплакивая покойного.

Одним словом, по представлениям кумыков, *Суванасы* обладала божественной силой, которую могла направить как на благо, так и на гибель людей.

У кумыков в свое время была распространена и детская игра «*Суванасы*». Суть её заключалась в том, что один из играющих становился в середине реки (он назывался «*Суванасы*»),

а к нему со всех сторон подбегали другие ребята, «Суванасы», не выходя из воды, должен был поймать кого-нибудь из детей и «утопить». «Утопленный» тут же превращался в «Суванасы» и в свою очередь заманивал других (Гаджиева С., 2005. С. 405–406).

Демонологический образ *Сувнасы* – речной женщины – был известен и дагестанским терекеменцам. По их представлениям, она была с огромной грудью и длинными распущенными волосами. Люди боялись Суванасы, особенно роженицы, так как считали, что она может убить мать или унести плод. Чтобы обезвредить «нечистую силу», на реке сооружали запруды и посылали туда человека, когда-то совершившего убийство. Он бил кинжалом по воде и приговаривал: «*Ат, говур, апарма: говур, гайтар*» (Бросай, нечистая сила, не уноси, нечистая сила, верни). Сделав несколько ударов по воде, он произносил: «*Кесдим, кесдим!*» (Зарезал, зарезал!) (Гаджиева С., 1990. С. 194).

В существование *Суванасы* верили и ногайцы. По их представлениям, *Суванасы* вечером выходила вечером из воды в облике красивой девушки и старалась заманить юношей в свое царство. Поэтому, каким бы сильным молодой человек ни был, он не должен был один вечером ходить на реку купаться» (Керейтов Р., 1980. С. 126).

По мнению ногайцев, «каждая вода имеет свою мать и никакой отдельный кусочек воды, хотя бы даже лужа, без матери не бывает» (Мошков В., 1894. С. 28). Подобный персонаж «*Мать воды*» существовал и в мифологических системах других народов Дагестана, в частности, аварцев, отдельных этнических групп даргинцев, лакцев, горских евреев и дагестанских русских (Сефербеков Р., 2009. С. 128).

Вода, по представлениям ногайцев, имела и своего хозяина – *Сув иеси*. Он был царем подводного мира. *Сув иеси* обитал в больших морях, где имел свои подводные жилища и дворцы, множество подчиненных себе водяных духов, живших в реках и водоемах. Духи вылавливали утопленников и доставляли их своему хозяину (Алейников М., 1893. С. 10).

Не разрешалось ночью выходить из дома за водой. Если все же возникала такая необходимость, прежде чем набрать воды из колодца обращались к *Сув иеси* со словами: «*Уюмъге ак шалмалы аьжи келди, шогар бир даретлик сувга келдим. Сув сеники – йол меники. Бисмилла, бир Алла*» (К нам домой пришел хаджи (мусульманин, совершивший паломничество в Мекку) в белой чалме, для него хочу набрать воды для омовения. Вода твоя – дорога моя. Во имя Аллаха, Аллах один). Считалось также, что *Сув иеси* мог выходить из воды и вступать в единоборство с людьми (Гимбатова М., 2005. С. 162).

Подобные представления о хозяине и хозяйке воды существовали и у других тюркоязычных народов России и Средней Азии (Унежев К., 2003. С. 126; Салмин А., 1994. С. 93; Басилов В., 1988. С. 514).

С водной стихией были связаны и другие мифологические персонажи – это *Земуре* (*Замира*, *Замуре*) и *Суткъатын*. Они считались хозяйками вод, рек, озер, родников и выступали в женской ипостаси (Гаджиева С., 2005. С. 402).

*Земуре* представлялась кумыкам божественной силой, олицетворяющей образ крупной и полной женщины.

В древнем языческом пантеоне *Земуре* играла роль богини дождя. Примечательно, что в обряде *Земуре*, проводимом во время засухи, участвовали только девушки. Правда, проф. С.Ш. Гаджиева не исключает, что в старину в совершении этого обряда участвовали и взрослые женщины (Гаджиева С., 2005. С. 402).

Для проведения обряда девушки заранее рисовали углем на деревянной лопате женщину и в назначенный день, неся на руках расписанную лопату, девушки обращались к богине *Земуре* с мольбой о дожде. Одновременно с мольбой о дожде обращались и к *Суткъатын*. С.Ш. Гаджиева считает, «что эта ипостась указывает на былую большую божественную силу *Суткъатын* или же на ее связь с *Земуре*» (Гаджиева С., 2005. С. 403).

*Суткъатын*, несомненно, обладала божественной силой, и в этом смысле между ней и *Земуре* существовала определенная связь. В пантеоне языческих божеств кумыков она играла роль «молочной матери, матери-прародительницы, женщины – защитницы людей. (Интересно отметить, что у народов Северного Кавказа в нартском эпосе как молочная мать всех нартов, как их добрый защитник выступает Сатбна, Сатанай. Если обратиться к этимологии этого имени, то оно будет выглядеть так: «Сат» – это молоко, а «анна», «анай» – это «мать»; у хазар слово «молоко», очевидно, звучало как «сет», «сят», т.е. близкое к «сат» в имени «Сатанай»). Однако, по мнению лингвиста К.С. Кадыраджиева, более точным будет объяснение компонента «Сат» как «род», «прародительница» – слово это в данном значении встречается в древнетюркских языках. Следует также отметить, что *Суткъатын* (или *Сустхотин*) встречается и в фольклоре узбеков,

таджиков, что свидетельствует о глубоких истоках образа и о связи древних культур этих народов и кумыков» (Гаджиева С., 2009. С. 209).

У ногайцев, дагестанских азербайджанцев и дагестанских терекеменцев, в отличие от кумыков, божество дождя имело мужское начало. Так, богом-громовником у ногайцев являлся *Андир-шопай*, обладающий божественной силой, он должен был пролить дождь на землю и оплодотворить ее дождевой водой. Для этого необходимо было провести обряд вызывания дождя, который так и назывался – «*Андир-шопай*» (Гимбатова М., 2005. С. 111–112).

У дагестанских азербайджанцев и дагестанских терекеменцев функцию бога рос и дождей предположительно выполнял бог дождя древних тюрков *Гудул* (*Бестужев-Марлинский А.*, 1968. С.127; *Гаджиева С.*, 1990.С. 192), к которому с мольбами о дожде обращались во время засухи (*Гаджиева С.*, 1990. С. 203-204; *Гаджиева С.*, 1999. С. 90–91).

У тюркоязычных народов Дагестана к женским мифологическим персонажам относится и образ *Матери земли* (*Ер анасы*), который занимает одно из видных мест.

Мать земли представляли в виде высокой, дородной женщины, некрасивой и грубоватой, с загорелым лицом, большими руками и ногами. В урожайные годы *Ер анасы* славил, называя ее белолицей красавицей, доброй и щедрой матерью. Хотя *Ер анасы* означает по своему названию существо женского пола, южные кумыки воспринимали его в образе мужчины с длинными ногами. «Если одна нога *Ер анасы* в Башлы, другой ногой он может дойти до местности Мирза-су (расположенной примерно в 5–7 км от селения)», – говорили они (*Гаджиева С.*, 2005. С. 408).

С культом *Матери земли* тесно связан и культ огня, высоко почитаемый тюркоязычными народами Дагестана. У кумыков божество огня представлено как в мужской, так и в женской ипостаси. Богиней огня считалась *От ана* (букв. Мать огня), богом огня и войны – *Алав*.

У ногайцев божество огня олицетворяло женское начало. Богиней огня у ногайцев выступала *Тамыз* – Искра. Ногайцы представляли *Тамыз* маленькой женщиной в красном кафтане, танцующей в огне очага. В счастливых семьях *Тамыз* была молодой, красивой и веселой. В семьях, где был разлад, *Тамыз* выглядела старой, танец ее угасал, как домашний очаг. Домашний очаг являлся основой благополучия семьи. Огонь нельзя было гасить, брызгать на него воду. Считалось, что человека, который погасил огонь с помощью воды, ожидало наказание Всевышнего. Если возникала необходимость погасить огонь, то сверху его прикрывали специальной металлической крышкой, чтобы огонь погас сам (*Гимбатова М.*, 2005. С. 163–164). Подобные представления о домашнем очаге как символе счастья семьи существовали и у турок. Как пишет В.А. Гордлевский, «османцы остерегаются брызгать воду на огонь; огонь, пылающий в очаге, – символ счастья семьи, и когда он гаснет, это как бы указывает на развал семьи» (*Гордлевский В.*, 1968. С. 77).

У тюркоязычных народов Дагестана огонь использовали и как магический инструмент очищения. Так, у кумыков человека, испытавшего страх, подводили к огню: считалось, что огонь якобы должен унести с собой страх.

У дагестанских азербайджанцев и дагестанских терекеменцев очищение огнем проходило во время праздника Навруз байрам: перепрыгнувший через костер считался избавленным от всех невзгод и болезней. Через костер для очищения от неудач, болезней и грехов заставляли прыгать и у ногайцев (*Сикалиев А.*, 1989. С. 70–71).

В пантеоне языческих божеств тюркоязычных народов Дагестана видное место занимает и божество плодородия. У каждого народа оно имело свое название: у кумыков – *Гудурбай*, у южных кумыков – *Гьюссемей*, у ногайцев – *Емире*.

Божество плодородия (*Гудурбай*, *Емире*) было связано с божеством дождя (*Земире*). Анализируя образ *Земире*, К.С. Кадыраджиев соотносит его с ногайским мифическим существом *Емире*, в котором, по его мнению, восстанавливается исходная основа со значением «богиня воды». Касательно божества *Гудурбай* он пишет: «Это первичная база контаминировала с звукоподражательным глаголом *гудурла* – «гремять» и, видимо, именно это обстоятельство способствовало конкретизации позднейшего значения «бог грома» (*Кадыраджиев К.*, 1984. С. 143–144).

И у кумыков, и у ногайцев божество плодородия олицетворяло собой мужское начало, к нему обращались с мольбами об обильном урожае, благополучии, счастливой жизни.

У кумыков обряд «*Гудурбай*» проводили исключительно юноши, притом осенью, во время уборки урожая и только в вечернее время.

У ногайцев обряд «*Емире*», в отличие от кумыков, проводился весной. По представлениям ногайцев, *Емире* рождается на небе ранней весной, набирая силу в небесах, согревая небо, он

спускается на землю, растапливает снег, согревает воздух. Его появление – знак для начала весенних земледельческих работ. Спустившись на землю, *Емире* согревает ее, и земля оживает и как бы испускает пар. В народе говорят: «*Ерге Емире туьсти, сабанды йибермеге болады*» (Емире уже в земле – можно пускать плуг).

В сознании тюркоязычных народов Дагестана сохранилась и вера в божества покровителей. Так, например, у кумыков существует хозяин леса *Орман есси*, покровитель охоты и полей *Авамчы*, кузнечного дела – *Хурса* (сын Солнца и Луны, создатель оружия), скотоводства – *Тотур*.

У ногайцев, основным занятием которых являлось скотоводство, своего покровителя имел каждый из четырех видов скота. Так, например, верблюдам покровительствовал *Ойсыл-Кара*, крупному рогатому скоту – *Зенги-баба*, лошадям – *Камбар-ата*, овцам – *Шопан-ата*, козам – *Шексек-ата* (Сикалиев А., 1989. С. 67). Тех же покровителей скота имели и казахи.

Согласно преданиям, у ногайцев существовал и покровитель воинов *Периште* (Сикалиев А., 1989. С. 67).

Как видно из названий, вышеперечисленные божества олицетворяли собой мужское начало и покровительствовали исключительно мужчинам и их занятиям. Соответственно, поклонялись им и приносили жертвы тоже мужчины.

С разложением первобытного общества с его культом природы и переходом к классовому обществу у тюркоязычных народов Дагестана, как и у других народов мира, начал складываться пантеон и пандемониум.

Пантеон языческих божеств, как и мифологические персонажи, являлся отражением существующего миропорядка – с его делением на мужское и женское с явным доминированием мужского, где верх – небо – это мужское, а низ – земля – женское.

Одно из центральных мест в пантеоне языческих божеств тюркоязычных народов Дагестана занимал *Тенгри*, *Тенри*, *Тенгри-хан*, *Кудай* (владыка неба), олицетворявший не персонифицированное мужское божественное начало.

У древних тюрков он считался верховным богом. Как отмечал известный тюрколог Л.П. Потапов, *Тенгри* является «божеством высшего ранга» (Потапов Л., 1978. С. 50). По представлениям древних гуннов, он выглядел как «чудовищный, громадный герой», «дикий исполин», которому приносят «в жертву жареных лошадей» (*История агван Моисея Каганкатваци*, 1861. С. 192).

В некоторых кумыкских мифах бог *Тенгри* изображается в виде всадника по образу и подобию изображавших его кочевников. Бог-всадник засвидетельствован в религиозных представлениях народов ряда регионов: среднеазиатских, сибирских, – где кочевые тюркские племена оставляли следы своей древней культуры, в которой культ *Тенгри* занимал исключительное положение (Халипаева И., 1994. С. 92).

*Тенгри* являлся создателем и повелителем всего сущего. По представлениям ногайцев, он создал людей из глины, вдохнув в них свой дух.

Местом обитания *Тенгри* было небо. По представлениям древних тюрков, *Тенгри* распоряжался не только судьбой человека, но и народа, государства.

У тюркоязычных народов Дагестана верховный бог *Тенгри* одновременно выполнял и функцию громовержца. Так, в соответствии с космогоническими представлениями ногайцев, «молния связана с небесным (солнечным) божеством и является его огненной стрелой – *ясын ок*» (Ярлыкапов А., 2008. С. 50). Подобное совмещение верховного бога и бога-громовержца наблюдалось и у других народов Дагестана (Сефербеков Р., 2009. С. 179) и Северного Кавказа (Далгат Б., 2004. С. 46). Как пишет М.Н. Серебрякова, «образ божества *Тенгри*, господствующего в небе и с высот своих управляющего земным миром, занимает в иерархии власти наивысшую точку. Он как бы воспроизводит сакрализованную в сознании древнетюркского общества проекцию социальной стратиграфии, заимствованную из системы общественных отношений реальной действительности» (Серебрякова М., 1992. С. 63).

С проникновением и утверждением ислама значение *Тенгри* существенно снизилось. Культ древнетюркского божества *Тенгри* «едва ли не полностью поглощен исламом, потому и слился с образом единого монотеистического божества – Аллаха. Культ центрального бога древних тюрков *Тенгри* послужил благоприятной почвой для перемещения на образ Аллаха некоторых черт и особенностей, заимствованных из сложившегося ранее комплекса представлений о небесном древнетюркском божестве. Образ *Тенгри*, несомненно, оказал влияние на восприятие общественным сознанием предков турок нового религиозного символа» (Серебрякова М., 1992. С. 67). Эта трансформация образа *Тенгри* в сторону сближения его или же слияния с образом Аллаха

– единого бога – произошла и у тюркоязычных народов Дагестана (*Гаджиева С.*, 2005. С. 399; *Гаджиева С.*, 1990. С. 192; *Ярлыканов А.*, 2008. С. 48). Так, например, кумыки и ногайцы часто называют Аллаха Тенгри, обращаются к нему с просьбами о здоровье и благополучии для себя и своих близких, о наказании для врагов.

Отождествление *Тенгри* с Аллахом имело место и у других тюркоязычных народов Северного Кавказа и Средней Азии, в частности, у карачаевцев, балкарцев (*Шаманов И.*, 1982. С. 155) и казахов (*Серикбаева А.*, 2002. С. 93–94).

Впервые мысль об отождествлении тюрками бога-Аллаха и бога-*Тенгри* была высказана Л.Н. Гумилевым. Он писал: «Несколько по-иному сложились отношения тюрков с арабами на Ближнем Востоке. Мусульмане требовали смены веры; это в те времена означало, что *Кок Тенгри* (Голубое Небо) надо было называть Аллахом (Единственный). Тюрки охотно принимали такую замену, после чего занимали важные должности... В последнем случае возникал симбиоз, с взаимной терпимостью и даже уважением, хотя культурные персы находили тюрков «грубыми» (*Гумилев Л.*, 1991. С. 280).

В верованиях тюркоязычных народов, наряду с верховным богом *Тенгри*, видное место отводится и богине *Умай*. Она олицетворяла женское, земное начало и плодородие (*Гаджиева С.*, 2005. С. 400). Круг её полномочий довольно широк: она участвует в творении мира и в создании населяющих вселенную существ, покровительствует плодородию почвы, скота, людей, сексуальной активности (*Сефербеков Р.*, 2009. С. 348).

В отличие от *Тенгри*, *Умай* обитала на земле. Вместе с Тенгри она покровительствовала воинам. Этот союз не случаен. Так, в древнетюркских рунах супруга кагана сравнивается по своему подобию с богиней *Умай*, а сам каган подобен (по образу) богу неба *Тенгри*. Известный тюрколог С.Г. Кляшторный считает, что в этом сравнении «содержится явное указание на миф о божественной супружеской чете – *Тенгри* и *Умай*, земной ипостасью которой и является царская чета в мире людей» (*Кляшторный С.*, *Султанов Т.*, 2000. С. 158).

Итак, *Тенгри* управлял миром и людьми, *Умай* же олицетворяла плодородие и покровительствовала женщинам. Из вышесказанного следует, что эти божества имели свои сферы влияния и никак не соперничали, а, наоборот, находились в состоянии взаимодействия и взаимодополняемости.

Парность была присуща и другим божествам древних тюрков. Каждый персонаж мужского начала имел свою женскую пару. У *Шурале* (божество нижнего уровня мира Тенгри, решивший сделать первых людей красивыми и овладеть их душами) была *алп-би Мышь*, у *Бой Терека* (олицетворение Тенгри на земле, добрый защитник рода человеческого, изображаемый в виде дерева) – *Артыш*, у *Карги* (божество нижнего уровня Тенгри, представляемый в образе грача) – его жена *Чак-Чак* (*Халипаева И.*, 2009. С. 12). Следует отметить, что схожая парность божественных персон наблюдалась и у других народов Кавказа (*Карнов Ю.*, 2001. С. 315–320).

Парность была свойственна и фантастическим, демоническим образам, порожденным народными верованиями тюркоязычных народов Дагестана. Одним из них является *Албаслы*, олицетворяющая злое, враждебное человеку начало. По представлениям тюркоязычных народов Дагестана, *Албаслы* имела мужа (у кумыков его называли *Темир-тёш*, у ногайцев – *Агач-Англи*) и детей.

*Албаслы* представлялась в виде женщины огромного роста, с густыми распущенными волосами и с большой обвислой грудью. Жила она в лесу, пещере, а по ночам бродила в окрестностях селений и даже посещала людей дома. *Албаслы* была очень злой, жестокой и душила свои жертвы; особенно безжалостна была она к роженицам (*Гаджиева С.*, 2005. С. 406; *Гаджиева С.*, 1990. С. 194; *Гаджиева С.*, 1999. С. 340-341; *Гимбатова М.*, 2005. С. 165; *Косолева З.*, *Мусаева М.*, 2014.). Считали, что *Албаслы* может навредить роженице и новорожденному. Она якобы способна выкрасть новорожденного ребенка или забрать послед роженицы, после чего женщина сильно заболела. Поэтому роженицу и новорожденного ребенка тщательно охраняли от внезапного проникновения *Албаслы*, закрывали окна, двери, создавали шум, отпугивая ее. По мнению И.А. Халипаевой, этнокультурные истоки подобного поведения берут начало в болгарской мифологии, в которой сохранился древний сюжет о происхождении первых людей. Согласно болгарской версии, первые люди «родились от *Куропатки*», которая «не захотела подчиниться воле отца (*Тенгри*) и выйти замуж за могучего алпа *Албастыя*. Она вырвалась из плена и добралась до любимого ею *Барыса*, от которого родила первых людей – трех мальчиков и одну девочку, с тех пор *Албастый* затаил злобу на детей *Куропатки*» (*Акавов З.*, 2003. С. 46–50).

Со временем первоначальный миф об *Албасты* растворился в этнических преданиях и сохранил лишь функцию человеконенавистничества, а в фольклоре тюркоязычных народов Дагестана – функцию ненависти к роженицам (*Халипаева И.*, 2009. С. 8).

Переход *Албасты* из мужской ипостаси в женскую может объясняться и культом близнецов. И.А. Халипаева предполагает, что изначально *Куронатка* и *Албастый* (булг.) представляли собой близнецную теонимическую пару, в обязанности которой входило материнство, рождение детей или уничтожение детей (как контроль за рождаемостью в племени). Различное же происхождение близнецов и вытекающие отсюда различия их характеров приводят к борьбе между ними (*Халипаева И.*, 2009. С. 9).

Согласно поверьям тюркоязычных народов Дагестана, *Албаслы* показывается человеку в образе женщины, сидящей под деревом или на камне и расчесывающей волосы. В этот момент *Албаслы* теряет бдительность, и тогда можно схватить ее и вырвать у нее клочок волос. При этом необходимо соблюдать крайнюю осторожность, иначе *Албаслы* может зашекетать человека до смерти. *Албаслы* можно заставить работать на себя, взяв в залог ее волос и храня его в Коране, которого *Албаслы* страшно боится (*Гимбатова М.*, 2005. 165).

Существуют многочисленные предания и о том, как *Албаслы*, преображаясь в красивую женщину, заставляла полюбить себя, делала человека богатым и разоряла его, если он выходил из повиновения.

Сохранились и другие предания о сожительстве *Албаслы* с человеком. Так, у ногайцев в эпосе «Эдиге» охотник Кутлы-Кая встречает в лесу *Албаслы* и вступает с ней в брак. *Албаслы* берет с него клятву не смотреть ей в подмышки и на ноги. Но Кутлы-Кая нарушает данное им обещание, видит птичьи ноги и отверстие в правом боку супруги, через которое видны внутренности. Жена покидает его, а затем подбрасывает новорожденного младенца Эдиге (*Алейников М.*, 1893. С. 7–9).

Образ *Албаслы* был распространен у многих народов Дагестана, Северного Кавказа, Закавказья, Поволжья, народов Передней и Средней Азии (*Алимова Б.*, 1992. С. 225; *Гаджиев Г.*, 1993. С. 26; *Халипаева И.*, 1994. С. 63–64; *Сухарева О.*, 1975. С. 5–93; *Толубаев А.*, 1989. С. 283–287; *Баялиева Т.*, 1972. С. 95; *Алекперов А.*, 1960. С. 165, 218; *Басилов В.*, 1994. С. 49; *Мусаева М.*, 2014.).

Оппозиция по гендерному признаку была присуща и мифологическим существам – духам. Одним из них был покровитель дома «*Уьй еси*» (букв. хозяин дома), представленный в мужском облике. Кумыки верили, что *Уьй еси* есть в каждом доме. На нем якобы держалось благополучие семьи, достаток в доме. Его представляли в виде седого старца с длинной бородой, в белой одежде. Живет *Уьй еси* в темных углах дома.

По представлениям кумыков, *Уьй еси* мог быть не только добрым, но и злым. Если в доме не было достатка и умирали дети, то во всех бедах хозяева обвиняли *Уьй еси*. Наш информатор Абакаров Уметгерей из с. Эндирейаул Хасавюртовского района рассказывал, что когда-то по соседству с ним жила семья, у которой ничего не ладилось: не рождались дети, высыхали плодовые деревья, ночью со двора пропадала скотина, дохла домашняя птица. Соседи решили, что во всем виноват *Уьй еси* и посоветовали продать дом. Через какое-то время дом продали, и семья обосновалась в другом месте, и беды ее уже не преследовали.

По поверьям ногайцев *Уьй иеси*, это «женщина-старуха с волосами длиной в 40 арш. и 70 грудями, обложенными каждая 70-ю подушками» (*Мошков В.*, 1894. С. 29). Ногайцы считали, что живет она под бревнами потолка, в темных углах дома. Старики не разрешали детям шуметь, взрослым – громко разговаривать дома, ссориться, так как *Уьй иеси* якобы не любит шума. В народе полагали, что *Уьй иеси* покидает дома, в которых нет согласия между членами семьи, а вместе с ним пропадает и достаток в доме.

По представлениям ногайцев, с наступлением темноты *Уьй иеси* принимается за свои обычные дела: переставляет вещи в доме, издает разные звуки, создавая шум, может выгнать скот из загона, надоить коров и т.д. Что бы она ни делала, её не ругали. Для того чтобы задобрить *Уьй иеси*, хозяйка дома перед тем, как лечь спать, ставила для нее в углу комнаты чашку с молоком.

Дагестанские азербайджанцы так же, как кумыки и ногайцы, верили, что благополучие в доме зависит от *Эв иеси*. Его представляли в образе долговязого мужчины, в длинной белой одежде. Чтобы задобрить *Эв иеси*, на ночь на столе оставляли хлеб с солью, при этом говорили: «*Мени зарал верме*» (Не дай нам пропасть).

В существование домового – *Гара-басмыш* – верили и дагестанские терекеменцы. Его представляли в обличье буйвола, волка или другого животного. Считалось, что *Гара-басмыш* ночью может напасть на любого человека, особенно со слабым здоровьем. Многие сердечные недомогания объяснялись действием домового (*Гаджиева С.*, 1990. С. 194).



Таким образом, мнение о домашнем духе у тюркоязычных народов Дагестана было весьма противоречиво: с одной стороны, на нем держалось благополучие семьи, с другой – он мог вредить хозяевам дома. Все неудачи или горести в доме приписывались желанию этого духа. Этот незримый покровитель ассоциировался с образом предка, который пользовался особым почитанием на Кавказе.

Особую группу составляли духи, объединяемые собирательными названиями «джинны» и «шайтаны», которые представлялись как в женском, так и в мужском облике.

Джиннов обычно делят на две группы (положительные и отрицательные джинны), в то время как шайтаны всегда выступают в отрицательной роли. Джинны якобы бывают мужского и женского пола. Они ведут такой же образ жизни, что и люди: рождаются, живут, питаются, веселятся, женятся, умирают (Алейников М., 1893. С. 9).

Джинны пахнут, сеют, поливают поля и убирают урожай. Но все у них было меньшего размера (плуги, молотильные доски, мельницы и т.д.). Мелкие колосья дикой пшеницы кумыки называли «шайтан будай» (пшеница шайтана) (Гаджиева С., 2005. С. 408–409). Подобные представления о джиннах существовали и у народов Средней Азии (Снесарев Г., 1969. С. 26; Тайжанов К., Исмаилов Х., 1986. С. 113).

Джинны, по народным представлениям, как и люди, принадлежали двум религиям: одни покровительствовали мусульманам, другие – христианам (Гаджиев Г., 1993. С. 20–21). Считалось, что духи не причиняют вреда людям, если их не потревожить. Потревоженный дух мог нанести непоправимый вред виновнику беспокойства: лишить его разума, парализовать и т.п. Поэтому люди боялись своим появлением нарушить его покой. Помимо этого предпринимались различные меры предосторожности: не разрешалось выливать воду на порог дома, приветствовать на пороге дома, наступать на порог, так как считалось, что здесь находится дом духов.

Согласно народным представлениям, джинн мог показаться людям в облике человека, чаще всего знакомого. Существуют много рассказов о сожительстве джинна с человеком. Согласно народным поверьям, с человеком мог сожительствовать как джинн-мужчина, так и джинн-женщина. У кумыков, дагестанских азербайджанцев о мужчинах, которые никогда не были женаты, говорят, что они якобы сожительствуют с джиннами-женщинами.

Итак, анализ собранного нами материала показал, что в рассматриваемое время домусульманские верования и представления тюркоязычных народов Дагестана органично сочетались с господствовавшей религией – исламом. Наиболее отчетливо домусульманские верования сохранились в тех жизнеобеспечивающих сферах, где человек был бессилён перед силами природы. Вера в духов, сглаз, вредоносное колдовство были вызваны духовной потребностью и зависимостью людей от природных явлений и окружающей среды.

В религиозных верованиях был воспроизведен существующий миропорядок, с его делением на мужское и женское, в котором мужское являлось главенствующим, а женское – второстепенным, подчиненным. Особенно отчетливо это прослеживалось в пантеоне языческих божеств с его бинарной оппозицией (мужской – женский), отражавшей существовавшие в обществе гендерные отношения.

Таким образом, религиозные верования стали важнейшим ресурсом для обоснования идей об устройстве мира, о человеке, его предназначении и нормах поведения, о существовании гендерных различий, ролей, связей, отношений, являвшихся органической частью социального порядка.

## ЛИТЕРАТУРА

Акавов З.Н. «Сказание о дочери шана». Поэма. Раннесредневековый художественный литературный памятник и исторический памятник народов Древней (Киевской) Руси и Северного Кавказа. Предисловие к изданию. Махачкала. 2003. С. 46–50.

Алейников М.Н. Поверья ногайцев // СМОМПК. Вып. 17. Тифлис, 1893. С. 1–14.

Алекперов А.К. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку: Изд-во АН Азерб. ССР, 1960. – 250 с.

Алимова Б.М. Табасаранцы. XIX – начало XX в.: историко-этнографическое исследование. Махачкала: Даг. кн. изд-во. 1992. – 264 с. Махачкала, 1992.

Басилов В.Н. Су анасы // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1988. С. 514.

Басилов В.Н. Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 49.

Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. – 170 с.

- Бестужев-Марлинский А.А.* Аммалат-бек. Мулла-нур. Махачкала, 1968.
- Вовк О.В.* Знаки и символы в истории цивилизаций. М.: Вече, 2005. – 383 с.
- Гаджиев Г.А.* Верования и обряды: Доисламский период. Махачкала, 1993. – 126 с.
- Гаджиева С.Ш.* Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979. – 173 с.
- Гаджиева С.Ш.* Традиционный земледельческий календарь и календарные обряды кумыков. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1989. – 96 с.
- Гаджиева С.Ш.* Дагестанские терекеменцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. – 216 с.
- Гаджиева С.Ш.* Дагестанские азербайджанцы. XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1999. – 359 с.
- Гаджиева С.Ш.* Кумыки: историческое прошлое, культура, быт. Кн. 2. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 2005. – 436 с.
- Гаджиева С.Ш.* Башлы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 2009. – 312 с.
- Гимбатова М.Б.* Духовная культура ногайцев в XIX – начале XX в. Махачкала: Эпоха, 2005. – 188 с.
- Гордлевский В.А.* Быт османца в суевериях, приметах и обрядах (материалы) // Избранные сочинения. Т. 4. М., 1968.
- Гумилев Л.Н.* Тысячелетие вокруг Каспия. Баку, 1991. – 312 с.
- Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. – 240 с.
- История агван Моисея Каганкатваци, писателя X в. / Пер. с армянск. К. Патканьяна. СПб., 1861.
- Кадыраджиев К.С.* Структура и генезис кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 130–148.
- Карпов Ю.Ю.* Горско-кавказский социум в структурированной модели мира // Северный Кавказ: человек в системе социокультурных связей. СПб., 2004.
- Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 416 с.
- Керейтов Р.Х.* Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // СЭ. 1980. №2. С. 117–127.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государство и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. – 320 с.
- Косоева З.М., Мусаева М.К.* Традиционные обрядовые практики детского цикла народов Дагестана: «враги» рожениц // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 3; URL: <http://www.science-education.ru/117-13571> (дата обращения: 18.06.2014).
- Лугуев С.А.* Духовная культура кумыков Дагестана. XIX – нач. XX в. // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 955.
- Мошков В.А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. – Мелодии ногайских и орenburgских татар. I. Введение // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском казанском ун-те. Т. 12. Вып. 1-2. Казань, 1894. С. 1–67.
- Мусаева М.К.* Традиционные магические представления и обрядовые практики горских евреев Дагестана, связанные с рождением детей // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 4; URL: <http://www.science-education.ru/118-14386> (дата обращения: 22.08.2014).
- Потапов Л.П.* Древнетюркские черты в почитании неба у Саяно-Алтайских народов // Этнография народов Алтая И Западной Сибири. М.: Изд-во Наука, 1978. С. 51–52.
- Рыбаков С.Е.* Этничность и этнос // ЭО. 2003. № 3. С. 3–24.
- Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.
- Серебрякова М.Н.* К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения турок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 61–94.
- Серикбаева А.С.* Тенгриизм и ислам в духовной жизни казахов // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000–2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С. 93–94.
- Сефербеков Р.И.* Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификация). Махачкала: ДИНЭМ, 2009. – 460 с.
- Сикалиев А.И.-М.* Магическая поэзия ногайцев // Магическая поэзия народов Северного Кавказа. Сб. статей. Махачкала, 1989. С. 66–75.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. – 335 с.

- Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 5–93.
- Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков – карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. С. 110–138.
- Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX вв. М.: Изд-во АН СССР, 1957. –164 с.
- Толубаев А.Т.* Синкретизм казахской демонологии (на примере демона албасты) // Маргулановские чтения (Сборник материалов конференции). Алма-Ата, С. 283–287.
- Унежев К.Х.* Культура адыгов (черкесов) и балкарцев. Нальчик: Эль-Фа, 2003. – 512 с.
- Халипаева И.А.* Мифологическая проза кумыков: Исследование и тексты. Махачкала: ДГПИ, 1994. – 221 с.
- Халипаева И.А.* Тема любви в древнетюркских памятниках // Вестник тюркского мира. 2009. Вып.1. С. 8–12.
- Шаманов И.М.* Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии (Материальная и духовная культура). Черкесск, 1982. С. 155–171.
- Ярлыкапов А.А.* Ислам у степных ногайцев. М.: ИЭА РАН, 2008. – 266 с.